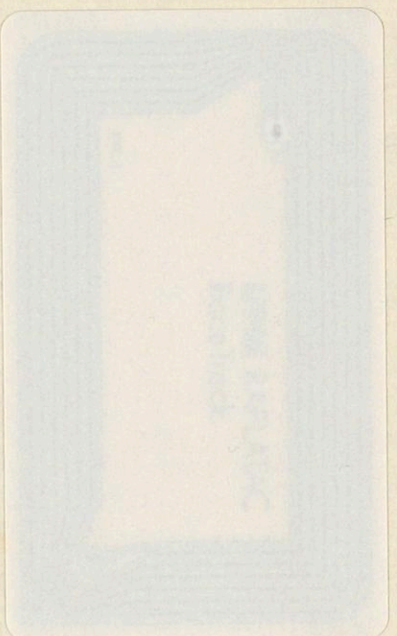


N12<524730658 021
ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

HERDER KORRESPONDENZ

ISSN 0018-0645 426 M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1 39. Jahrgang Januar 1985

	Wir leben nicht postmateriell
Entwicklungen	Option für die Armen auf nordamerikanisch – Anglikaner entscheiden sich für die Frauenordination
Interview	„Ich sehe keine Gruppe, die den Katholiken meilenweit voraus ist." Ein Gespräch mit Prälat Bernhard Hanssler
Dokument	Die unterbewertete Hauptschule
Dossier	Wissen wir, was wir wollen? Möglichkeiten und Grenzen der Gen- und Reproduktionstechnologie: mit Beiträgen von Ernst L. Winnacker, Franz Böckle und Johannes Reiter
Meinungen	Friedrich Tenbrucks Entmythologisierung der Soziologie
Zeitfragen	Die Not einer Kirche im Aufbruch. Priestermangel in Lateinamerika

26030
UB Tübingen
10. JAN. 1985
ZID

Inhalt

1 Wir leben nicht postmateriell (David Seeber)

Vorgänge

5 Verquerer Vorgang: Bischöfe und ZdK über Ausländerfragen (se)

5 Verlegenheit: Ökumenisches Wort zum „Sonntag" (ru)

6 Nischenpresse: Die Bistumszeitungen und ihre Chancen (se)

7 Spaltung? Gegensätze in der Friedensbewegung (nt)

Entwicklungen

8 Option für die Armen auf nordamerikanisch (K.N.)

10 Protestantisches Memorandum zur Ökumene (U.R.)

12 Anglikanische Entscheidung für die Frauenordination (U.R.)

Zeitfragen

13 Die Not einer Kirche im Aufbruch. Priestermangel in Lateinamerika (Gabriele Burchardt)

Interview

18 „Ich sehe keine Gruppe, die den Katholiken meilenweit voraus ist." Ein Gespräch mit Prälat Bernhard Hanssler

Dokument

24 Die unterbewertete Hauptschule. Eine Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskommission Erziehung und Schule

Dossier

28 Wissen wir, was wir wollen? Möglichkeiten und Grenzen der Gen- und Reproduktionstechnologie

29 – Gentechnologie in der Grundlagenforschung (Ernst L. Winnacker)

31 – Genetische Eingriffe und menschliche Personalität (Franz Böckle)

34 – Künstliche Zeugung als ethisches Problem (Johannes Reiter)

Themen und Meinungen

39 Entmythologisierung der Soziologie. Zu einer Streitschrift von Friedrich H. Tenbruck (David Seeber)

Länder

43 Mintoffs Kirchenkampf. Zum Streit um Maltas Privatschulen (Klaus Nientiedt)

46 **Kurzinformationen**

Apostolisches Schreiben über „Versöhnung und Buße" – Die päpstliche Ansprachenserie über Ehe und Sexualität – Johannes Paul II. zum Stand der ökumenischen Beziehungen – Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken – Französische Bischofserklärung zu „Leben und Tod auf Verlangen" – Bischofsweihe in Litauen – Vollversammlung der US-Bischöfe – Hirtenwort zur innenpolitischen Krise in Chile – Der Erzbischof von Hué von den Sicherheitsbehörden verhört

49 **Bücher**

Eilert Herms: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirche; Commission Biblique Pontificale: Bible et Christologie; Hartmut von Hentig: Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die Neuen Medien; Dietmar Mieth: Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe

51 **Zeitschriften**

52 **Notizen**

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

Schriftleitung:
David A. Seeber (Chefredakteur)
Ulrich Ruh
Klaus Nientiedt

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Burchardt (March-Buchheim)
Fritz Csoklich (Graz)
Peter Drews (Freiburg)
Alfred Frisch (Paris)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
Herbert Prauß (Bonn)
Rolf Weibel-Spirig (Luzern)

Anschrift der Redaktion:
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (0761) 2717388

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 11.60 DM, im Abonnement 11.20 DM (für Studenten 8.90 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 93.– S, im Abonnement 89.50 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

39. Jahrgang 1985

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 39. Jahrgangs

Leitartikel

Wir leben nicht postmateriell (David Seeber) 1– 4
Wider die Geschichtsflucht (Ulrich Ruh) 53– 55
Entwicklung aber wie? (David Seeber) 101–103
Kirche in Gesellschaft: herkömmlicher Dienst, neue Herausforderungen (Klaus Nientiedt) 149–151
Bewältigung geschichtlicher Schuld (David Seeber) . . 197–200
Mehr als Restauration (David Seeber) 245–249
Die Christen und der Staat (David Seeber) 297–299
Deutsche ökumenische Verlegenheiten (Ulrich Ruh) . 345–347
Christen müssen in die Politik zurück (Fritz Csoklich) . 393–395
Geht die Kirche den Medien auf den Leim? (Klaus Nientiedt) 445–447
Nach vorne schauen (David Seeber) 493–496
Die Bibel lesen (Ulrich Ruh) 541–543

Vorgänge

Verquerer Vorgang: Bischöfe und ZdK über Ausländerfragen (se) 5
Verlegenheit: Ökumenisches Wort zum „Sonntag" (ru) 5– 6
Nischenpresse: Die Bistumszeitungen und ihre Chancen (se) 6– 7
Spaltung?: Gegensätze in der Friedensbewegung (nt) . 7
Bereinigt?: Schillebeeckx und die Glaubenskongregation (ru) 56
Rückzug?: Italiens Kirche nach Abschluß des Konkordats (go) 56– 57
Klarstellung: Kein Tauwetter zwischen Staat und Kirche in der ČSSR (un) 57
Maßregelung: Römische Zurechtweisung amerikanischer Ordensleute (nt) 57– 58
Ausgeschlossen: Kuriale Reaktionen auf Kritik an Papstreisen (se) 58
Sinngewinn: Rückbesinnung auf den Sonntag (se) . . . 104
Sondersynode: Konzilsgedenken und Zwischenbilanz (ru) 104–105
Bindungsverhalten: Die nichtehelichen Lebensgemeinschaften und die Kirche (se) 105–106
Nach dem Prozeß: Verschärfte Spannungen zwischen Staat und Kirche in Polen (bi) 106
Kündigung: Bundesarbeitsgericht bestätigt Entscheidung eines katholischen Schulträgers (se) 152
Pastoralbesuch: Ordentliche Sitzung der Schweizer Bischofskonferenz in Rom (we) 153
Attacke: Kritik des „Osservatore Romano" am Rahner-Fries-Buch (ru) 153–154
Katechesestreit: Rom drängt Frankreichs Bischöfe zur Erarbeitung eines Katechismus' (nt) 154–155
Eingriff: Der Papst und die Karmelitinnen (nt) 155
Sowjetängste: Was bezwecken die Angriffe auf den Papst? (un) 201
Schlußstrich: Leonardo Boff und die Glaubenskongregation (ru) 201–202
Grenzen verletzt?: Erzbischof Degenhardt und die ÖTV (se) 202–203
Generationsbruch: Ist die deutsche Jugend elternfeindlich? (se) 203
Ausweg?: Synodendiskussion im Zentralkomitee (ru) . 250
Nachlese: Katholische Erklärungen zum 8. Mai (se) . . 250–251
Milieuzerfall: Nach den Wahlen in NRW und Italien (go) 251–252
Stilfragen: Präsident Reagan und der Papst (bu) 252
Deutsch-Polnisches: Die „Schlesier", der Bundeskanzler und Kardinal Glemp (un) 300
Friedenskonzil: Ein wenig durchdachter Vorschlag (ru) 300–301
Selbstzweifel: Der Bensberger Kreis zur Kirchenfinanzierung (se) 301–302
Daneben: Küngs Katechismusschelte (se) 302
Velehrad: Eindrucksvolle Glaubensdemonstration in der ČSSR (se) 348
Jubiläum: Der Papst zu 25 Jahren Einheitssekretariat (ru) 348–349
Synodensorgen: Vorfelddiskussion in der französischen Kirche (nt) 349–350
Nordelbien: Entschärfung im Kirchenstreit (ru) 350
Kleinlich: Der Streit um die Laienpredigt geht weiter (nt) 396
Posse: Der § 218 und die Unionsparteien (se) 396–397
Moral: Der Weinskandal und die modernen Produktionstechniken (go) 397–398
Defizit: Weiter Bildungsrückstand bei Katholiken? (se) 398–399
Kein Fehlschlag: KSZE – 12 Jahre später (un) 399
Pflichtzölibat: Synode verheirateter Priester (ru) 448
Beschränkung: Vorlage zur Rottenburger Diözesansynode (nt) 448–449
Neues Gesicht: Vorblick auf den Aachener Katholikentag (ru) 449–450
Fachfrau: Die neue Familienministerin (nt) 450
Brisant: Die nächste Stufe der Kurienreform (se) 497–498
Deutlich?: Erzbischof Dyba über Bischöfe und Kirchenvolk (ko) 498
Unübersichtlich: Neue Entwicklungen in der kirchlichen Jugendarbeit (nt) 498–499
Rückzug: Bischöfe drosseln die kirchliche Mitarbeit bei den Neuen Medien (nt) 499–500
Brückenfunktion: Lutheraner in der Ökumenischen Bewegung (ru) 500
Dranbleiben: Die Kirchen und der Sonntagssport (se) . 544
Neuer Mann: EKD-Ratsvorsitzender Martin Kruse (ru) 544–545
Antisemitisch?: Der Streit um das Fassbinder-Stück (nt) 545–546
Kampfobjekt: Problematischer „Nicaragua-Report" der CDU (bu) 546

Entwicklungen

Option für die Armen auf nordamerikanisch (K. N.) . . 8– 10
Protestantisches Memorandum zur Ökumene (U. R.) . 10– 11
Anglikanische Entscheidung für die Frauenordination (U. R.) 12– 13
Versöhnung und Buße: Päpstliches Resümee zur Bischofssynode 1983 (U. R.) 59– 60
Anläufe zum Thema Frau und Kirche (L. R.) 60– 62
CELAM: Option für die Jugend (G. B.) 62– 64
Das wahre Leben und die wahre Lehre: Die 6. Lateinamerikareise des Papstes (G. B.) 107–109
Was gilt in der Kirche?: Eine protestantische Studie (U. R.) 109–110
Religion im Theater: Ein Versuch in Basel (K. N.) . . . 110–112
Reaktivierung des Laien: Vordokument zur Bischofssynode (U. R.) 156–157
Laientheologen im Blickpunkt: Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz (U. R.) 157–159
Glaubenskrise in der anglikanischen Kirche (R. H.) . . 159–161
Niederlande: ein schwieriges Terrain für den Papst (U. R.) 204–205
Zwischen Selbstfindung und Desavouierung: der italienische katholische Nationalkongreß (L. P.) 205–208
Spanien: Bischöfe mahnen zu sozialer Verantwortung (G. B.) 208–210
Neue Kardinäle: ohne besondere Überraschungen (D. S.) 253–254
Basisgemeinden und Basisgemeindliches: fünftes „Gemeindeforum" in Basel (K. N.) 254–256
Filmstreit: Jean-Luc Godards „Maria und Joseph" (K. N.) 256–258
Lutherisch-katholische Kommission: Wege zur Kirchengemeinschaft (U. R.) 259–260
Protestanten und Katholiken: Gemeinsames zum Thema Schöpfung (U. R.) 303–304

kb 190.4° - 39

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

EKD-Synode: ökumenische Zwischenbilanz (U. R.) . . 304–306
Ausländerrecht: eine evangelische Positionsbestimmung (K. N.) 306–308
Franziskaner: Gebremst auf neuen Wegen (D. S.) . . . 351–353
Vatikan-Brasilien: Versuch einer Annäherung? (G. B.) . 353–355
Laien im pastoralen Dienst: Schweizerische Entwicklungen (R. W.-Sp.) 356–358
Wirtschaftsbrief der US-Bischöfe: „Straffen. Nicht zurückstecken" (K. N.) 358–359
Den ganzen Kontinent im Blick: die dritte Afrikareise Johannes Pauls II. (D. S.) 400–402
Selbstbestimmungsrecht der Kirchen: Festlegungen des Bundesverfassungsgerichts (D. S.) 402–403
Englands Bischöfe drängen auf Erneuerung (R. H.) . . 403–405
Bewegung in der China-Frage? (G. E.) 405–407
ÖRK-Zentralausschuß: um Konsolidierung bemüht (U. R.) 407–409
Liechtenstein: Päpstlicher Sonntagsausflug an den Alpenrhein (K. N.) 451–452
Faith and Order: Zwischenstation in Stavanger (U. R.) 452–454
Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz (G. E.) 454–456
Rottenburger Synode: Freimütiger und sachlicher Auftakt (M. K.) 501–502
Bischofssymposion: Wege zur Evangelisierung Europas (U. R.) 502–504
Christen und Muslime: Bestandsaufnahme eines schwierigen Dialogs (G. E.) 504–506
EKD-Denkschrift: Protestanten und Demokratie (U. R.) 547–549
Die Laien in kirchlichen Räten: Schweizerische Entwicklungen (R. W.-Sp.) 549–551
Frankreich: Bischöfe beschließen Erwachsenenkatechismus (K. N.) 551–553

Zeitgeschehen

Zwei Schritte vor, ein Schritt zurück. Der kirchliche Landwirtschaftsfonds in Polen (Dieter Bingen) . . . 64– 69
Umbrüche an der Donau. Österreichs Probleme im Jubiläumsjahr (Fritz Csoklich) 112–115
Das „Paramilitärische" im Wettbewerb der Systeme. Zur Rolle der Geheimdienste im Ostblock (Astrid von Borke) 161–165
Wirtschaft und Moral. Ein Lateinamerikadialog (Hermann Weber) 210–213
Eine Reise der Kontraste. Der Papst in den Benelux-Ländern (Ulrich Ruh) 260–264
Straffrei in bestimmten Fällen. Diskussion um das spanische Abtreibungsgesetz (Gabriele Burchardt) . . . 308–311
Eine bemerkenswerte Initiative. Theologisches Fernstudium in Ungarn (Thomas Nyiri) 311–313
Verknöchert und ideologisch verbohrt. Der Existenzkampf der französischen Kommunisten (Alfred Frisch) 360–364
Das Konzil neu gelesen. Italiens Kirche nach dem Kongreß von Loreto und der Konkordatsrevision (Andrea Dallago) 409–414
Es fehlen lebendiges Zeugnis und Glaubenssubstanz. Zu einem spanischen Pastoralkongreß (Gabriele Burchardt) 507–510
In ihrer Existenz gefährdet. Ordensschulen in Ungarn (Emmerich András) 510–511
Vermittler, Kompromißler oder Vorkämpfer? Die Rolle der christlichen Kirchen in der Rassenauseinandersetzung in Südafrika (Gerhard Knühl) 512–515

Brennpunkte

Weltkirche in Zahlen. Situation und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil (Hans Czarkowski) 457–461
Anlauf zur Konzilsbilanz. Zum Stand der Synodenvorbereitungen (Ulrich Ruh) 522–525
Erst in der nächsten Generation? Zwanzig Jahre Botschaften der Versöhnung der polnischen und deutschen Bischöfe (Reinhold Lehmann) 525–528
Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz (Gerhard L. Müller) 570–575

Interviews

„Ich sehe keine Gruppe, die den Katholiken meilenweit voraus ist." Ein Gespräch mit Prälat Bernhard Hanssler 18– 24
„Das heilsame Neue im Altvertrauten entdecken." Ein Gespräch mit dem Volkskundler und Theologen Walter Heim 69– 74
Läßt sich Schuld bewältigen? Ein Gespräch mit Klaus Scholder zum bevorstehenden 8. Mai 115–120
„Geschmack an der Freiheit vermitteln." Ein Gespräch mit Professor Alfons Auer über Moraltheologie heute 165–170
„Bei allem, was wir sagen, an die anderen denken." Ein Gespräch mit Pierre Duprey aus Anlaß von 25 Jahren Einheitssekretariat 213–221
„Atheismus ist ein nachchristliches Phänomen." Ein Gespräch mit Kardinal Paul Poupard 264–269
„Vor Synkretismus habe ich keine Angst." Ein Gespräch mit dem Pfarrer und Schriftsteller Kurt Marti 314–318
„Wir sind weitergekommen auf einem holprigen Weg." Ein Gespräch mit Staatssekretär Imre Miklós, dem Leiter des ungarischen Amtes für Kirchenfragen . . . 364–370
„Die entscheidenden Grundpfeiler sind intakt." Ein Gespräch mit Brigadegeneral Werner von Scheven über Auswirkungen der Friedensbewegung auf die Bundeswehr 414–419
„Die Orden erfahren sich wieder stärker als geistliche Gemeinschaften." Ein Gespräch mit dem Erzabt von St. Ottilien, Notker Wolf OSB 462–467
„Uns fehlt eine Spiritualität der Erneuerung." Ein Gespräch mit Bischof Karl Lehmann über 20 Jahre Nachkonzilszeit 515–522
„Wir haben etwas Neues gemacht." Ein Interview mit dem Erzbischof von Kinshasa, Joseph Kardinal Malula 562–567
„Das Wachstum ist auch bei uns begrenzt." Fragen an den Erzbischof von Abidjan, Bernard Kardinal Yago 567–570

Dokumentation

Die unterbewertete Hauptschule. Eine Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskommission Erziehung und Schule 24– 28
Ausländer in der Bundesrepublik. Stellungnahmen der Bischofskonferenz und des ZdK 74
– Die Ausländer und ihre Familien – Die Position der DBK 74– 76
– Ausländer und Deutsche – Eine Erklärung des ZdK . 76– 78
Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas. Dokumentation eines ungeplanten Dialogs 171
– Sich gegenseitig ernst nehmen. Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie (Franz Kamphaus) 171–177
– Die „Intuitionen" Lateinamerikas auf Europa übertragen. Ein „Brief" von Clodovis Boff 177–183
Worte der Kirchen zum 8. Mai 201
– Geistliches Wort der Deutschen Bischofskonferenz . 221–224
– Gemeinsames Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 224–226
„Der 8. Mai war ein Tag der Befreiung." Die Rede Richard von Weizsäckers im Deutschen Bundestag . . 270–275
Hoffnungen und Erwartungen. Antwort der Bischöfe von England und Wales auf den Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission 318–325
„Slavorum Apostoli." Die Enzyklika Johannes Pauls II. zum Cyrill- und Methodius-Jubiläum 370–379
Juden und Judentum in Katechese und Predigt. Hinweise der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum 467–471

Dossiers

Wissen wir, was wir wollen? Möglichkeiten und Grenzen der Gen- und Reproduktionstechnologie 28
– Gentechnologie in der Grundlagenforschung (Ernst L. Winnacker) 29– 31
– Genetische Eingriffe und menschliche Personalität (Franz Böckle) 31– 34
– Künstliche Zeugung als ethisches Problem (Johannes Reiter) 34– 39
Hunger und Hungerhilfe. Eine Dokumentation aus Anlaß der diesjährigen Misereor-Aktion 120
– Das Ausmaß der Notlagen (Reinhard Hermle/Eva Maria Blum) 120–124
– Die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen (Wolfgang Schoop) 125–127
– Wie human ist die Hungerhilfe? (Klaus Philipp Seif) 128–130
Afrikanische Impressionen. Ein Reise-Resümee (David Seeber) 553–562

Diskussion

Remythologisierung der Bibel? Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns (Joachim H. Schroedel) 275–279

Reportage

Sanfter Stachel im Fleisch der Kirchen. Die Brüdergemeinschaft von Taizé (Klaus Nientiedt) 283–287
„Die Erde ist des Herrn." Der Evangelische Kirchentag in Düsseldorf (Ulrich Ruh) 325–329

Themen und Meinungen

Entmythologisierung der Soziologie. Zu einer Streitschrift von Friedrich H. Tenbruck (David Seeber) . . 39–43
Der Ort Gottes in unserer Kultur. Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart (Franz-Xaver Kaufmann) 329–334

Gestalten

Universales Denken. Zum 100. Geburtstag Romano Guardinis (Arno Schilson) 142–145
Etappen der Ökumene. Visser't Hooft: Leben und Werk (Jan Grootaers) 419–424
„Knien wollte er nicht." Heinrich Böll (1917–1985) (Michael Graff) 424–428

Theologische Zeitfragen

Rehabilitierung der Seele. Dogmatikertagung zur Eschatologie (Ulrich Ruh) 78– 81
Im Spannungsfeld von Gemeinde und Amt. Zum Stand der katholischen Amtsdiskussion (Ulrich Ruh) . . . 130–133
Gesetz im Neuen Testament. Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler (Ulrich Ruh) 233–235
Ein sehr theologisches Glaubensbuch. Der neue Erwachsenenkatechismus: Teil I (Ulrich Ruh) 279–283
Bausteine für eine ökologische Schöpfungslehre. Überlegungen aus Anlaß von Jürgen Moltmanns neuem Buch (Ulrich Ruh) 472–475
Rezeption mit Korrektur. Wirkungen der Befreiungstheologie in Afrika und Asien (Georg Evers) 476–480
Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen (Konrad Hilpert) 528–532

Kirchliche Zeitfragen

Die Not einer Kirche im Aufbruch. Priestermangel in Lateinamerika (Gabriele Burchardt) 13– 18
Nur kleine Minderheiten werden erreicht. Zum Wandel kirchlicher Jugendarbeit (Klaus Nientiedt) 134–137
Glaube oder Aberglaube? Volksfrömmigkeit und Volkskultur (Andreas Kalkhoff) 235–238
Ortskirchliche Entwicklungen in der Weltkirche. Ein internationales Symposium in Brügge (Hans-Peter Hecking) 380–382
Auf der Suche nach dem eigenen Profil. Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats (Klaus Nientiedt) . . 428–432

Ökumenische Zeitfragen

„Verbunden im Glauben, getrennt im Handeln?" Ethik zwischen den Konfessionen (Helene Maria Reischl) . 288–290

Gesellschaftliche Zeitfragen

Veränderungen im Arbeitsethos. Das Arbeitsverhalten und seine widersprüchliche demoskopische Interpretation (David Seeber) 81– 86
Asynchrone Töne. Ökumenische Ausländertagung in München (David Seeber) 183–187
Repolitisierung der Sicherheitsfrage. Ein Ost-West-Kolloquium in Tutzing (Hans Langendoerfer) . . . 187–190

Politische Zeitfragen

Franzosen und Deutsche heute. Meinungsspiegel mit Licht- und Schattenseiten (Alfred Frisch) 137–141
Eine Ideologie ohne Echo. In Frankreich stehen die Weichen auf Entstaatlichung (Alfred Frisch) 480–485
Das „C" in der Politik. Zu einer Tagung in Tutzing (Helene Maria Reischl) 575–577
Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Eine katholisch-protestantische Tagung in Bern (Jochen-Christoph Kaiser) 578–581

Kultur

Wer weiß schon, was geschieht? Zu Federico Fellinis Film „E la nave va" (Klaus Nientiedt) 86– 88
„Im Gegenteil. Ich bin ein Realist." Zum Tod von Marc Chagall (Klaus Nientiedt) 238–240
Neue christliche Literatur? Zu einem österreichischen Wettbewerb (Leonore Rambosek) 290–292

Länder

Mintoffs Kirchenkampf. Zum Streit um Maltas Privatschulen (Klaus Nientiedt) 43– 46
Vom Staat gegängelt. Ungarns Kirche 20 Jahre nach dem Teilabkommen von 1964 (Emmerich András) . . 88– 93
Zwietracht im Paradies. Der Tamilen-Konflikt in Sri Lanka (Peter Drews) 93– 96
Sorgenvolle Zukunft. Die katholische Kirche Hongkongs (Peter Drews) 190–192
Katholisch, pluralistisch, zweigeteilt. Die Kirche in Belgien (Jan Kerkhofs/Hans Vanackere) 226–232
Die Suche nach dem Mittelweg. Chinas gegenwärtiger Reformkurs (Peter Drews) 334–338
Unsicherheiten nach dem Putsch. Der Sudan wird seinen Nord-Süd-Konflikt nicht los (Cordelia Seng) . . 383–387
Chiles Kirche unter der Diktatur. Unterdrückung und Armut haben zugenommen (Gabriele Burchhardt) . 432–436
Ein Volk in Not. Zur Lage in Ost-Timor (Peter Drews) 436–439
Auf dem steinigen Weg zur Normalität. Guinea nach Sékou Touré (Toni Görtz) 485–488
Ein spannungsreicher Aufbruch. Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen (Hermann Janssen) 532–536
Kirche im Wandel. Zur Lage des Katholizismus in Taiwan (Peter Drews) 581–584

Kurzinformationen

Apostolisches Schreiben über „Versöhnung und Buße" 46
Die päpstliche Ansprachenserie über Ehe und Sexualität 46– 47

Johannes Paul II. zum Stand der ökumenischen Beziehungen . . . 47
Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . 47
Französische Bischofserklärung zu „Leben und Tod auf Verlangen" . . . 47– 48
Bischofsweihe in Litauen . . . 48
Vollversammlung der US-Bischöfe . . . 48
Hirtenwort zur innenpolitischen Krise in Chile . . . 48– 49
Der Erzbischof von Hué von den Sicherheitsbehörden verhört . . . 49
Johannes Paul II. verteidigt die Glaubenskongregation 96
Europäisches Taizé-Treffen in Köln . . . 97
Parlamentarischer Schlußstrich unter französischen Schulstreit . . . 97
Protest gegen englische „Surrogat"-Mütter . . . 97
Wiedereinsetzung des koptischen Patriarchen Schenuda III . . . 97– 98
Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken über Persönlichkeitsrechte von geistig Behinderten . . . 146
Der neue Bischof von 's-Hertogenbosch . . . 146
Gespräch Honecker-Hempel über Staat-Kirche-Beziehungen in der DDR . . . 146
Gustavo Gutiérrez und der Besuch Johannes Pauls II. in Peru . . . 146
EKD veröffentlicht sechs Expertenbeiträge zur politischen Friedenssicherung . . . 192–193
Rassismus-Debatte in Frankreich . . . 193
US-amerikanische Bischofsdelegation besuchte Nicaragua und El Salvador . . . 193
Äußerungen über die Lage der Kirche in Kuba . . . 193–194
Papstschreiben an die Jugendlichen . . . 241
Die österreichischen Bischöfe zu 40 Jahren Republik und 30 Jahren Staatsvertrag . . . 241
Das kirchliche Leben in der DDR in der Einschätzung der Berlin-brandenburgischen Landessynode . . . 241
Kritik aus den Kirchen an der US-amerikanischen Flüchtlingspolitik . . . 242
Päpstliche Mahnung an die Franziskaner . . . 293
EKD-Statistik über das kirchliche Leben . . . 293
Erzbischof Stylianos zum Stand des katholisch-orthodoxen Dialogs . . . 293–294
Einigung im Streit um die katholischen Schulen Maltas 294
Der Papst im Veneto . . . 339
Eduard Lohse bei Johannes Paul II. . . . 339
Kontroverse um eine Rede des ZdK-Präsidenten Hans Maier . . . 339–340
Schweizer verwerfen Volksinitiative „Recht auf Leben" 340
Französische Bischöfe bereiten die Sondersynode in Rom vor . . . 340
Chinesischer Bischof äußert sich über die Lage der Katholiken in seinem Lande . . . 340–341
Wieder ein Schulgebetsurteil in den USA . . . 241
Gemeinsames Wort von Bischofskonferenz und EKD zur konfessionsverschiedenen Ehe . . . 388
Vatikanisches Dokument zur Darstellung des Judentums in Predigt und Katechese . . . 388
Erfahrungsaustausch beim „Europäischen Kolloquium der Pfarreien" in Tarragona . . . 388–389
Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund bestimmt seine Position in der ökumenischen Bewegung . . . 389
Welt-Pfingst-Konferenz in Zürich . . . 389–390
Die Methodius-Feiern in Jugoslawien . . . 390
Die Internationale Theologenkommission über Menschenwürde und Menschenrechte . . . 440
Kritiker der Befreiungstheologie melden sich zu Wort . 440
Die evangelischen Kirchen in der DDR zum 10. Jahrestag der Unterzeichnung der KSZE-Schlußakte . . . 440–441
Auseinandersetzung um das Ökumene-Verständnis der Brüdergemeinschaft von Taizé . . . 441
Sowjetischer Geheimbericht über die Lage der Kirchen in Litauen . . . 441
UN-Weltfrauen-Konferenz in Nairobi . . . 441–442
Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD verlangen schnelles Handeln gegen die Arbeitslosigkeit . . 489
Ökumenische Fragen auf der Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes . . . 489
Evangelisch-katholisches Wort „Der Sonntag muß geschützt werden" . . . 489–490
Ein ökologisches Manifest der christlichen Kirchen der Schweiz . . . 490
Kardinal Hamer ermahnt amerikanische Ordensleute in der Abtreibungsfrage . . . 490
Synode der ukrainischen Bischöfe im Vatikan . . . 536
Studientag der Deutschen Bischofskonferenz zur extra-korporalen Befruchtung . . . 536–537
Kirchenleitungsbericht zur Situation der evangelischen Kirche in der DDR . . . 537
Die Schweizer Bischöfe verabschieden Ordnung für Lehrprüfungsverfahren . . . 537
Französische Untersuchung zur Situation der Priester . 537–538
Eine Erklärung aus dem Zentralkomitee zu den Akademikern in der Kirche . . . 584
Zwischenbericht über die Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen aus den EKD-Kirchen . . . 584–585
Positive Konzilsbilanz der österreichischen Bischöfe . 585
Die amerikanischen Bischöfe beraten den zweiten Entwurf ihres Wirtschaftshirtenbriefes . . . 585
Ein Hirtenschreiben mexikanischer Bischöfe „an die Reichen" . . . 585–586

Bücher

Eilert Herms: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirche . . . 49
Commission Biblique Pontificale: Bible et Christologie 49– 50
Hartmut von Hentig: Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die Neuen Medien . . . 50
Dietmar Mieth: Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe . . . 50
Peter Neuner: Kleines Handbuch der Ökumene . . . 98
Franz Büchner: Der Mensch in der Sicht moderner Medizin . . . 98
Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.): Handbuch der Marienkunde . . . 194
Adolf Exeler: Jungen Menschen leben helfen. Die alten und die neuen Werte . . . 194
Annemarie Fenzl (Hg.), Photos: Evelyn Tambour: Kardinal König . . . 242
Franz Furger: Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen . . . 294
Heinrich Fries: Fundamentaltheologie . . . 341–342
Christian Duquoc: Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique . . . 342
Franz-Josef Nocke: Wort und Geste. Zum Verständnis der Sakramente . . . 390
Michael Böhnke/Hanspeter Heinz (Hg.): Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning . . . 442
Elmar Klinger/Rolf Zerfaß: Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils . . . 442
Hans Maier: Schriften zu Kirche und Gesellschaft. Band 1: Katholizismus und Demokratie, Band II: Staat – Kirche – Bildung, Band III: Religion und Moderne Gesellschaft . . . 538
Rainer Beck/Rainer Volp/Gisela Schmirber (Hg.): Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute . . . 538
Theodor Schneider: Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses . . . 586
Jerzy Holzer: „Solidarität". Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen . . . 586

Zeitschriften

51 99 147 195 243 295
342 391 443 491 539 587

Notizen

52 100 148 196 244 296
344 392 444 492 540 588

Sachregister

A

Abendmahl
–, EKD-Altkatholiken 344
–, Ökumene 539
Aberglaube 235 ff.
– und Religion 337 477
Abrüstung 7 187 ff. 414 ff.
–, Dominikaner in Frankreich 52
–, deutscher Protestantismus 109 192 f. 325 f. 548
–, Päpstliche Akademie der Wissenschaften 148
–, Rüstung und Wirtschaft 359
Abtreibung siehe Schwangerschaftsabbruch
Adveniat
–, Priesterausbildung 17
Akademiker 584
Aktion Sühnezeichen 7
Alte Menschen 577
Altes Testament 50 275 ff.
–, Tod 79
–, Freiheit 295
– und Neues Testament 468 f.
–, Natur 490
– und Märchen 491
–, Geschichtsbild 577
Altkatholische Kirche 98 344
Altorientalische Kirchen 349
Amnesty International 406
Amt, kirchliches 205 247
– und Ökumene 10 f. 13 49 52 98 259 f. 305 321 f. 500 520 571
–, Lima-Erklärungen 11 215 452 f. 584
–, neue Ämter 17 556
–, Veramtlichung 19
–, L. Boff 56 202
–, Schillebeeckx 56 130 ff.
–, Johannes Paul II. 108
–, katholische Diskussion 130 ff. 520 522
– für die Frau 232 340
– und Laien 248 255 f. 340
–, Zölibat 448
Anglikanische Kirche 11 215 220 500
–, Frauenordination 12 f. 219
–, Dialog mit katholischer Kirche 13 154 161 196 220 296 318 ff. 423
–, Dialog mit Orthodoxie 13
–, Generalsynode der Church of England 159 ff.
–, anglikanisch-lutherischer Dialog 489
– in Südafrika 512 f.
Anthropologie 42
–, Mann und Frau 61
–, alttestamentliche 79
– und Medizin 98
–, christliche 243
Antisemitismus 468
Apartheid 394 442 512 ff.
Arbeit 3 99 104 205 296 325 556 f.
–, Vorbereitung durch die Schule 26 f.
– Johannes Paul II. 107 f.
– und Kapital 211 f.
–, Recht auf 443
– in den Orden 463
Arbeiterbewegung 455
Arbeiterseelsorge
– in Brasilien 16
– in Chile 434
Arbeitsethos 81 ff.
Arbeitslosigkeit 3 241 327 462 577
– in den USA 9 196 359
– auf Malta 44
– in Spanien 208 ff. 509
– und Marxismus 362
– in Chile 433 f.
–, Aufgabe für Orden 464
–, gemeinsames Wort der Kirchen 489
Arbeitszeit 244 489 f. 577
Armut 343
–, neue 3 151
– in den USA 9
– in Brasilien 16
– in der Dritten Welt 120 ff. 314
– in Spanien 208
–, Gelübde 351 464
–, „anthropolopische Armut“ 477
–, in Mexiko 585
Asylpolitik 184
Atheismus 264 ff. 282 503
– in China 337
– und Sozialismus 367
–, Spanien 508
Atombewaffnung 182
–, Schottische Bischöfe 100
– Frankreichs 139
–, EKD 192 f. 548
Auferweckung 571 586
–, Unsterblichkeit und 79 f.
–, Bischof Jenkins (Durham) 159 f.
Ausländer
– in den Schulen 26
–, Deutsche Bischofskonferenz 5 74 ff. 307
–, Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 5 76 ff. 307
–, EKD 306 ff.
Ausländerpolitik 5 183 ff. 540 306 ff.
Autorität 21
– in der Kirche 318 322 f. 404 454 520
–, Orden 351 491

B

Basisgemeinden s. Basisgemeinschaften
Basisgemeinschaften 172 219 248 380 f. 442 448 479 500 519
– in Lateinamerika 15 131 495
– in Brasilien 16
– in Ungarn 91
– in der Church of England 160
– in Europa 180 f.
–, 5. Gemeindeforum 254 ff.
– auf den Philippinen 380 f. 532 ff.
– in Chile 434
– in Spanien 508
–, Stellenwert der Bibel 542
– in Afrika 556 560 569
– in Taiwan 583
Basisgruppen s. Basisgemeinschaften
Bedürfnis 2 ff. 100
–, religiöses 99 314
Befreiung 469 476
–, ganzheitliche 15
– durch Gott 295

Befreiungstheologie siehe Theologie der Befreiung
Befruchtung, künstliche 35 f. 47 f. 97 241 244 536 587
Behinderte 146
Bekenntnisse
–, Stellenwert in den protestantischen Kirchen 109 f.
Benediktiner, -innen 8 196 462 ff. 491 511 525
Bensberger Kreis
–, Kirchenfinanzierung 301 f.
Bergpredigt 426 f. 469 532
Berufsleben 27
Bevölkerungsentwicklung 129 195 520
Bewegungen, neue religiöse 136 f. 181 285
– und Orden 464
Bibel 443 541 ff.
– und Ökumene 10
–, Verhältnis Mann und Frau 61
– in den Massenmedien 92
– und Verkündigung 109
–, Neuentdeckung 179 541
–, Wort Gottes 195
– und Tiefenpsychologie 275 ff.
–, Anthropologie der 576
–, Altes und Neues Testament 468 f.
–, Rassentrennung 512
Bildung
–, Hauptschule 25 ff.
–, wissenschaftsbestimmte 25
–, Ausländer 78
– und Entwicklungsarbeit 127
–, katholisches Defizit 398 f.
Bindung 4
Biotechnik 5 21 28 ff. 391
Bischof, -samt
–, Kollegialität 60 91 153 404 524
–, Johannes Paul II. 107
–, Amtsdiskussion 130 ff.
–, Bischofsernennungen 146 247 261 f. 404
–, Anglikanische Kirche 159
– und Ökumene 259 f. 322 571
Bischöfe
–, französische 21 52
–, italienische 21
–, mittelamerikanische 52
–, polnische 65 ff.
–, bundesdeutsche 65
–, schottische 100
–, peruanische 108
–, indonesische 438
–, mexikanische 585
Bischöfliches Sekretariat von Zentralamerika (SEDAC) 52
Bischofskommission für Erziehung und Schule
–, Erklärung zur Hauptschule 24 ff.
Bischofskonferenz
–, deutsche, siehe Deutsche Bischofskonferenz
–, US-amerikanische 8 ff. 21 58 182 193 196 244 252 344 358 ff. 471 492 523 551 585
–, brasilianische 15 f. 247 354 476 588
–, französische 47 f. 154 296 340 349 504 524 551 ff.
–, ungarische 89 f. 313 444 511
–, von Sri Lanka 95 244
–, österreichische 148 197 241 585
–, Schweizer 153 340 356 392 524 537 549
–, italienische 181 206 ff. 254 280 392 412
– Nikaraguas 193 252
– El Salvadors 193
–, niederländische 204 524
–, spanische 208 ff. 310 507
–, belgische 229 f. 540
–, englische 296 318 ff. 403 ff. 523
–, chinesische 338
–, philippinische 380 533 f.
–, Rolle der 404
–, chilenische 432 f. 435
–, südafrikanische 514
–, polnische 526 588
–, kenianische 556
– von Zaire 559
–, kanadische 588
–, sudanesische 588
Bischofskonferenzen 502 ff.
–, Rat der Europäischen 75 382 390 404
–, europäische 369
–, Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 455
–, ostafrikanische 553 556 f.
Bischofsrat
–, lateinamerikanischer s. CELAM
Bischofssynode 253
– 1974 17 533
– 1983 46 59
– 1980 46
– 1985 (außerordentliche) 104 f. 130 340 342 349 f. 403 ff. 409 448 493 ff. 498 504 519 522 ff. 526 540 552 585
– 1971 130 173
– 1987 241 244 549 f.
Brauchtum 69 ff. 441 495 557 572
Buddhismus 315 478
– in Sri Lanka 95 f.
–, Religion im Theater 111
– in China 337
– in der Bundesrepublik 492
– in Taiwan 582
Bund der Deutschen katholischen Jugend (BdkJ) 134 ff.
Buße 340
–, Reconciliatio et Paenitentia 46 59 f.
–, Bußsakrament 46 47 390
–, Ordo paenitentiae 60
–, Fastenhirtenbrief Kardinal Höffners 105 f.
–, Schuldbewältigung 117
–, Bußgottesdienst 153
–, Bußschweigen 353
–, Ehe und Familie 452

C

Christentum 1 4
– in Sri Lanka 95
–, Religion im Theater 110 ff.
– im Libanon 147
– und Marxismus 266 363 365
–, nachchristlich 268 f.
– und Islam 352 387 400 488 504 ff. 570
–, Slawenmission 370 ff.
– im Sudan 384
– privat gewordenes 395
–, inkarniertes 401
– in China 405 ff.
– und Judentum 467 ff.
–, seine jüdischen Wurzeln 469 f.
– und Hinduismus 506
– in Afrika 566
– und Drittes Reich 578
Christlich-demokratische Union (CDU)
–, NRW-Wahl 251
–, Entwicklungspolitik 296
–, Ostpolitik 300
– und Kirche 393
–, Abtreibung 397
– und Böll 427
–, Medienpolitik 447
–, Familienpolitik 450
–, „Nicaragua-Report“ 546
–, Evangelischer Arbeitskreis 547 576
–, das „C“ in der Politik 575 ff.
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 230 559
Catechesi tradendae 551
CELAM 17 f. 193 f. 458
–, Studie zu Jugend und Kirche 62 ff.
–, Leonardo Boff 354
–, Theologie der Befreiung 476
Chancengleichheit 24 f.
Charisma
– und Amt 131
Charismatiker 24 54 134 136 167 181 230 395 464 533 535 559 587
Christen für den Sozialismus 230
Christologie 18 442 443
–, Päpstliche Bibelkommission 49

–, deutscher Katechismus 280
Codex Iuris Canonici/1983 105
–, Bußsakrament 46
–, Ökumene 47 349
–, US-Bischöfe 48
–, Laien 312 396
–, Kirchenmodelle 442
–, Basisgemeinde 442
–, katholische Universitäten 444
–, französische Bischöfe 553
Communio 381 442 504 575
Communione e liberazione 181 206f. 251 254 265 412
Cursillos 24 533

D

De iusticia in mundo 173
Demokratie
–, EKD-Denkschrift 547ff. 575
Deutsche Bischofskonferenz 20 196 578
–, Ausländerpolitik 5
–, Sonntag 5f. 489f.
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 66
–, Ausländerpolitik 74ff. 77
–, Hirtenbrief vom August 1945 118f. 579
–, Frühjahrsvollversammlung 157ff.
–, Pastoralreferenten 157ff.
–, „Gerechtigkeit schafft Frieden" 166 170 419
–, Schöpfung 166 303f.
–, Wort zum 8. Mai 221ff. 250
–, Godard-Film 248 256
–, Laien 250 396
–, Erwachsenenkatechismus 279ff. 543
–, Ökumene 289
–, Deutschland – Polen 300 439 526
–, konfessionsverschiedene Ehe 388
–, Frau 431
–, Guinea-Hilfe 488
–, Arbeitslosigkeit 489
–, Herbstvollversammlung 498 536f.
–, Medienpolitik 499f.
–, Stellungnahmen für Bischofssynode 523
Deutsche Kommission Justicia et Pax 296
Deutsche Kommunistische Partei (DKP) 7
Deutscher Caritasverband 5
–, Ausländerarbeit 75
–, Hungerhilfe 125ff. 128f.
Deutscher Evangelischer Kirchentag 100 345 347 542
–, Düsseldorf 1985 100 298 300f. 325ff. 419 492
–, Ausländertagung 183ff.
–, Hamburg 1981 325
–, Frankfurt 1987 329
Deutscher Gewerkschaftsbund 442
Deutscher Katechetenverein 135
Diakonat, ständiger 428ff.
– der Frau 13 392 431 501
– in Lateinamerika 17 429
– in Belgien 232
– in Afrika 382 429
Diakon(e)
–, Lateinamerika 15f.
– in der evangelischen Kirche 344
Diakonie 537
–, Jugendarbeit 134f.
–, Kirche in Gesellschaft 149ff.
– und Diakon 429
–, Glaubensweitergabe 502
Diakonisches Werk 577
Dialog, ökumenischer siehe ökumenischer Dialog
Diözesanräte 19
Dogma
– und Geschichte 202 281
Dogmatik
–, Eschatologie 78ff.
Dominikaner
– zur Abschreckung 52
Dreifaltigkeit siehe Trinität
Drittes Reich 426

–, Kirche und 53 118f. 339 578f.
–, Schuld-Bewältigung 115ff. 197ff. 222 224ff. 250f.
Dritte Welt 150 182f. 314 327 394 548
–, Priesterausbildung 16f.
–, Entwicklungspolitik 101ff.
–, Hungerhilfe 120ff. 128ff.
–, Nichtregierungsorganisationen 125ff.
– und Frankreich 140
–, Wirtschaftssystem 211
–, Basisgemeinden 255
– – Bewegung 256 315
–, Ortskirchen 381
–, Katholikenzahl 458
–, Priesterzahl 459f.
–, Orden 464f.
–, Befreiungstheologie 476ff.
–, Theologie der Dritten Welt 476ff.

E

Ecclesiam suam 264 421
Egregiae virtutis 370
Ehe 20 27 50 247 463 520f.
– und heterologe Insemination 35ff. 587
–, Ansprachen des Papstes 46f. 561
–, Bindungsverhalten 105f.
–, Unauflöslichkeit der 152
–, nichteheliche Lebensgemeinschaften 166 261
–, Päpstlicher Rat für die Familie 265
–, konfessionsverschiedene 289 328 388 449 501
–, Gemeinsame Ökumenische Kommission 305
– bei Ausländern 307
–, afrikanisches Eheverständnis 401 561 566 568
– und Priestertum 448
–, Versöhnung 452
Eherecht 427
Ehescheidung 23
–, in Italien 56
–, Johannes Paul II. 107
–, wiederverheiratet Geschiedene 152 161 261 403 449
– in Belgien 227f.
Eigentum 8
Ekklesiogenese 172 565
Ekklesiologie 11
–, reformatorische 49 110
–, Vatikanum II 55 96 130 280 282 342 411 518 556 563
–, Schillebeeckx 56
–, Johannes Paul II. 59 108
–, Guardini 144
–, Ökumene 147 318 343 454 571
–, Boff 176 202 245f.
–, Communio 243
–, deutscher Katechismus 282
–, Basisgemeinde 381 442 535
Emanzipation 24f.
–, Eheverständnis 50
Empfängnisverhütung 46 444 520
–, Königsteiner Erklärung 501
Entmythologisierung 51
Entwicklungshilfe 562
–, Hungerhilfe 120ff. 128ff.
– als Glaubenszeugnis 149
Entwicklungsländer siehe Dritte Welt
Entwicklungspolitik 101ff. 296
– der USA 9
–, Hungerhilfe 120ff. 128ff.
–, Nichtregierungsorganisationen 125ff.
–, Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung 492
Episkopalkirche 244
Erbsünde 281 574
Erfahrung
–, religiöse 99 207 543
–, religiöse, und Ethik 167f.
–, menschliche Grunderfahrungen 521
Erlösung 172ff. 476 574
– und Erinnerung 271
–, Sabbat 474
Erneuerung

–, Spiritualität der 515 f.
Ersatz-Mütter 97
Erstes Vatikanisches Konzil 520
Erwachsenenbildung 500
–, Geschichte von Glaube und Kirche 55
– und Bibel 542
Erzählung 243
Erziehung 3 20 f. 247
–, Hauptschule 24 ff.
– oder Sozialisation 40
–, religiöse 560
Eschatologie 299
–, Dogmatikertagung 78 ff.
–, Glaubenskongregation 78
–, Ewiges Leben 147
–, Verlust des Endzeitlichen 267
–, Alter und Neuer Bund 469
Ethik 294
–, Wirtschafts- 9 210 ff.
–, Bio- und Gentechnologie 21 31 ff.
–, evangelisch verantwortete 109
–, Wiederkehr des Ethischen 165
–, Sexualethik 166 170 289 427 501 519
–, Umwelt- 167 303 f.
–, ethische Dimension des Glaubens 194
–, pränatale Diagnostik 243
–, Reproduktionstechnik 244
–, deutscher Katechismus 282
– und Ökumene 288 ff.
– und Ästhetik 343
– der Mitverantwortung 389
–, Strebensethik 491
– und Glaube 528 ff.
Ethos
– und Soziologie 42
Eucharistie 237 287 295 391
–, Ökumene 6 47 98 259 261 318 320 f. 345 388 390 441 443
–, Lima-Erklärungen 11 215 452 f. 584
– und Priestermangel 18
–, Vorsteher der 56
– und Priestertum 130 132
–, deutscher Katechismus 280
–, Familie und 401
– und Pesach 469
Eucharistischer Kongreß
–, Argentiniens 46
–, Weltkongreß Nairobi 400 f.
Euthanasie 47 f. 98 288 294 529
–, Johannes Paul II. 107
Evangelii nuntiandi 73 174 177 265 380 f. 404
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 408 578
–, Sonntag 5 f. 100 489
–, „Was gilt in der Kirche?“ 109 f.
–, Friedensdenkschrift von 1981 109 187 325 419
–, Stuttgarter Schuldbekenntnis 119 225 578
–, Ostdenkschrift von 1965 119 526 540
–, Friedensdiskussion 192 f.
–, Wort zum 8. Mai 224 ff. 250
–, Ökumene 289 346
–, kirchliche Statistik 293
–, Präses der Synode 296
–, Schöpfung 303 f.
–, Synode 304 ff.
–, Lohse trifft Johannes Paul II. 306 339
–, Ausländerrecht 306 ff.
–, Pfarrerüberfüllung 344
–, konfessionsverschiedene Ehe 388
–, Friedenskonzil 392
–, Arbeitslosigkeit 489
–, Zukunft der Kirche 492
–, Synode in Trier 544 f. 547 ff. 584
–, Ratsvorsitzender 544 f.
–, Demokratie-Denkschrift 547 ff. 575
–, Lima-Erklärungen 584
Evangelisierung
–, Lateinamerika 15 107 ff.
–, Ungarn 91
–, Gesetz der Inkarnation 181
–, Johannes Paul II. 263
– in der Bundesrepublik 347
–, Slawenmission 376
– in Asien 455
– in Europa 502
–, Spanien 507 ff.
–, englische Bischöfe 523
–, Basisgemeinschaften 533
Evangelium 11 27
Exegese
–, historisch-kritische 54 f. 275 ff. 541 ff.
Ewiges Leben 147

F

Familie 4 50 151 288
–, Geborgenheit in der 3
–, Erziehungsauftrag 20
– und Schule 27
– und extrakorporale Befruchtung 37
–, Charta der Familienrechte 75
–, Ausländerpolitik 74 ff. 76 ff.
– und Sonntag 104
–, Situation in Venezuela 107
–, religiöse Sozialisation 135
–, Päpstlicher Rat für die Familie 265
–, Familienplanung 344
– und Eucharistie 401
–, Glaubensweitergabe 449 495 502 542
–, Hauskirche 452
–, Krise der 503
–, Familienpastoral 569
–, Benachteiligung 577
Familienbund der Deutschen Katholiken 450
Familienpolitik 20 157
Feier 27 104 207 256 564
Feminitische Theologie 60 f. 205 256 327 350
–, Bibelauslegung 542
Film
–, Thema Film 50
–, Fellini: „E la nave va“ 86 ff.
–, Godard: „Maria und Joseph“ 248 256
Firmung 553
Flüchtlingspolitik
– in den USA 242
Focolarini 24 136 181 230 232 464 559
Fortschritt 35
– und Erlösung/Heil 173
–, Fortschrittsgläubigkeit 478
Franziskaner 464 511
– in der Tschechoslowakei 57
–, Fall Boff 245 ff. 353
–, Generalkapitel 247 293 344 351 355
Frau 325 426
–, Ordination der 12 f. 61 f. 501 538
–, Diakonat der 13 392 431 501
– und Kirche 60 ff. 205 256 261 ff. 340 344 404 431 448 521 523 550
–, Emanzipation 261 395
–, Weltfrauenkonferenz 441 f.
– in den Orden 466 491
–, Ökumenisches Forum christlicher Frauen 492
–, Benachteiligung der 577
Frauenbewegung 183 443 455 492
Freckenhorster Kreis 200
Freiheit 3 40 170
– und Sünde 175
– im AT 295
– im Marxismus 443
–, im Konzil gewonnene 520
Freikirchen 98
Freimaurer 161
Freizeit 2 ff. 20 104
–, Schule und 27
–, Arbeit und 82
–, Aufgabe von Orden 464
– und Sonntag 544
Frieden 118 205 273 288 296 325 ff.
–, US-Bischöfe 21 182 252 358 394

–, Französische Bischöfe 52
–, Französische Dominikaner 52
– und Entwicklung 101
–, EKD 109 187 192 f. 306 419
–, deutsche Bischöfe 166 170 187 419
–, Friedensethik 170 576
–, spanische Bischöfe 209 510
–, Friedenskonzil 300 f. 326 392 489 492
–, Bundeswehr 414 ff.
Friedensarbeit, kirchliche
–, Tschechoslowakei 57
Friedensbewegung 7 73 117 183 189 256 268 315 395 397 443
– und Bundeswehr 414 ff.
Friedensdiskussion
– in der DDR 344
– im Protestantismus 350 547
– in den USA 492
Frömmigkeit 54 240 346 427
–, pfingstliche 390
Fundamentalismus 248 f. 404 587
– im Islam 491
Fundamentaltheologie
–, Heinrich Fries 341 f.
–, Nachfolge 491

G

Geborgenheit 3 f.
Geburtenkontrolle 61 227
Geheimnis
–, Kirche als 454 518
Gemeinde(n) 19 f. 205
–, neue Gemeindeformen 54 254 ff.
–, evangelisches Verständnis 110
– und Amt 130 ff. 431 f.
–, neues Verständnis von 136
–, Kontrastgesellschaft 168
– und Befreiungstheologie 171 246
– und Medien 446
– und Verbände 521
–, priesterlose 522
–, Integrierte Gemeinde 588
Gemeindeberatung 391
Gemeinsame katholisch-lutherische Kommission 259 f. 500
Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung 492
Gemeinsame ökumenische Kommission 5 305 388 545
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 496 515 517
–, ausländische Arbeitnehmer 74 76
–, Jugendarbeit 134 f.
–, Sexualität 166
–, eine neue Synode? 250
–, Laien-Verkündigung 396
–, ständiger Diakonat 428 430 f.
–, und Rottenburger Diözesansynode 449
Gemeinwohl 394 560 562 585 588
– und Gentechnologie 35
–, Subsidiarität 149
– und Option für die Armen 359
Gentechnologie 21 28 ff. 31 ff. 35 169 288 327
Gerechtigkeit 9 361 577
Geschichte 2 42 99
–, theologischer Begriff von 51
–, Geschichtsflucht 53 ff.
–, Verhältnis zur 117 170 198
– und Dogma 202
– gegen Bedeutung 279
Gesellschaft
–, nachindustrielle 2
– in der Soziologie 39 ff.
Gesetz
– im Neuen Testament 233 ff.
Gewalt 21
Gewaltlosigkeit 268
Gewerkschaften
–, ÖTV und Kirche 202 f.
–, christliche 231
– in Frankreich 482 ff.
–, „Solidarnšč“ 586
Gewissen 40 490 547
Glaube 496
– und Religion 99 317 427
– und Politik 174 f. 538 576
– und Volksfrömmigkeit 235 ff.
– und Ökumene 259
– und Wissen 267
– und Kultur 268 503
– und Kunst 314
–, Weitergabe des Glaubens 449 495 f. 499 501 f. 521
–, Gesellschaftlicher Kontext 327 329 ff.
–, Geschichtlichkeit 342
–, seine vernünftige Verantwortung 343 503
–, Glaubensgeheimnis 496
– und Ethik 528 ff.
Glaubensbekenntnis
–, nizäno-konstantinopolitanisches 51 375 453
– und Katechese 99
– und Ökumene 571
–, apostolisches 586
Glaubensvermittlung 250 346 449
– im Religionsunterricht 27 99
–, Jugendpastoral 134
–, persönlicher Glaube – Glaube der Kirche 195
–, deutscher Katechismus 283 543
– und Medien 446
– und Bibel 543
Gleichheit 4
Gnade 172 280 305 496 574
Görres-Gesellschaft 22
Gott
–, Schöpfer 8 472 ff.
–, Gotteserfahrung 99
–, Gottesverständnis 257 f. 327
–, deutscher Katechismus 280
–, Geheimnis Gottes 286
–, Gottesverhältnis 329 ff.
–, Personsein 343
– im Märchen 491
–, Gottesfrage 537
–, seine Unveränderbarkeit 587
Gottesdienst 55
–, ökumenischer 6 305 339 345 449
– als Fest 564
Gottesdienstbesuch 293 399 503 516 524
Grundrechte 548
Grünen, Die 4 7 114 141 427
–, Wehrdienstverweigerung 100
–, Abtreibung 444

H

Hauskirche 442
Heil 172 ff. 299 469 476
–, Heils- und Weltdienst 499
Heilige 287 425 f. 496 571
Heiliger Geist 280 389 473 586 587
Heiliger Stuhl
–, Priesterausbildung 16
–, Konkordat mit Italien 56 f.
–, Staatsvertrag mit dem Saarland 148
–, Unbeschuhte Karmelitinnen 155
–, Kurienreform 221 265
– und ÖRK 343
– und Franziskaner 353
– und Ost-Timor 438
–, Medienpolitik 492
–, Einheitsdienst 560
Heilige Schrift siehe Bibel
Herrenmahl siehe Eucharistie
Hilfswerke
–, Hungerhilfe 102 f. 125 ff. 128 ff.
–, Kirche in Gesellschaft 149 ff.
Himmel 473
Hinduismus 315 478 505
– in Sri Lanka 95
– und Christentum 506

Hoffnung 167
–, Europa/Lateinamerika 179
Homosexualität 160 261
Humanae vitae 46 107 166 169 231 344 422 516
Hunger
–, Hungerhilfe 120 ff. 125 ff. 128 ff.

I

Individualismus 99 195
Initiative Kirche von unten 7 255 353
Inkarnation 9 159 168 207 258 443 571
– und Evangelisierung 181 268
Inkulturation 249
–, Lateinamerika 16
–, Mitteleuropa 72
– von Orden 352 f. 566
–, Slawenmission 376 f. 409
–, Afrika 401 561 565 f.
–, Ordensgemeisnchaften 464 f.
–, Theologie der 477 565 f.
– auf den Philippinen 535
– in Taiwan 583
Innerlichkeit 316
Institution 21
Integralismus 530
Integrierte Gemeinde 588
Interkommunion 286 294 305 539
Internationale katholische Filmorganisation (OCIC) 258
Internationale Theologenkommission 50
–, Dokument über priesterlichen Dienst von 1970 133
–, „Zum Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil" (1977) 173 480
–, Menschenwürde und Menschenrechte 440
In-vitro-Fertilisation 34 ff.
Irrationalismus 395
Islam 163 297 315 491
– in Ägypten 98
–, Religion im Theater 110 f.
– im Libanon 147
– in Belgien 226
– in China 337
–, Christentum und 352 387 400 504 ff. 570
– im Sudan 384 f.
–, Papst in Marokko 400 f.
– in Ost-Timor 437
– in Guinea 488
– in Afrika 557 562

J

Jesuiten 52 351 392 435 466 525
–, Arrupe-Nachfolge 155 248
–, La Civiltà Cattolica 392
Jesus Christus 6
–, Selbstentäußerung 9
–, sein Verkündigungsauftrag 10
– und Autorität 21
–, biblische Christologie 50
–, Gottheit Jesu 159 586
– und das Gesetz 233
– und die Öffentlichkeit 243
–, der Jude Jesus 469
– in islamischer Sicht 505
Juden(-tum) 425
–, Religion im Theater 110 ff.
– und Drittes Reich 116 198 ff. 223 271 f.
– in den Niederlanden 205
– in Belgien 226
–, jüdisch-christlicher Dialog 233 325 588
–, Marc Chagall 238 ff.
– in Deutschland 274 545 f.
– in Frankreich 361
–, vatikanische Erklärung 388 467 ff.
–, und christlich-islamisches Gespräch 506
–, in Lateinamerika 588
Jugend
–, CELAM-Studien 62 ff.
–, Johannes Paul II. 241 262
– und Religion 277
–, Konzil der Jugend 284
– und Kirche 404
–, kirchliche 452
Jugendarbeit, kirchliche 522
– in Brasilien 16
– in der Bundesrepublik 134 ff. 499 f. 500
–, neue Formen 151
– in der Sowjetunion 441
–, Aufgabe von Orden 464
–, Glaubensweitergabe 502
Jugendarbeitslosigkeit 3
–, Lateinamerika 63
Jugendbewegung 142 220
Jugendpastoral
–, Lateinamerika 64
–, Bundesrepublik 134 498 f.
–, Schweiz 356
Jugendsekte(-n) 112 587
Jungfrauengeburt 159 257 f. 278 f. 281 586

K

Kapitalismus 8 f. 64
– in Europa und Lateinamerika 178
–, US-Wirtschaftshirtenbrief 359
–, Frankreichs Kommunisten 360 ff.
Kapuziner 353
Kardinäle
–, Konsistorium 25. 5. 85 253 f. 588
–, Konsistorium 2. 2. 83 254
–, Kardinalsversammlung 497 f. 525
Karmeliter 353
Karmelitinnen, Unbeschuhte 155 248 466 f.
Katechese 240 522
–, Buß- 46 59
–, Kardinal Ratzingers 99 154 283 350
–, Sakramentenkatechese 134 f.
– in Frankreich 154 f. 340
– in der Westschweiz 356 f.
–, Juden und Judentum 388 467 ff.
–, Familienkatechese 449
–, Erwachsenenkatechese 449
–, Glaubensweitergabe 502
–, Evangelisierung 510
–, Inhalt und Erfahrung 524
– und Bibel 543 564
Katechismus 247
– in Frankreich 154 f. 193 551 f.
– in der Bundesrepublik 157 169
–, Re-Evangelisierung 180
–, deutscher Katechismus 279 ff. 302 543 588
–, italienischer Katechismus 280
– in Spanien 310
Katholikentag 18 134 149 347
– in München 1984 47 449 525
– Aachen 1986 47 449 f.
– Düsseldorf 1982 325 449
– Berlin 1980 449
Katholische Aktion 19 231
Katholische Erwachsenenbildung 21
Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 100
Katholische Junge Gemeinde (KJG) 134 f. 498
Katholische Landvolkbewegung 19
Katholische Nachrichtenagentur 6
Katholische Presse 6 f.
Katholisches Büro 20
Katholische Soziallehre 8 ff. 18 20 63 211 ff. 228
–, Ausländerpolitik 75
– und Theologie der Befreiung 108 146 172 174 f.
– und Marxismus 176
–, US-Bischöfe 244 358 ff. 585
–, Glaube und Ethik 530
– in Afrika 560 570
Katholizismus
– in den USA 10 359

– in Deutschland 18 ff. 119 135
– und Protestantismus 22
– in Polen 53
– und Staat 298 538
– in China 338 340
–, Ökumene 345
–, Bildung 398 f. 538
– in Italien 411 ff.
–, Heinrich Böll 425 ff.
– und Medien 447
– und Orden 463
–, Weltkatholizismus 496
– in Spanien 509
– und Gesellschaft 517 538
– und Bibel 542
– und Kunst 545
– in der Schweiz 551 578
– und Drittes Reich 579
– in Taiwan 581 ff.
Kenosis 9
Kernenergie 35
Kirche
– und Amt 10 f. 130 448
– und Welt 22 206 290 494 496
– und Katholizismus 23
–, Geschichtlichkeit der 55
–, Fall Boff 56 176
– als Sakrament der Versöhnung 59
– als Entwicklungsagentur 103
– und Drittes Reich 118 ff. 578 f.
–, Apostolizität 132
– und Gesellschaft 149 ff. 393 ff.
– als Kontrastgesellschaft 168
– und die Armen 172
– und Politik 174 f. 207 393 ff. 550 f.
– in Europa / in Lateinamerika 178
– und Judentum 205 467
– und Jugend 241
– und Sozialdemokratie 244
– Kirchengemeinschaft 259 f.
– und Marxismus 267 f.
– und Kunst 291 538
– und Theologie 295
– und Staat 297 ff. 301 f. 393 402 ff.
–, Finanzierung der 301 f.
–, basisdemokratisches Verständnis 302
– und Tradition 318
–, Afrikanisierung 340
–, Universalität 375 f.
– als Familie 382
– als Sakrament der Welt 388 454 518 571
–, Selbstbestimmungsrecht 402 f.
– des Volkes 440
– und Medien 445 ff. 492 499 f.
– als Mysterium 454 518
– als Communio 504
–, missionierende 519
– als Volk Gottes 563
– bei Luther 572 f.
– und Akademiker 584
Kirchengeschichte 578 ff.
–, Kirchen im Dritten Reich 118 f.
Kirchenpresse 6 f.
Kirchenrecht, neues s. Codex Iuris Canonici
Kirchensteuer 157 366
–, Bensberger Kreis 301 f.
Kirche-Staat-Beziehungen
– in der Bundesrepublik 23 297 ff. 301 f. 305 f. 402 f. 579
– in Italien 56 297 299 412
– in der Tschechoslowakei 57
– in Ungarn 88 ff. 364 ff.
– in der Sowjetunion 100
– in Polen 106
– in der DDR 146
– in Spanien 297 299
– in Großbritannien 324
– in Chile 433
– in Guinea 487
– auf den Philippinen 535
– in Kenia 556
Klerus
–, politische Ämter 492
– und Laien 494
Koinonia 318 320 404
Kollegialität 60 91 153 404 524
Kolping 19
Kommission für die authentische Interpretation des Codex 253
Kommission für die Beziehungen zum Judentum 205
–, „Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum ..." 388 467 ff.
Kommunikation 4 294
Kommunismus 22 64 443
– in Frankreich 360 ff.
Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) 296 399 440 443
–, Treffen in Madrid 44
Kongregation für das katholische Bildungswesen 16
–, Dokument über die katholischen Universitäten 444
Kongregation für den Gottesdienst 253 f.
–, tridentinische Messe 148
Kongregation für den Klerus 49 253
–, Dekret „Quidam episcopi" 57
–, Katechismus 280 350
–, Laienpredigt 396
–, Klerikerstand und politische Ämter 492
–, Kurienreform 497
Kongregation für die Bischöfe 253 492 508
Kongregation für die Evangelisierung der Völker 196 253 492 523 588
–, Kurienreform 497
Kongregation für die Glaubenslehre 241 253
–, anglikanisch-katholischer Dialog 13 154 318 423
–, Fall Boff 56 176 201 f. 220 245 ff. 353 ff. 476
–, Instruktion zur Theologie der Befreiung 59 108 147 201 440 444 476 ff.
–, Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie 78 80 f.
–, Papst Johannes Paul II. 96
–, Amtsdiskussion 130 ff.
–, Sacerdotium ministeriale 132
–, Schweizer Bischöfe 153
–, Katechese in Frankreich 154 551
–, Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität (1975) 166
–, „Christ among us" 196
– und Einheitssekretariat 221
–, Konvertiten aus Episkopalkirche 244
–, Kurienreform 269 497
–, deutscher Katechismus 280
–, Kardinal Ratzinger 340 349 444
–, Zweites Dokument zur Theologie der Befreiung 354
–, Inter insignores 431
Kongregation für die Orden und Säkularinstitute 253 256 492
–, US-Ordensleute 57 f. 490
–, Unbeschuhte Karmelitinnen 155
–, Fall Boff 245 ff. 353 ff.
–, Franziskaner 293 344 351 ff.
Kongregation für die Ostkirchen 253 588
–, Kurienreform 497
Kongregation für die Sekramente 253 f.
–, Schweizer Bischöfe 153
Konsumismus 107 182 395 440 585
Konzil
–, Friedenskonzil 300 f. 326 489 492
–, Vatikanum II siehe Zweites Vatikanisches Konzil
–, Vatikanum I siehe Erstes Vatikanisches Konzil
–, afrikanisches 567
Koptische Kirche 97 f. 254
Krankensalbung
– und Ökumene 47 296
– und Diakone 431
Krankheit 48
Kreuz 478 571
Kultur 23
–, asketische 4
– und Religion 265 490 505 568
– und Glaube 268 503
–, konfessionelle 298
–, slawische 376
Kunst 22

– und Ritual 111
–, Marc Chagall 238 ff.
–, Literaturwettbewerb 290 ff.
– und Glaube 314
–, die Wahrheit der 343
–, Kirche und 538
–, Fassbinder 545
Kurienreform 221 265 269 497 f. 525

L

Laborem exercens 108 146 211
Laie(n)
–, Stellung in der Kirche 18 f. 250 381 388 404 447 516
– in Ungarn 91 312
–, Amtsdiskussion 130 ff. 256 340 382
– im pastoralen Dienst 157 ff. 431
– in Hongkong 192
–, Bischofssynode 1987 241 244 248 549
– im Sudan 386
– in Italien 411
– der Laien 524 550
– in der Schweiz 549 ff.
– in Zaire 556 563
Laienapostolat 19 492
Laienpredigt 396 449 553
Laisierungen 13 404 448 523
Laizismus 107
Landpastoral
– in Brasilien 16
Landwirtschaft 9
– in Polen 64 ff.
Leben
–, Ehrfurcht vor dem 38 f. 303 444
–, Meditation über das 257
–, Bedrohung 314
–, Verfügung über das eigene 529
Lebenshilfe 6 27
Lebensqualität 3
Lebensstil 490
–, Orden 491
Lehramt, kirchliches 21 523
– und Ökumene 49 289
– in den evangelischen Kirchen 110
– und Moralverkündigung 165 f.
Lehrprüfungsverfahren
– in der Schweiz 392 537
Leiblichkeit 172
–, Ansprachen des Papstes 46 166
Leiden 478
– an der Kirche 516
Leistung 326 491
–, Schulische 25 ff.
Leuenberger Konkordie 10 f. 289
Liberalismus 22
– in Frankreich 361
– und Menschenrechte 440
– in der Bundesrepublik 539
Liebe 269
– und extrakorporale Befruchtung 37
–, Ehe 50
–, Geheimnis der 257
–, Gott ist die 343
Lima-Erklärungen 11 195 215 327 f. 346 349 408 452 ff. 484
Literatur 22
–, Thema Ehe 50
–, Wettbewerb 290
–, Kurt Marti 314 ff.
–, Heinrich Böll 424 ff.
Liturgie 256 317
– und Brauchtum 72 ff.
–, Jugendpastoral 134
–, Liturgische Bewegung 144
–, byzantinische 376
– und Diakon 429
–, Juden und Christen 471
–, Glaubensweitergabe 502
–, Evangelisierung 510
–, Afrika 564
Liturgiereform 73 495 517 f. 523 f. 564
Lutheraner 10 220 296 339
–, katholisch-lutherischer Dialog 13 259 f. 423 500 571 f.
–, Schöpfungsglaube 304
–, Taizé 441
– in den USA 500
– in Südafrika 513 f.
Lutherischer Weltbund 11 100 148 260
–, VII. Vollversammlung 369 489
–, katholisch-lutherischer Dialog 443
–, Exekutivkomitee 489

M

Märchen 491
Maria
–, Godard-Film 256 ff.
Marienkunde 194
Mariologie 260 281 324
Marriage-Encounter 230 232
Marxismus 8 41 f.
– auf Malta 44
– in Lateinamerika 63
– und Theologie der Befreiung 147 176 246 440 444 478 f.
– und Religion 244 268
–, Christentum und 266 f. 363 365 369
–, China 334 ff.
–, Frankreich 360 ff.
– und Menschenrechte 443
Massenmedien
–, elektronische 20
–, Neue Medien 50 168 288 445 f.
–, Fernsehen und kirchliche Erfahrungswelt 51
– und Brauchtum 69
–, Pessimismus der 84 f.
–, Religion in den 92
–, Werbung 100
–, Medienethik 170
–, Kirche und 445 ff. 499 f. 540
Materialismus 4
–, Lateinamerika 63
Medellín 15 394 476
Medienpolitik
–, kirchliche 447 499 f.
–, vatikanische 492
Meditation 24
Medizin 98 288 391
Meinungsfreiheit, innerkirchliche 403
Menschenrechte 27 174 441 456
– für Ausländer 75
– in der Sowjetunion 189 399
–, KSZE 296 399
– im Sudan 387
– in Chile 432
– in Ost-Timor 437 ff.
–, Internationale Theologenkommission 440
– und Marxismus 443
– in Guinea 487
– in Guatemala 540
– in Nikaragua 546
– in Taiwan 583
Militärseelsorge 157 416
„Misereor" 407
–, Hungerhilfe 120 ff. 128
–, Entwicklungsarbeit 125 ff.
–, Fastenaktion 1985 157
„Missio" 16 488
Mission 1
–, US-Bischöfe 48
–, Slawenmission 370 ff.
–, Weltmissionskonferenz 408 f. 420
– und Orden 464
– in Islam und Christentum 505
–, Afrika 560 f.
Mitbestimmung 3 f. 482
– in der Kirche 550
Modernismus 339

Mönchstum
–, westliches–östliches 465
Moral
–, Krise der 21 397 f. 404
–, kirchliche Morallehre 105 165 ff.
–, autonome 170 289
–, Generationenbruch 203
– und Ökumene 288 ff.
–, Ökologische 304
–, öffentliche 381
Moraltheologie
–, Gentechnologie 31 ff.
–, extrakorporale Befruchtung 34 ff.
–, Hungerhilfe 128
–, Auer-Interview 165 ff.
–, Gesetz 235
–, Glaube und Ethik 528 ff.
Muslime
– in den Schulen 26
Mystik 171 195 317 f. 327 427
–, Kabbalistische 111
Mythos 195

N

Nachfolge 55 581
–, bei Guardini 143
– in Orden 462
–, fundamentaltheologische Bedeutung 491
Nachrüstung 7 414
Nächstenliebe 521 577
–, Juden und Christen 469
Narrativität 240 243
Nation 42
Nationalsozialismus 295 395
–, Brauchtum 70 73
–, Bewältigung von Schuld 115 ff. 197 ff. 222 f. 224 ff. 250 f. 270 ff. 578 f.
–, Kirche im Dritten Reich 118 f. 578 f.
–, Österreich 296
–, Frankreich 361
– und Judentum 388 545
NATO 7 43 140 274 416 ff.
Natur 2
– und Soziologie 42
–, Mensch und 303
–, Schöpfungslehre 472 ff.
– im Alten Testament 490
Naturrecht 18
Neue Medien 50 168 288
–, Kirche und 445 ff. 540
Neues Testament
–, Christologie(n) 50
–, Petrus 52
–, Amtsdiskussion 131 f.
–, ewiges Leben im 147
– und Tradition 195
– und Gesetz 233 ff.
–, Öffentlichkeit 243
–, historisch-kritische Exegese 275 ff.
–, Johannes-Evangelium 391
– und Altes Testament 468 f.
–, Juden im NT 470 f.
Normen 42 167
– und Offenbarung 531

O

Offenbarung 496
– und Ökumene 49
– und Geschichte 277 342
–, Altes und Neues Testament 468 f.
–, Aufklärung und 539
–, Grunddifferenz 572 f.
Öffentlichkeit
–, Jesus und die 243
–, Kirche und 445 ff.
– -sauftrag der Kirche 449
–, Recht auf Information 492
Ökologie 327 576
– und Entwicklungsarbeit 129
– und Wirtschaft 211 f.
–, ökologische Schöpfungslehre 472 ff.
–, ökologisches Manifest in der Schweiz 490
Ökologiebewegung 183 256 268 315 395 443
Ökumene 98 205 213 ff. 247 315 318 516
– in der Bundesrepublik 5 f. 259 f. 304 f. 339 345 ff. 388
–, ökumenischer Gottesdienst 6 305 339 345 449
–, „Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung" 10
–, Leuenberger Konkordie 10 f. 289
–, Frauenordination 12 62
– in China 52
– in Ägypten 98
– in Großbritannien 148
–, „Einheit vor uns" 259 f. 500 571
–, Grunddifferenzen 260 570 ff. 584
–, deutscher Katechismus 281 588
–, Taizé 283 ff. 441
– und Ethik 288 ff.
–, konfessionsverschiedene Ehe 289 328 388 449
–, Gegenseitige Verwerfungen 289
– in der Schweiz 389
– in Afrika 562
–, „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" 571 f.
Ökumenische Bewegung 6 10 f. 98 195 214 ff. 349 374 409
–, Konzil 301 516 539
– in der Schweiz 389
–, englische Bischöfe 404
–, Visser 't Hooft 419 ff.
–, Lutheraner 489
Ökumenischer Dialog 11 59
–, Lima-Erklärungen 11 195 215 327 f. 346 349 408 452 ff. 584
–, katholisch-anglikanischer 13 47 154 161 196 220 296 318 ff. 423
–, anglikanisch-orthodoxer 13
–, katholisch-lutherischer 13 259 f. 443 489 500 571 f.
–, methodistisch-katholischer 52
–, Schweizer Bischöfe 153
–, Rahner-Fries-Thesen 153 f. 294 346
–, katholisch-orthodoxer 216 f. 293 f. 344 349 370 420 540
–, Gemeinsame Ökumenische Kommission EKD – DBK 304 f. 388
–, evangelisch-katholischer 328 545
–, katholische Kirche – ÖRK 343
–, evangelisch-altkatholischer 344
–, lutherisch-anglikanischer 489
Ökumenischer Rat der Kirchen 98 148 215 286 f. 318 343 455
–, Papstbesuch 47
–, Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" 51 215 219 349 408 452 ff.
–, Potter in China 52
–, Vancouver 1983 215 301 328 409 454 545
–, Nairobi 1975 217
–, Uppsala 1968 301 422
–, Lima-Erklärungen 327 f. 408 452 ff.
–, Lima-Liturgie 328 456
–, Friedenskonzil 301 392
–, Visser 't Hooft 392 419 ff.
–, Zentralausschuß 407 ff. 454
–, Eugene Carson Blake 444
– und Asiatische Christliche Konferenz 456
–, Ökumenisches Forum christlicher Frauen 492
–, christlich-islamisches Gespräch 505
–, Bischofssynode 525
Ökumenisches Direktorium 349
Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA) 567
Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) 476 ff.
Ökumenismus
–, Zur katholischen Konzeption des 49 147 213 ff. 539
–, Taizé 441
Opfer 573
Option für die Armen 62 f. 96 261 340 442
–, Lateinamerika 8 ff. 15 171 181 f. 211 f. 352 f. 440
–, USA 359

–, Instruktion der Glaubenskongregation 479
–, Spanien 509
–, Mexiko 585
Opus Dei 24 52 54 155 181 206 266 410 559
Orden, Ordensleute 351 462ff. 500
–, Ordensnachwuchs 15 460f. 462f.
– in den USA 58 248 463 491 524
– in Ungarn 93 366 369 510f.
– in Sri Lanka 96
–, soziale 149ff.
– und Rom 155 248
–, alternatives Ethos 168
– in Belgien 232
–, Johannes Paul II. 262 293
–, Taizé 283ff.
–, Ordenspriester 458ff.
–, Interview Wolf 462ff.
–, Ordensaustritte 463 520
– in Frankreich 552
Orthodoxe Kirche(n) 216
–, Syrisch-orthodoxe Kirche 47 216 455
–, polnisch-orthodoxe Tradition 111
–, russisch-orthodoxe Kirche 148 201 217 249
–, griechisch-orthodoxe Kirche 293f.
–, serbisch-orthodoxe Kirche 344
– in Lateinamerika 408
Orthodoxie 11 286 376
–, Dialog mit Anglikanischer Kirche 13
–, Katholisch-orthodoxer Dialog 47 201 216f. 344 349 370 420
– in Belgien 226
– Methodiusfeiern 390
–, Paul VI. – Patriarch Athenagoras 420
Orthopraxie 15
Ortskirche(n) 105 207 341 380ff. 466
Ostpolitik, Vatikanische 89 201

P

Pacem in terris 266
Pädagogik 24
–, Neue Medien 50
Papst, Papstamt 520
– und Ökumene 260 287 296 323 421 423 571
Papst Johannes XXIII. 201 249 285 287 351 375 420
–, Pacem in terris 266
–, Einheitssekretariat 348f.
–, Konzil 518 552
Papst Johannes Paul I. 339
Papst Johannes Paul II. 9 45
–, Besuch in der Bundesrepublik 6 53 75 134 304 339 467 538
–, Mittelamerika-Reise 1983 18 62
–, Reconciliatio et paenitentia 46 59f.
–, Ehe, Sexualität, Leiblichkeit 46f.
– Ökumene 47 214ff. 259 294
–, Besuch beim Weltkirchenrat 47
–, Besuch in der Schweiz 47 75 153 263 356f. 409
–, Besuch in Frankreich 53 269
–, in Korea 53
– in der Dominikanischen Republik 54
–, Besuch in Österreich 54
–, Lateinamerikareise 1983 58
–, Dives in misericordia 59
–, Redemptor hominis 59
–, Jugend 62
– und Ungarn 89
– zur Rolle der Glaubenskongregation 96
–, außerordentliche Bischofssynode 104f. 130 244 493 522
–, Lateinamerikareise 1985 104 107ff. 146 148
–, Laborem exercens 108 146
–, Bischofsernennungen 146 247 261f. 404
–, Treffen mit Schweizer Bischöfen 153
– und Orden 155 293 351f.
–, Attentat 13. 5. 81 161
–, Puebla 174
– und Kuba 194
–, Besuch in den Niederlanden 196 204f. 226 260ff.
– und Polen 201
– und italienische Kirche 206f. 339 392
–, Besuch in Kanada 214
–, Besuch in Belgien 226 260ff.
–, Jugend 241
–, Libanon-Botschaft 244
–, Godard-Film 248
– und R. Reagan 252
– und Unierte 254
–, Besuch in Luxemburg 260ff.
–, Sekretariat für die Nichtglaubenden 264
–, erste Polenreise 266
–, Lohse bei 306 339
–, Spanienbesuch 310
–, Besuch in Großbritannien 319 423
–, Ökumene 319
–, Friedenspriester (CSSR) 344 348
–, „Havorum apostoli" 348 370ff.
–, „Egregiae virtutis" 370
–, Wanderung 392
–, dritte Afrikareise 400ff. 505 519 558f.
–, Ehelosigkeit 448
– in Liechtenstein 451f.
–, Kirche und Judentum 467f. 471
–, Medienpolitik 492
–, Kurienreform 497
–, Lutheraner 500
–, Besuch auf den Philippinen 1981 533
–, Ukrainische Kirche 536
–, „Catechesi tradendae" 551
–, Frankreichreise 1986 553
Papst Leo XIII. 370f.
Päpstliche Akademie der Wissenschaften 148
Päpstliche Bibelkommission
– De Sacra Scriptura et Christologia 49
Päpstliche Kommission Justicia et pax 265 355 439 523 588
Päpstliche Medienkommission 52 58 254
Päpstlicher Rat für außerordentliche Angelegenheiten 497
Päpstlicher Rat für die Familie 254 265
Päpstlicher Rat für die Kultur 253 264f. 268
Päpstlicher Rat für die Laien 241 497 588
Päpstlicher Rat für öffentliche Angelegenheiten 52
Päpstliches Bußgericht 253
Papst Paul VI. 206 249 386 412 516 588
–, zu Frauenordination 13 431
–, Humanae vitae 46 166 344
–, Evangelii nuntiandi 73 265 380
– und Ungarn 89
–, Ostpolitik 201 528
–, Ökumene 214 216 254 318 422f.
–, Ecclesiam suam 264 421
–, Regimini Ecclesiae universae 265
–, Atheismus 266
–, Vatikanum II 269
–, Benedikt 370
–, Treffen mit Patriarch Athenagoras 420
–, Populorum progressio 422
–, Kurienreform 497
–, Bischofssynode 522
–, Ukrainische Kirche 536
Papst Pius V. 148
Papst Pius X. 339
Papst Pius XI. 147 176 231
Papst Pius XII. 35 168 183 199 205 220 231 244 299 421
Papstreisen 53 153 446
Pastoralassistent(en), -referent(en) 61 157ff.
–, Johannes Paul II. 262
– in der Schweiz 356ff.
–, Laienpredigt 396
– und Diakone 430f.
Pastoralräte 492
Pastoraltheologie
–, Frau und Kirche 61f.
Pax Christi 7 196 230 353 492 526 588
Pazifismus 141
Person
– in der Soziologie 39ff.
Pfarrgemeinde 380f. 388f. 394 500
–, Akademiker 584
Pfarrgemeinderäte 19 386
Pfingstbewegung 389f.

Philosophie 42
–, Michel Foucault 539
Pluralismus
–, innerkirchlicher 96 350
–, Ungarn 369
Politik 3f.
– und Religion 8 227
– und Glaube 174 538 576
– Politisierung von Kirche 350 440
– und Kirche 550f.
Politikwissenschaften 2
Populismus 443
Populorum progressio 422
Predigt 317
– über ethische Fragen 169
–, Juden und Judentum 388 467ff.
– und Bibel 543 564
Presbyterianer
– in Taiwan 584
Priester
–, Laisierungen 13 404 448 523
–, Priesterausbildung 16f. 62 153 444
–, viri probati 17 130 340 344 382 449 538
–, Beichtvater 46
– und politische Ämter 52 100 130 344 444 492
–, Amtsdiskussion 130ff. 540
–, Zölibat 130 431 448 501
– und Laien 158 389
–, verheiratete 261 448
– und Laientheologen 357
–, Priesterzahl 458ff.
–, Seminaristenzahl 460f.
–, Umfrage in Frankreich 537f.
– in Afrika 559
Priesterbruderschaft St. Pius X. 148
Priesternachwuchs (Priestermangel) 130 133 460f. 516
–, Lateinamerika 13ff. 107
–, Asien 14f.
–, Afrika 14f. 559 567f.
–, Europa 14f.
–, Nordamerika 14f.
–, Ungarn 91 311 367 510
– in Sri Lanka 96
– in der Bundesrepublik 137
– in Belgien 231
– in China 340
– in Guinea 487
– in Frankreich 552
Priestertum
–, allgemeines 11 130ff. 396 518 571
–, Zulassung der Frau 12f. 449 501 538
Primat, universeller 318 322ff. 421 423
– und Episkopat 494
Pro Oriente 242 293 540
Protestantische Kirchen
– in der Bundesrepublik 52 109f. 119 296 304ff. 325ff. 350 544f. 547ff.
– in der DDR 52 146 241 250 326 440 537
– in China 52 338
– in Ungarn 92
–, Abschreckung 109
– in Belgien 226
– in der Schweiz 389
– in Ost-Timor 439
– in Taiwan 583
Protestantismus 286
–, Taizé 283ff. 441
–, Kirche–Staat 298 305f.
– und deutsche Identität 328
–, Lutherjahr 339
–, Ökumene 345ff.
–, Bildungsdifferenz zu Katholiken 398f.
– in Lateinamerika 408
–, Friedensdiskussion 419
– und Medien 447
–, Schöpfungstheologie 473
–, Theologie der Befreiung 479
–, Bibel 541f.
–, deutscher 544
– und Demokratie 547ff.
– in der Schweiz 578
– und Drittes Reich 578ff.
Prozeßtheologie 475
Psychologie 42 275ff.
Publizistik 6
–, katholische 23
Puebla 15ff. 62 73 174 178 394 585

Q

Quadragesimo anno 176

R

Randgruppen 3
Rassismus 118 442
– in Frankreich 193 296
– in den USA 344
– in Südafrika 512ff.
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCGE) 75 382 390 404
–, 6. Bischofssymposium 502ff.
Rechtfertigung 10 233 260 281 305
–, Grunddifferenz 571ff.
Rechtsstaat 4 548
Reconciliatio et Paenitentia 46 59f.
Reduktionismus 391
Reformation 6 10f.
Reformierte 10f.
–, Abschreckung 109
– in den Niederlanden 205
–, Friedenskonzil 392
–, Visser 't Hooft 419ff.
– in Südafrika 512
Reformierter Weltbund 11 512
Regimini Ecclesiae universae 265
Reich Gottes 167 172 234 408 454
–, Juden und Christen 469
Religion
– und Politik 8 227
– und Soziologie 42 330
–, Volksreligion 72f. 99 235ff.
–, Neue Religiosität 99 134 277 314
– und Glaube 99 317 427
– im Theater 110ff.
– und Marxismus 244 267 368
– und Kultur 265 316 490 505 568
–, Zukunft der 267
–, Frankfurter Buchmesse 1982 291
–, anonyme Religiosität 292
– und Gesellschaft 329ff.
– in den USA 341
–, Rückgang religiöser Praxis 503
–, Privatisierung und Individualisierung 503
– in Afrika 558 568
Religionen 315 388
Religionsfreiheit 297
– in Ungarn 90ff.
– in Hongkong 192
–, Konferenz im Weißen Haus 252
– in den USA 341
– in der Sowjetunion 399
–, Vatikanum II 421 468
Religionsunterricht 27 134 522
–, Geschichte von Glauben und Kirche 55
– in Italien 56 413
– in Ungarn 90f.
– in der Bundesrepublik 99 344
–, Juden und Judentum 388 467
– in der Sowjetunion 441
–, Glaubensweitergabe 502
– und Bibel 542
Religiosität
–, asiatische 477
–, Säkularisierung 587
Restauration 245ff. 340 349

Retortentechnologie 34 ff.
Revolution
–, Stille 3

S

Sabbat 474
Sakralisierung 474
Sakrament(e) 11 55 237 390 496
– und Ökumene 47 259 305 390 500 573
–, Kirche als Sakrament 46 59 388 518 571
–, Buße 59 553
–, Katechese 99 134 f.
– und Volksfrömmigkeit 236 f.
Säkularisierung 195 268 f. 474
– in Italien 57 206 f. 413
–, Frau und Kirche 61
– in Ungarn 91
–, Europa/Lateinamerika 178
– in Spanien 210 308 508
– in Belgien 227
– und Evangelisierung 263 502 ff.
– in der Bundesrepublik 346 545
– in Afrika 557
– und das Religiöse 587
Säkularismus 46 268 578
Salesianer 525
Schöpfung 8 288 325 ff. 496 576 585
–, deutsche Bischöfe 166
– und Evolution 280
–, EKD und Bischofskonferenz 303 f.
–, ökologisches Manifest in der Schweiz 490
Schöpfungslehre 472 ff. 529
Schuld
–, Bewältigung von 115 ff. 197 ff. 221 ff. 224 ff. 271
Schule 20 151
–, Hauptschule 24 ff.
–, Computer in der 50
–, religiöse Sozialisation 135
–, Schulleben 587
Schulen, kirchliche
– in Frankreich 43 97
– in Spanien 43 209 309
– auf Malta 43 ff. 294
–, Bundesarbeitsgericht 152
– von Orden 464
– in Guinea 486 f.
– in Ungarn 510 f.
– in Afrika 560 567
Schwangerschaftsabbruch 23 35 36 f. 168 244 288 294 298 393
–, ZdK 47
– in Italien 56 393
– in den USA 57 f. 359 490
– in der Bundesrepublik 98 202 394 396 f. 402 f. 537
–, Johannes Paul II. 107
– in Österreich 148 241 394
– in Spanien 209 308 ff. 394
– in Belgien 227 f.
– in der Schweiz 340
– in Liechtenstein 452
– in Taiwan 583
SECAM (Gesamtafrikanisches Bischofssymposium) 553 557 563 567
Seele 79 ff.
Seelsorge
–, „pastoral de Conjunto" 434
–, pastorale Mitarbeiter 522
Sekretariat für die Einheit der Christen 196 253 266 343 409 494 525
–, Vollversammlung 47
–, Interview Duprey 213 ff.
–, katholisch-lutherischer Dialog 260 443
–, 25jähriges Jubiläum 348 f.
–, Judentum 388
– und Weltkirchenrat
–, Ökumenisches Forum christlicher Frauen 492
–, Kurienreform 497
Sekretariat für die Nichtchristen 253 497
Sekretariat für die Nichtglaubenden 242 253 264 f. 497
Sekten 24 134 220 587
–, Amerika 52 316 408 569
–, Afrika 555 562 568 f.
Selbstverwirklichung 3 f. 99 167 211 491
Seligsprechung 401
Sexismus 48 344
Sexualethik 166 170 289 427 501 519 530
Sexualität 36 41 241 258
–, Johannes Paul II. 46 f. 263
–, Bindungsverhalten 105
–, Glaubenskongregation 166
–, Einstellungswandel 203
Sicherheitspolitik 416 f.
Sinnfrage 4 27 111 314
Sittlichkeit 42
Slavorum apostoli 348 370 ff. 409
Solidarität 8 170 228 577
–, Hungerhilfe 128
–, Ethos universaler 194
–, Arbeitsumverteilung 489
–, „Zweite Solidarität" 560 562 565 f.
Sonntag 244
–, Gemeinsame Ökumenische Kommission 5 f. 305
–, TV-Werbung am 100 104 540
–, Kirchen 489 f. 544
–, Sport am 544
Sozialarbeit
– in den Pfarrgemeinden 151
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 7 251 296 300 306 427
–, Wehrdienstverweigerung 100
–, US-Wirtschaftshirtenbrief 196
Sozialethik
–, Öffentlichkeit 243
Sozialgesetzgebung 20
Sozialismus 22
– in Ungarn 92 367
–, in Frankreich 480 ff. 539
Sozialpolitik 9 577
–, Spanische Bischöfe 210
Sozialstaat 99 150 577
Soziologie 2
–, Elternschaft und Familie 37
–, Friedrich H. Tenbruck 39 ff.
–, Gottesverhältnis 329 ff.
Spiritualität 207 232
–, priesterliche 131
– der Laientheologen 158
– und Ethik 167
– der Orden 464 f. 565
– der Erneuerung 515 f.
– der Laien 524 550
Sport 27 104
Staat 4 42
– und Kirche 297 ff. 324 f.
–, Kirchenfinanzierung 301 f.
–, protestantische Auffassung 548
Staatssekretariat 497
Sterbehilfe siehe Euthanasie
Subsidiarität
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 68
–, Kirche in Gesellschaft 149 ff.
– in der Kirche 150 523
Suizid 343 529
Sünde 493 521
–, personale und soziale 46 59 108 172 175 f.
– und Vernunft 167
Synkretismus 314 f.
Synode
–, Diözesansynode Limoges 344
–, Diözesansynode Rottenburg 448 f. 496 501 f.

T

Taizé 97 136 232 283 ff.
– und Lutheraner 441
–, Attraktivität von Klöstern 463

Taoismus 582
Taufe 259
–, Lima-Erklärungen 11 215 452 f. 584
– von Erwachsenen 461 567 f.
Technik 21
–, Allmacht der 47 f.
–, Informationstechnik 548
Theater
–, Religion im 110 ff.
–, Fassbinder 545 f.
Theodizee 51
Theologie
–, lateinamerikanische 8
–, Aufklärungs- 51
– und Geschichte 51
–, Geschichte von Glaube und Kirche 55
– und Volksfrömmigkeit 70
–, Eschatologie 78 ff.
–, ökumenische 98
–, Verhältnis zur Kirche 110
–, als eulogisches Handeln 147
– des Volkes 173
–, evangelische 195
– als Wissenschaft 275 ff.
– und Kirche 295
–, Fernstudium in Ungarn 311 ff.
–, Fundamentaltheologie 341 f.
–, trinitarische 442
–, Schöpfungslehre 472 ff.
–, natürliche 472
–, europäische 480
–, politische 498
–, Schwarze 512
–, afrikanische 560 565 569
Theologie der Befreiung 62 f. 241 316 340
– und Ämter 17
– Instruktion der Glaubenskongregation 59 108 147 201 368 476
– unter polnischen Bedingungen 64
– und Volksfrömmigkeit 73
–, Papst Johannes Paul II. 107 f. 146 148
–, peruanische Bischöfe 108
– und Ethik 167 211
–, Bischof Kamphaus 171 ff.
–, Clodovis Boff 177 ff.
–, Leonardo Boff 245 ff. 296 353 ff. 409
–, Brasilien 296 353 ff.
–, Emilio Castro, ÖRK 408 f.
–, Erklärung von Los Andes 440
–, Bischof Cserháti 444
– in Afrika und Asien 476 ff.
– in Südafrika 512
– auf den Philippinen 535
– und afrikanische Theologie 560 565
– der Inkulturation 565 f.
Tod 48
–, Eschatologie 78 ff.
–, Leben nach Tod 315 f.
Todesstrafe 359
Toleranz
–, Religion im Theater 110 f.
– im Islam 400
–, Demokratie 547
Tradition 42 54
– und Ökumene 10
– und Brauchtum 72 495
– -skulturen 102 f.
– und Kirche 318
– und Inkulturation 465 566
Traditionalismus
– und Volksfrömmigkeit 73
Transzendenz 111
Tridentinum 74 147
Tridentinische Messe 148
Trinität 280 343
–, trinitarische Theologie 442

U

Ukrainische Kirche 201 244 254 536
Umwelt 21 241 296 490 583
–, technisierte 2
–, deutsche Bischöfe 166
–, Umweltethik 167 169
–, EKD – DBK 303 f.
–, EKD 306 548
–, Schöpfungslehre 472 ff.
UNESCO
–, Papstrede 266
Unfehlbarkeit 520
– und Ökumene 52 323
Unierte Ostkirchen 10 201 244 254 311 376
Universität, katholische 444
Unsterblichkeit 79 f.
Utopie 99

V

Verantwortung 40
–, gesellschaftspolitische 19 535 548 576
–, Schulkultur 27
– in der Kirche 350 404
– in säkularen Lebensfelder 510 520
– des Menschen vor Gott 577
Verbände, katholische 517
–, Verbandskatholizismus 19 f. 134
–, Ausländerarbeit 75
–, Jugendverbände 135 498 f. 533 576
–, Kirche in Gesellschaft 149 ff.
– in Italien 207
– in Belgien 231
– und Gemeinden 521
– in der Schweiz 551
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 540 588
–, Schöpfungsglaube 304
–, Taizé 441
Verkirchlichung 18 f.
Verkündigung 23 f. 55 240 429
–, missionarische 1
– und Brauchtum 71
–, evangelisches Verständnis 109 f.
–, Jugendpastoral 134 499
–, Judentum 388
–, Beteiligung von Laien 396 449
– in den Medien 446
–, Glaubensweitergabe 502
– und Bibel 541 ff.
– und staatsbürgerliche Rechte
Vernunft
– Flucht vor 167
Versöhnung 46 59 f. 223 272
– Ehe und Familie 452
Vertreibung 223 273 300 439 526 ff.
Volk 42 235 ff. 352
–, Kirche des Volkes 440
Volk Gottes 19 55 130 172 282 295 447 498 530 563 584
Volksfrömmigkeit 235 ff. 264 442 493 503
–, Interview Heim 69 ff.
–, und Befreiungstheologie 171 246
– auf den Philippinen 535
Volkskirche
–, Zentralamerika 52
– und Basiskirche 256
– und Protestantismus 350 545
– und Freiwilligkeitskirche 579

W

Wahrheit 111
Wahrhaftigkeit
–, Schulkultur 27
Wallfahrt 449 f.
Wehrdienstverweigerung 100

– in der DDR 344
– in der Bundesrepublik 350 415 418 547 588
Weihesakrament 13
Welt
–, Kirche und 22 206 290 454 494 496
–, Weltverantwortung 55 149 167 206 209 241 248 576
– -auftrag der Kirche 449
– und Gott 473
–, Heils- und Weltdienst 499
Weltkirche 496
– in Zahlen 457 ff.
–, Einheit der 480
Werbung 241 588
Werte 1 ff. 194 203 298
–, Grundwerte 303
Wirklichkeit
–, soziale 2
–, wissenschaftliche Erfassung der 27
–, menschliche 41
– und Film 86 ff.
– und Kunst 343
Wirtschaft 2 205 588
– in den USA 8 ff. 361
–, Hirtenbrief der US-Bischöfe 21 182 196 244 252 358 394 492 585
– in Polen 65 f.
–, Hilfswerke 103
–, Orientierung an der 117
–, Wirtschaftsethik 170 210 ff.
–, spanische Bischöfe 210
–, Weltwirtschaft 296 442
–, und Ökologie 303
– in den kommunistischen Ländern 361
–, islamische Wirtschaftsordnung 385
– in Chile 433
– in Frankreich 481 ff.
– in Guinea 486
–, Sonntag 489 f.
– und Kirche 550
Wissenschaften 22 24
–, genetische Grundlagenforschung 28 ff. 31 ff.
Wort Gottes
– und Ökumene 10 f.

Z

Zeitgeschichte, kirchliche 578 ff.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 18 f. 100 442 497 526
–, Ausländerpolitik 5 74 ff. 76 ff. 183 ff.
–, Herbstvollversammlung 1984 28 47
–, Persönlichkeitsrechte von Behinderten 146
–, Frühjahrsvollversammlung 250
–, Neue Gemeinsame Synode 250
–, 8. Mai 250 339 f.
–, Kirche im Dritten Reich 339 f.
–, Katholikentag Aachen 450
–, Kommission „Ehe und Familie“ 450
–, Akademiker im kirchlichen Leben 584
–, Advents- und Weihnachtszeit 588
Zionismus 442
Zölibat 130 431 448 501 517 522 559
Zukunft 99
Zweiter Weltkrieg 115 ff. 157 197 ff. 222 f. 224 ff. 270 ff. 339
–, Nachkriegskatholizismus 427
–, Polen 527
Zweites Vatikanisches Konzil 9 287 375 569
–, Priester 16 f. 130
–, Laien 18 130 312 396 492 516 564
–, Verhältnis zur Welt 22 290
–, Ökumene 47 49 147 154 196 213 374 409 419 421 516 539
–, lumen gentium 96 130 179 213 249 320 f. 342 375 404 495 509 517 f. 523
–, Ekklesiologie 96 130 147 214 243 280
–, außerordentliche Bischofssynode 104 340 349 493 ff. 504 519
–, Gemeindeverständnis 136
–, Bischofsamt 130
–, Orden 155 351 520
–, „sensus fidelium“ 173
–, Gaudium et spes 175 179 265 ff. 404 422 517 f. 523
–, Volk Gottes 180 290 563
–, Liturgiereform 238 495 517 f. 523 f.
–, Nachkonzilszeit 243 444
–, Anthropologie 243
–, Rangordnung der Wahrheiten 249 319 539
–, Kirche – Staat 297 ff.
–, Ad gentes 404
–, Pfarrei 381 495
–, Nostra aetate 388 467 ff. 518 588
–, christliche Parteien 394
–, englische Bischöfe 403 ff.
–, Visser ’t Hooft 421
–, Religionsfreiheit 421 468 470 518
–, Diakonat 428 430
–, kirchliches Amt 430 520
–, Mission 464
–, Dei verbum 470 518 523 539 541
–, Bibel 495 564
–, Interview Lehmann 515 ff.
–, Polen–Deutschland 525

Länder

A

Afghanistan 124 162 f. 362
Ägypten 122 384 f. 387
–, Kopten 97 f.
Afrika 140 394
–, Priesternachwuchs 14 460 f.
–, Bußkatechese 60
–, afrikanisches Verständnis von Tod 81
–, Debatte im Bundestag 101
–, Hungerhilfe 120 ff. 128 ff.
–, Nichtregierungsorganisationen 125 ff.
–, Inkulturation 249 401 464 f. 505 561 564
–, Wirtschaftspolitik 361
–, Ortskirchen 382
–, ständige Diakone 382 429
–, dritter Papstbesuch 400 ff. 519 558 f. 561
–, Katholikenzahl 457 f.
–, Theologie der Befreiung 476 565 f.
–, Christentum – Islam 506 555
–, Reisebericht 553 ff.
–, SECAM 553 557 563 567
–, Basisgemeinschaften 556 560 569
Albanien 254
Algerien 122 124 126 138 457
Amerika
–, Katholikenzahl 458
–, Priesterzahl 459 f.
–, Priesternachwuchs 460 f.
–, Juden und Katholiken 588
Angola 122 124
–, Katholikenzahl 457
Argentinien 211
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Nationaler Eucharistischer Kongreß 46
–, Beagle-Abkommen 52
–, ÖRK-Zentralausschuß 407 ff.
–, Juden 588
Asien
–, Priesternachwuchs 14 460 f.
–, Priesterausbildung 17
–, Bußkatechese 60
–, Hunger 120 ff.
–, Franziskaner 353
–, Asiatische Christliche Konferenz (CCA) 454 ff. 479
–, Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 455
–, Katholikenzahl 457 f.
–, Priesterzahl 459 f.
–, Theologie der Befreiung 476 ff.
–, asiatische Religiosität 477
Äthiopien 124 126 254 384 387 553
–, Hunger 121 f.
Australien 293 438
–, Priesternachwuchs 14
–, Embryobanken 37

B

Bangladesh 101 124 195
Belgien
–, Kirche in 226 ff.
–, Papstbesuch 260 ff.
–, Bischöfe 540
– und Zaire 554 557
Benin 122 506 557
Bolivien 16 18 101 124
Botswana 122
Brasilien 41 101 509
–, Priestermangel 14 ff.
–, Bischofskonferenz 15 247 354 476 588
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Priesterausbildung 16
–, Fall Boff 56 245 ff. 296 353 ff.
–, Hunger 120 f.
–, Armutsgelübde 351
–, Ständige Diakone 428
–, Basisgemeinden 442
–, Juden 588
Bulgarien 254 503
–, Geheimdienste 161 ff.
–, Slawenmission 374 377
–, Orthodoxie 390
Bundesrepublik Deutschland
–, Ausländerpolitik 5 74 f. 76 ff. 183 ff. 216 306 ff. 450 540
–, Friedensdiskussion 7 192 f. 414 ff.
–, Ständiger Diakonat 17 428
–, Gentechnologie 28 ff. 31 ff.
–, Frau und Kirche 61
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 69
–, Arbeitsethos 81 ff.
–, Schwangerschaftsabbruch 98 202 f. 394 396 f. 444 450 537
–, Religionsunterricht 99 344
–, TV-Werbung am Sonntag 100
–, Afrika-Debatte 101
–, Bindungsverhalten 105 f.
–, 8. Mai 1945 115 ff. 197 221 ff. 250 f. 270 ff. 331 578
–, Hungerhilfe 120 ff. 125 ff. 128 ff.
–, Kirchliche Jugendarbeit 134 ff.
– und Frankreich 137 ff.
–, Behinderte 146
–, Kirche in Gesellschaft 149 ff.
–, Abrüstung 187 ff.
–, Kirche und ÖTV 202 f.
–, Neue Gemeinsame Synode? 250
–, NRW – Wahlen 251 450
–, Kardinäle 254
–, Basisgemeinden 254 ff.
–, Gemeinsame Katholisch-Lutherische Kommission 259 f. 500
–, Erwachsenenkatechismus 279 ff. 302 588
– und Polen 300 439
–, Ökumene 304 ff. 345 ff.
–, Nordelbische Kirche 306 350
–, Friedensbewegung 315
–, Evangelischer Kirchentag 325 ff.
–, Katholiken und Protestanten 339 f.
–, Lutherjahr 339 345
–, Extremisten im öffentlichen Dienst 368
–, Laienpredigt 396
–, Weinskandal 397 f.
–, Kirchliches Selbstbestimmungsrecht 402 f.
–, Bundeswehr 414 ff.
–, Heinrich Böll 424 ff.
–, Priesterausbildung 444
–, Kirche und Medien 445 ff.
–, Rottenburger Synode 448 f. 501 f.
–, Katholikentag Aachen 1986 449 f.
–, Entwicklungspolitik 450
–, Medienpolitik 450 540
–, Kirchen zur Arbeitslosigkeit 489

–, Laienapostolat 492
–, Zukunft der Kirche 492
–, Buddhistische Religionsgemeinschaft 492
–, Rüstungsexport 492
–, Herbstvollversammlung der Bischöfe 498 536 f.
–, Sport am Sonntag 544
–, EKD-Synode 544 f. 547 ff.
–, Fassbinder-Stück 545 f.
–, „Nicaragua-Report" 546
–, EKD-Demokratie-Denkschrift 547 ff. 575
–, das „C" in der Politik 575 ff.
–, Integrierte Gemeinde 588
–, Pax Christi 588
Burkina Faso (Obervolta) 122 f. 124 381 506 557 568
Burundi 122 124 296 556

C

Chile 211
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Hirtenbrief von Erzbischof von Santiago de Chile 48 f.
–, Beagle-Abkommen 52
–, Kirche in 432 ff.
China 43 195 243 408 455
–, Anglikanische Kirche 12
–, Familienpolitik 37
–, Besuch von Potter (ÖRK) 52
–, Hongkong 190 ff. 582
–, Kirche in 148 196 338 340 392 405 ff.
–, Religion und Marxismus 244 337 406
–, Inkulturation 249
–, Reformkurs 334 ff. 405 ff.
–, Wirtschaftspolitik 361
–, Besuch von Kardinal Sin (Manila) 405
–, Katholikenzahl 458
– und Taiwan 581 ff.
Costa Rica
–, Klerus und Ordensleute 16

D

DDR 188
–, evangelische Kirche 52 110 224 ff. 241 326 344 392 440 f. 444 537
–, Friedensdiskussion 52 315 326 344
–, Brauchtum 71
–, Deutschland–Frankreich 141
–, Staat–Kirche 146 367 580
–, Geheimdienste im Ostblock 162 ff.
–, 8. Mai 197 224 ff. 250
–, Wehrdienstverweigerung 344
–, Reformierte 392
–, Religionsfreiheit 399
–, Wehrkunde 418
–, Traditionsverlust 444
–, deutsche und polnische Bischöfe 526
Deutschland
–, 8. Mai 115 ff. 197 ff. 270 ff. 545
–, Reichskonkordat 199
–, Nationalsozialismus 295 545
–, Kirche und Staat 298
– und Polen 300 439 525 ff.
Dominikanische Republik 444
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Papstbesuch 1984 54

E

Ekuador 124 211 509
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Indio-Pastoral 18
–, Papstbesuch 107 ff.
Elfenbeinküste 122
–, Papstbesuch 401 f. 558
–, Christentum – Islam 506 557
–, Reisebericht 553 ff.
–, Interview Yago 567 ff.
El Salvador 124 242 254 509
–, Klerus und Ordensleute 16
–, US-Mittelamerikapolitik 193
–, Bischofserklärung 444
–, Menschenrechte 546
Großbritannien 43 81 117 273 554
–, Church of England 12 f. 159 ff. 365 392
–, Ersatz-Mütter 97
–, Ökumene in 148
–, „Warnock-Report" 161
–, Hongkong 190 ff. 582
–, Zum Bericht der anglikanisch-katholischen Kommission 318 ff.
–, Papstbesuch 319 322
–, Kirche und Staat 324 f.
–, „thatcherisme" 391
–, katholische Bischöfe 403 ff. 523
Europa 3
–, Priesternachwuchs 14 460 f.
–, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 75 502 ff.
–, Theologie der Befreiung 177 ff.
–, europäische Kultur 187 f.
–, europäische Bischofskonferenzen 369
–, Benedikt 370
–, Slawenmission 377
–, Katholikenzahl 457 f.
–, Priesterzahl 459
–, Ökumenisches Forum Christlicher Frauen 492
Europäische Gemeinschaft 274
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 66 69
–, Deutschland–Frankreich 138 ff.
–, Wirtschaftspolitik 212

F

Frankreich 117 163 268 486 554
–, Kirchenpresse 7
–, Bischöfe 21 340 551 ff.
–, neue Rechte 43
–, Schulstreit 43 97
–, Bischofserklärung zu künstlicher Befruchtung und Euthanasie 47 f.
–, Aufklärungstheologie 51
–, Friedenserklärung der Bischöfe 52
–, Dominikaner zur Abschreckung 52
–, Papstbesuch 53
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 69
–, Taizé 97 283 ff. 441
–, Lustiger-Interview 100
– und Deutschland 137 ff.
–, Katechesestreit 154 f. 551 f.
–, Ausländerrecht 185
–, Rassismus 193 296
–, Zweiter Weltkrieg 222 224 273
–, Godard: Je vous salue, Manrie 256
–, Appell von Montpellier 340 349
–, Diözesansynode Limoges 344
–, Kommunistische Partei 360 ff. 484
–, Basisgemeinden 442
–, Kritik an Ratzinger 444 524
–, Entstaatlichung 480 ff.
–, vor der Bischofssynode 524 552
–, Priesterumfrage 537 f.
–, Sozialistische Partei 539
–, Marty zum Amtsverständnis 540
–, Orden in 552 f.
–, Parlamentswahlen 1986 553
–, Papstbesuch 1986 553
–, künstliche Befruchtung 587

G

Gabun 122
Gambia 122
Ghana 122 124 506
Griechenland 164 254 272

–, griechisch-orthodoxe Kirche 217 390
Guatemala 124 242
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Menschenrechte 540 546
Guinea 122 124 485 ff.
Guinea-Bissao 122

H

Haiti 124
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Papstbesuch 1983 18 62
Honduras 124
–, Klerus und Ordensleute 16 f.
–, SEDAC-Konferenz 52
Hong Kong 406 455 477
–, Anglikanische Kirche 12
–, Katholische Kirche 190 ff. 407
–, Abkommen Großbritannien – China 190 ff. 582

I

Indien 398
– Tamilen 93 ff.
–, Taizé-Treffen 97
–, Hunger 121 124
–, Inkulturation 249
–, Katholikentag 458
–, Theologie der Befreiung 476 f.
–, christlich-islamisches Gespräch 505 f.
Indonesien 454 f.
–, Ost-Timor 436 ff. 456
–, Katholikenzahl 458
–, Christentum-Islam 506
Irland 308
Israel 81 164
–, jüdisch-israelische Identität 51
– und Deutschland 200 273 f.
–, vatikanische Erklärung 388
Italien 43 ff. 409 ff. 588
–, Kirchenpresse 7
–, Bischöfe 21 392
–, neues Konkordat 56 f. 365 412
–, Ehescheidung 56 393 411
–, Abtreibung 56 393 411
–, Religionsunterricht 56
–, Fall del Rio 58
–, Papstattentat 163 f.
–, Kirche in 182 205 ff. 297 299 365 392 411 ff.
–, Ausländer 186
– und Drittes Reich 197
–, katholischer Nationalkongreß 205 ff. 299 411 496 507
–, Regionalwahlen 251
–, Godard-Film 256 f.
–, Katechismus 280 414
–, Mafia 392 414
–, Ständige Diakone 428
–, Fall Baget-Bozzo 444

J

Japan 139 268 465 582
–, Arbeitsethos 81 85
–, Inkulturation 249
–, Katholikenzahl 458
–, Theologie der Befreiung 479
Jemen, Demokratische VR 124
Jemen, Arabische Republik 124
Jugoslawien 162 164 418 482
–, katholisch-orthodoxer Dialog 344
–, Wirtschaftspolitik 361
–, Methodius-Feiern 390
–, Kroatien 394

K

Kambodscha 124 457
Kamerun 122 557
–, Papstbesuch 400 ff.
Kanada 253 296
–, Anglikanische Kirche 12
–, Ukrainische Kirche 536
–, Kardinal Roy 588
Kenia 122 124
–, Anglikanische Kirche 12 555
–, Franziskaner 352
–, Papstbesuch 400 ff. 561
–, Eucharistischer Weltkongreß 400 ff. 556 561 f.
–, Weltfrauenkonferenz 441 f.
–, Reisebericht 553 ff.
Kolumbien 16
Kongo 122 124
Korea 43 101 394
–, Papstbesuch 53
–, Asiatische Christliche Konferenz 454 ff.
–, Katholikenzahl 458
– und China 582
Kuba 361
–, Priestermangel 14
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Geheimdienste im Ostblock 162
–, Kirche in 193 f.

L

Laos 124 457
Lateinamerika 325 394 433
–, Theologie 8
–, Priesternachwuchs 13 ff. 109 460 f.
–, Priesterausbildung 16 f.
–, Ständiger Diakonat 17 429
–, Indio-Pastoral 18 109 249
–, Papstbesuch 1983 58
–, CELAM 17 f. 62 ff. 354
–, Puebla 15 ff. 62 73
–, Option für die Armen 8 ff. 15 171 181 f. 211 f. 352 f.
–, Volksfrömmigkeit 73 238
–, Papstreise 1985 104 107 ff. 148
–, Hunger 120 f.
–, Basisgemeinden 131 495
–, Befreiungstheologie 171 ff. 177 ff. 316 440 476 565
–, Wirtschaft und Ethik 210 ff.
–, Verschuldung 211
–, Kirche als Freiheitsraum 268
–, Funktion von Dichtung 317
–, Armutsgelübde 351
–, Fall Boff 353 ff. 476
–, Ortskirche 382
–, Protestantismus 408
–, Orthodoxie 408
–, Sekten 408
–, Erklärung von Los Andes 440
–, Katholikenzahl 458
–, Menschenrechte 546
–, Juden in 588
Lesotho 122
Libanon 124 147 163 f. 244
–, christlich-islamisches Gespräch 506
Liberia 122 487 506
Libyen 43 122 384 387
Liechtenstein 365
–, Papstbesuch 451 f.
Luxemburg
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 69
–, Papstbesuch 204 260 ff.

M

Macao 406
Madagaskar 122
Malawi 122 124 553
–, Franziskaner 352
Malaysia 458
Mali 122 124 487 506
Malta
–, Schulstreit 43 ff. 294

Marokko 122
–, Papstbesuch 400 f. 506
–, Katholikenzahl 457
Mauretanien 122 124
Mauretanien 457
Mauritius 122
Mexiko 211 509
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Bischofswort „an die Reichen" 585 f.
Mittelamerika
–, Aufruf von elf Bischöfen 52
–, US-Bischöfe 193
–, ÖRK-Zentralausschuß 408
Monaco 365
Mosambik 124
–, Hunger 121 f. 126

N

Namibia 122
Nepal 124
Neuseeland
–, Anglikanische Kirche 12
Niederlande
– Interkonfessioneller Friedensrat (IKV) 7
–, Embryobanken 37
–, neuer Nuntius 52
–, Fall Schillebeeckx 56
–, Bischofsernennungen 146 204 247
–, Papstbesuch 196 204 f. 226 f. 260 ff.
–, Sondersynode von 1980 264
–, Sicherheitspolitik 417
–, Visser 't Hooft 419 ff.
–, Stellungnahme zur Bischofssynode 524
Niger 122 457 506
Nigeria 122 124 253 400 554 568
–, Katholikenzahl 457
–, Christentum–Islam 506
Nicaragua 124 254
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Priester in der Regierung 52 100
–, US-Mittelamerikapolitik 193 252
–, „Nicaragua-Report" 546
Nordamerika
–, Priesternachwuchs 14 460 f.
–, Katholikentag 458
–, Priesterzahl 459
Norwegen 148

O

Österreich 196 242 451
–, neuer Nuntius 52
–, Papstbesuch 54
–, Frau und Kirche 60 ff.
–, Donaukraftwerke Hainburg 112 ff.
–, Liturgische Bewegung 144
–, Bischofskonferenz 148 197 241 585
–, Abtreibung 148 394
– und Drittes Reich 197 296
–, Sozialdemokraten 244
–, Basisgemeinden 255
–, Literaturwettbewerb 290 ff.
–, 40 Jahre II. Republik 296
–, „Pastoralismus" 393
–, Vatikanum II 585
Osteuropa 394
–, Geheimdienste 161 ff.
–, Marxismus 268
–, soziale Gerechtigkeit 361
Ozeanien
–, Priesternachwuchs 14
–, Katholikenzahl 458
–, Priesterzahl 459
–, Seminaristenzahl 460

P

Pakistan 506
Panama 16
Papua-Neuguinea 124
Paraguay 16 18 211
Peru 124 211 f.
–, Priestermangel 14
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Papstbesuch 107 ff. 146
–, Bischöfe zur Theologie der Befreiung 108
Philippinen 101 253 394 405 f. 455 465
–, Katholikenzahl 458
–, Theologie der Befreiung 476 f. 479
–, Basisgemeinschaften 532 ff.
Polen 198 254 394
–, Katholizismus 53
–, Landwirtschaftsfond 64 ff.
–, Papstbesuch 1983 66
–, Volksfrömmigkeit 73
–, Priestermord 106 161 164 201
–, EKD-Ostdenkschrift 119 526 540
–, Geheimdienste im Ostblock 161 ff.
–, Johannes Paul II. 201
–, Zweiter Weltkrieg 222 224 270 272 f.
– und Deutschland 300 439 525 ff.
–, Slawenmission 377
–, Menschenrechte 432
–, Bischofskonferenz 526 588
–, „Solidarność" 586
Portugal
–, Ost-Timor 436 ff.

R

Ruanda 122 124 556
Rumänien 254

S

Sambia 122 124 553
Saudi-Arabien 506 555
Schottland
–, Bischöfe zu Atomwaffen 100
Schweden 231
–, extrakorporale Befruchtung 35 f.
–, Arbeitsethos 81 ff.
–, Lutheraner 220 514
–, Kirche–Staat 365
Schweiz
–, Papstbesuch 47 153 263 356 ff.
–, Frau und Kirche 61
–, Brauchtum 69 ff.
–, Religion im Theater 110 ff.
–, Bischöfe treffen Papst 153
–, ohne Kardinal 254
–, Laientheologen 356 ff.
–, 5. Gemeindeforum 254 ff.
–, „Recht auf Leben" 340
–, evangelische Kirchen 389
–, Ökumene 389
–, Lehrprüfungsverfahren 392 537
–, ständige Diakone 430
–, Papst in Liechtenstein 451 f.
–, ökologisches Manifest
–, Stellungnahmen z. Bischofssynode 524
–, „Synode 72" 537 550
–, Laien i. kirchl. Räten 549 ff.
–, Pastoralforum 549
Senegal 101 122
–, Christentum-Islam 505 f. 562
Seychellen 553
Sierra Leone 122 487 506
Simbabwe 122 124
Singapur 582
Skandinavien 3 254
Somalia 457

–, Hunger 121 f.
Sowjetunion 41 197 f. 274 399
–, Litauen 48 394 441 503
– und Heiliger Stuhl 88
–, Rat für Angelegenheiten der Religionen 100
–, Kirche in Lettland 100 503
– und Frankreich 140
–, Abrüstung 148 187 ff.
–, Russisch-Orthodoxe Kirche 148 201 217 249
–, Geheimdienste im Ostblock 161 ff.
–, Haltung zu Johannes Paul II. 201
–, Ukrainisch-katholische Kirche 201 244 254 536
–, Zweiter Weltkrieg 224 270 272 f.
– und Frankreichs Kommunisten 361 ff.
–, Slawenmission 377
– und Nikaragua 546
Spanien
–, Kolonialreich 14
–, Schulstreit 43
–, Unbeschuhte Karmelitinnen 155
–, Ausländer 186
–, Bischöfe 208 ff.
–, Kirche–Staat 297 299
–, Abtreibungsgesetz 308 ff. 394
–, Papstbesuch 310
–, Pastoralkongreß 496 507 ff.
Sri Lanka 93 ff. 244
–, Theologie der Befreiung 476 f.
Südafrika, Republik 122 325 394 400 f.
–, Rolle der christlichen Kirchen 512 ff.
Südamerika 122
–, Katholikenzahl 458
–, Priesterzahl 459 f.
–, Seminaristenzahl 460 f.
Sudan 101 122 124 383 ff. 553
–, Christentum–Islam 506
–, Brief der Bischöfe 588
Swasiland 122
Syrien 216

T

Taiwan 407 455 458
–, Theologie der Befreiung 476 479
–, Katholizismus 581 ff.
Tansania 101 122 124 553 561 588
–, Franziskaner 352
–, Katholikenzahl 457
Thailand 458
Tibet 465
Togo 122 f. 124
–, Papstbesuch 401 f.
Trinidad-Tobago 107
Tschad 122 124 457
Tschechoslowakei 362 503
–, Briefwechsel Husák – Tomášek 57
–, „Pacem in terris" (Friedenspriester) 57 344
–, Geheimdienste im Ostblock 161 ff.
–, Klostergründung 196
–, Methodiusfeiern 348 390
–, Slawenmission 377
Tunesien 122
Türkei 163 f. 418

U

Uganda 12 122 124 384 388 457 553 556
Ungarn 277
–, Kirche in 88 ff.
–, Geheimdienste im Ostblock 162 f.
–, Theologisches Fernstudium 311 ff.
–, Wirtschaftspolitik 361
–, Kirche–Staat 364 ff.
–, Slawenmission 377
–, Jesuiten 392
–, Religionsfreiheit 399
–, Theologie der Befreiung 444
–, Ordensschulen 510 f.
Uruguay 16 148 211

V

Vatikan
– und Malta 45 f. 294
– und Vietnam 49
–, Beagle-Abkommen 52
– und Ungarn 88 ff. 367 369
–, Ostpolitik 89
– und Sowjetunion 100 441
– und Hongkong 191
– und China 196 338 340 f. 407 583
– und Sudan 386
–, Radio 444
– und Liechtenstein 451 f.
– und Spanien 509 f.
–, Synode der Ukrainer 536
Venezuela
–, Klerus und Ordensleute 16
–, Papstbesuch 107 f.
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 2 f. 42 163 253 274 368 385 398 554
–, Armut 3
–, Wirtschaftshirtenbrief 8 ff. 21 48 182 244 252 358 ff. 394 585
–, Friedenshirtenbrief 10 21 182 252 358 394 492
–, Episkopalkirche 12
–, Herbstvollversammlung der Bischöfe 48
–, Missionshirtenbrief 48
–, Ordensleute zu Abtreibung 57 f. 490
–, polnischer Landwirtschaftsfonds 66 69
–, Arbeitsethos 81 ff.
–, Präsidentschaftswahlen 99
–, religiöser Pluralismus 100
– und Frankreich 139 f.
–, Abrüstung 148 187 ff. 196 325
–, multikulturelle Gesellschaft 186
–, Mittelamerikapolitik 193 252 546
–, „Christ among us" 196
–, Generationenverhältnis 203
–, Flüchtlingspolitik 242
–, „Book of Common Prayer" 244
–, Zweiter Weltkrieg 272 f.
–, Kulturimperialismus 295
–, Friedensbewegung 315
–, Schulgebet 341
–, Frauen-Hirtenbrief 344
–, Vollversammlung der Bischöfe Sommer 1985 358 ff.
–, Kapitalismus 361
–, Ständige Diakone 428
–, Orden 463 466 490 491
–, Judentum 471
–, lutherisch-anglikanische Abendmahlsgemeinschaft 489
–, Strategic Defense Initiative (SDI) 492
–, Lutheraner 500
–, Stellungnahme zur Bischofssynode 523 f. 540
–, Ukrainer 536
–, Nationale Synode 540
– und Taiwan 582 f.
–, Herbstvollversammlung der Bischöfe 585
Vereinte Nationen 438
–, Internationales Jahr der Jugend 241
–, Weltfrauenkonferenz 441 f.
Vietnam 100 124 457
–, Hirtenbrief des Erzbischofs von Hué 49

Z

Zaire 122 124 384 388
–, Papstbesuch 401 f.
–, Katholikenzahl 457 557
–, Reisebericht 553 ff.
–, Kleine christliche Gemeinschaften 556 563 ff.
–, Interview Malula 563 ff.
Zentralafrikanische Republik 122 124 384 388
–, Papstbesuch 401 f.

Personen

A

Abakumov, Wiktor 162
Abesamis, Carlos H. 535 f.
Adelman, J. R. 165
Agca, Ali 163
Agnes, Mario 58
Ahmed, Mahdi Mohammed 384
Akok, Benjamin Bol 385
Alberigo, Giuseppe 380
Alexiev, A. 164
Alfonsin, Raul 408
Altermatt, Urs 578
Althaus, Paul 573
Altner, Günter 327 472 474
Anand, Subhash 505
András, Emmerich 93 511
Andreotti, Giulio 410
Andropow, Jurij 163
Antkowiak, Elisabeth 292
Arinze, Francis A. Kardinal 253
Arnold, Walter 409
Arrupe, Pedro 155
Asunción Ordoqui, Maria 186
Atem, Kuot 385
Auer, Alfons 165 ff. 279 303 475
Averkamp, Ludwig, Weihbischof in Osnabrück 588

B

Bachlanow, B. 165
Bachmann, Guido 112
Bader, Dietmar 284
Baer, Ronald Philippus, Bischof von Rotterdam 264
Baeza, Alfonso 434
Baget-Bozzo, Giovanni 444
Balduino, Tomás, Bischof von Goiás (Brasilien) 509
Ballestrero, Anastasio Alberto Kardinal, Erzbischof von Turin 205 411
Balzer, B. 426
Bandaraneike, Sirimavo 93
Bandaranaike, Solomon 93
Bangoura, Désiré 487
Baozhi, Shen 406
Barret, David 457
Barriga, Felipe 435
Barth, Karl 420 573
Bartholomäus, Wolfgang 99
Baubkus, Horst 292
Baudry, Patrick 343
Bauer, Dieter 237
Baum, William Wakefield Kardinal 444
Bayerlein, Walter 47 250 492
Beck, Rainer 538
Becker, Boris 397
Beinert, Wolfgang 194
Beja, Jean-Philippe 243
Bell, Daniel 2
Benda, Ernst 327
Benedict, Hans-Jürgen 350
Benjamin, Marial 385
Berg, Karl, Erzbischof von Salzburg 585
Bergengruen, Werner 290
Berijas, Lawrentij 162
Berlinguer, Enrico 410
Bernanos, Georges 290
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chicago 193
Bertrand, Claude-Jean 295
Bertsch, Ludwig 536
Besier, Gerhard 579
Beyers Naudé, Christian 512
Beyme, Klaus von 192
Bicudo, Helio 355
Biffi, Giacomo Kardinal, Erzbischof von Bologna 253
Bingen, Dieter 69
Birke, Adolf M. 579
Bismarck, Klaus von 328
Bitow, Oleg 164
Blake, Eugene Carson 422 444
Blank, Josef 276
Blättel, Irmgard 442
Blecha, Karl 113
Blüm, Norbert 104 244 327
Blum, Eva 292
Blum, Eva Maria 123
Blyssen, Johannes, früherer Bischof von 's-Hertogenbosch 146
Böckle, Franz 5 34 47 532
Boehm, Gero von 87
Boesak, Allan 512
Boff, Clodovis 183
Boff, Leonardo 56 131 176 201 245 296 353 409
Böhnke, Michael 442
Bol, Samuel Aro 383
Böll, Heinrich 424
Bonus, Holger 84
Borg, Joseph 294
Borgmann-Quade, R. 127
Borgomeo, Pasquale 444
Borke, Astrid von 165
Borrmans, M. 505
Botha, Pieter 400
Bourel, Dominique 51
Brandt, Gerhard 327
Braun, Karl, Bischof von Eichstätt 196 588
Brook, Peter 111
Broszat, Martin 295
Brown, Louise 34
Brunhart, Hans 451
Brusselmann, Christiane 380
Brzezinski, Zbigniew 164
Büchele, Hedwig 243
Büchner, Franz 98
Burchardt, Gabriele 18 311 436 510
Burger, Christoph 237
Burger, Warren 341
Busek, Erhard 114 576
Buthelczi, Manas, Bischof 514
Byrne, Damian 56

C

Cacayan, Alberto 536
Caffarra, Carlo 47
Cagna, Mario 52
Callejas, Juan Noemi 211
Canetti, Elias 113
Carballo, Bismarck 193
Cardenal, Ernesto 52 100
Cardenal, Fernando 52 100 325
Carsten, Catarina 291
Carstens, Karl 489 547
Casaroli, Agostino Kardinal 45 52 155 252 256 348 390 526
Casel, Odo 143
Cassar, Guzi 294
Cassidy, Edward, Pro-Nuntius in den Niederlanden 52 196
Castillo Lara, Rosalio José Kardinal 253
Castrillón Hoyos, Dario, Bischof von Pereira 193
Castro, Emilio 148 407 456
Castro, Fidel 194
Cechini, Michele, Nuntius in Österreich 52
Cesaro, Ingo 291
Chagall, Marc 238
Chagas, Carlos 148
Chan, Alan 455
Chartschew, Konstantin 100
Chenu, Marie-Dominique 340
Chévènement, Jean-Pierre 97
Chiang Ching-kuo 581
Chittister, Joan D. 491
Chmielewski, Waldemar 106
Chrostowski, Waldemar 106
Claß, Helmut 305
Claudel, Paul 290
Claver, Francisco, früherer Bischof von Malaybalay (Philippinen) 380 535
Clayton, Geoffrey 513
Coenen, Lothar 584
Coggan, Donald, früherer Erzbischof von Canterbury 13
Colbert, Jean-Baptiste 480
Collins, Raymond 380
Comte, Auguste 40 330
Conté, Lansana 485
Conzemius, Viktor 578 580
Copray, Norbert 134
Cordes, Paul Josef, Bischof 241
Corset, Paul 243
Cossiga, Francesco 410
Cotton, Kim 97
Craxi, Bettino 409
Croce, Walter 431
Crumley, James, Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika 500
Crüsemann, Frank 326
Cserháti, József, Bischof von Pécs (Ungarn) 90 92 444
Csoklich, Fritz 115 395
Cupitt, Don 159
Czarkowski, Hans 461

D

Dadaglio, Luigi Kardinal 253
Daecke, Sigurd Martin 472 474
Dahrendorf, Ralf 40
Dallago, Andrea 414
Dammertz, Viktor, Abtprimas der Benediktiner 525
Dams, Theodor 211
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln–Brüssel 232 503 525
Darmaputera, Eka 455
Daschitschiw, Wjatscheslaw 189
Dautzenberg, Gerhard 233
Decourtray, Albert Kardinal, Erzbischof von Lyon 253 553
Degenhardt, Johannes J., Erzbischof von Paderborn 24 344
Deissler, Alfons 49 279
Delbrück, Jost 193
Delhaye, Philippe 440
Delors, Jacques 409
Delp, A. 174
Demmer, Klaus 532 536
Deng Xiao-ping 582
Deogupillai, Jakob B., Bischof von Jaffna (Sri Lanka) 95
Deriabin, P. 165
Descalzo, José Luis Martin 354 509
Deschner, John 454
Deskur, Andrea Kardinal 254
Diatta, Nazaire 505
Díaz, Carlos 509
Diaz Merchán, Gabino, Erzbischof von Oviedo 208 507
Dietzfelbinger, Christian 587
Dilthey, Wilhelm 277
Ding, K. H., Bischof 407
Ding, Lual 385
Dinzelbacher, Peter 236
Ditfurth, Hoimar von 128
Dole, Robert 252
Dollinger, Werner 576
Dong Pinmei, Ignatius, früherer Bischof von Shanghai 392
Dontschew, Ivan Tomow 163
Dorn, Luitpold A. 492
Drewermann, Eugen 275 ff.
Drews, Peter 96 192 338 584
Dubček, Alexander 162
Dube, John 515
Dubiel, Helmut 443
Duffy, Eamon 405
Dumas, André 195
Duprey, Pierre 213 ff. 349 494
Duquoc, Christian 342
Dussel, Enrique 380
Düsterfeld, Peter 100 540
Dyba, Johannes, Erzbischof von Fulda 498

E

Ebeling, Gerhard 475 571
Ebner, Jeannie 292
Echarren Istúriz, Ramón, Bischof von Las Palmas 210
Egger, Kurt 129
Eggimann, Ernst 112
Eichenberger, Ambros 258
Eid, Volker 128
Einaudi, Giulio, Erzbischof 194
El-Dahab, Suwar 383
Elder, Jack 242
El-Gizouli, Dafalla 383
El Sadat, Anwar 98
Elsässer, Antonellus 289
Emery, David 189
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, Erzbischof von Madrid 208
Eppler, Erhard 325
Erlinghagen, Karl 398
d'Escoto Brockman, Miguel 100
Eßer, Hans Helmut 303
d'Estaing, Giscard 362
Etchegaray, Roger Kardinal 406
Evers, Georg 480
Exeler, Adolf 194 279

F

Fagiolo, Vincenzo, Erzbischof 293 351
Falcke, Heino 326
Fanfani, Amintore 161
Farrugia, Paul 46

Fassbinder, Rainer Werner 545
Fellini, Federico 86 ff.
Feranec, Josef, Bischof von Banská Bystrica (ČSSR) 196
Fernando, Nicholas M., Erzbischof von Colombo 95
Fey, Harold E. 424
Fiedler, Peter 234
Fink, Josef 292
Fitzpatrick, John 242
Flores, Patrick, Erzbischof von San Antonio (Texas) 194
Focke, Alfred 292
Forte, Bruno 206
Fowler, James 380
Frainer, Clovis, Erzbischof von Manaus (Brasilien) 354
Fraling, Bernhard 536
Franz Josef II., Fürst von und zu Liechtenstein 451
Fresno Larraine, Juan Francisco Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 48 253 435
Fricke, K. W. 165
Friedli, Richard 81
Frieling, Reinhard 100 328 500 571
Fries, Heinrich 49 153 341 346 572
Frisch, Alfred 141 364 485
Fromme, Friedrich Karl 199
Frühwald, Wolfgang 277
Frye, Marielle 344
Fuchs, Josef 529
Fuchs, Otmar 195
Fülgraff, Georges 327
Funcke, Lieselotte 185
Furger, Franz 294
Furno, Carlo, Apostolischer Nuntius in Brasilien 296 355
Fusan, Zhao 244

G

Gabriel, Manny G. 532 535
Gábriš, Julius, Bischof von Trnava 348
Gagnon, Edouard Kardinal 254
Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 193 340
Ganoczy, Alexandre 475
Gantin, Bernardin Kardinal 253 508
Garang, John 385 588
Gaspar, Karl 479 535
Gassmann, Günter 453
Gastaldi, Santiago 212
Gaulle, Charles de 139 486
Geißler, Heiner 100 450 546 577
Gerl, Hanna-Barbara 142
German, Serbischer Patriarch 344
Ghaddafi 384
Gibney, F. 165
Gide, André 361
Gierek, Edward 162
Gieseke, Ludwig 213
Gijsen, Johannes, Bischof von Roermond 146
Gildert, Paul 443
Gilson, Anne-Marie 263
Gilson, Georges, Bischof von Le Mans 444 552
Gladilin, A. 164
Glaser, Theodor 296
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 64 300 390 525
Gnilka, Joachim 49
Godard, Jean-Luc 256
Golser, Karl 528
Gomulka, Wladyslaw 162
Gong Pinmei, Ignatius, früherer Bischof von Shanghai 406
Gonzales, Esteban 546
González, Felipe 208 310
González Martin, Marcelo Kardinal, Bischof von Toledo 508
Görtz, Heinz-Jürgen 491
Görtz, Toni 488
Goupy, Joseph, Bischof von Blois 349
Graff, Michael 428
Gregorius, Paulos Mar 455
Grelot, Pierre 132
Greschat, Martin 578
Greshake, Gisbert 80 131 275
Grootaers, Jan 424
Grotowski, Jerzy 111
Gründel, Johannes 288
Grunewald, Eckhard 237
Guardini, Romano 142 ff. 277
Guerra, Alfonso 309
Guiberteau, Paul 97
Gulbinowicz, Henryk Roman Kardinal, Erzbischof von Wrocław 254
Gumbleton, Thomas, Bischof von Detroit 492
Gundlach, G. 176
Gurda, Jan, Bischof von Kielce (Polen) 65
Gutiérrez, Gustavo 108 146 172

H

Haag, Ernst 79
Habbash, George 163
Habe, Hans 425
Habermas, Jürgen 99 475
Habgood, John, Erzbischof von York 12 161
Habito, Ruben 479
Haeffner, Gerd 79
Halkes, Catharina J. M. 61 205
Halleux, André de 539
Hamer, Jérôme, Kardinal 57 253 351 423 490
Hanley, David 391
Hansen, Ursula 47
Hanssler, Bernhard 18 ff.
Harkianakis, Stylianos 293
Härtling, Georg von 398
Hassan, König von Marokko 400
Hauschildt, Karl 350
Hecking, Hans-Peter 382
Heidegger, Martin 268
Heim, Walter 69 ff.
Heinemann, Gerd 444
Heinz, Hanspeter 442
Held, Heinz Joachim 408
Heller, André 113
Hemmer, Hans-R. 211 f.
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 328
Hempel, Johannes, Landesbischof von Sachsen 52 146
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 526
Hentig, Hartmut von 50
Henze, P. B. 164
Hermisson, Hans-Jürgen 295 491
Hermle, Reinhard 123
Herms, Eilert 49 572 575
Herr, Theodor 536
Hervieu-Léger, Daniele 587
Herzog, Roman 548
Hess, Oswald 32
Heßler, Hans-Wolfgang 100 540
Heyl, Cornelius A. von 296
Hickey, James A., Erzbischof von Washington 9 193 252
Hilberath, Bernd Jochen 391
Hild, Helmut 52 540 544
Hildenbrand, Kurt A. 213
Hilpert, Konrad 475 532
Hintersberger, B. 530
Hintze, Peter 576
Hirscher, J. B. 99
Hochwälder, Fritz 113
Hockerts, Hans Günter 580
Hofmann, Werner 339
Hoffmann, Stanley 99
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 105 250
Höhn, Hans-Joachim 343
Hölter, Günter 129
Holzer, Jerzy 587
Honecker, Erich 146
Honecker, Martin 288
Honoré, Jean, Erzbischof von Tours 193
Horta, Ricardo 212
Houphouet-Boigny, Félix 401 554
Houssiau, Albert 380
Huaide, Zong, Bischof 148
Hübenthal, Dieter 212
Huber, Joseph 327
Huber, Wolfgang 185 326
Huddleston, Trevor 513
Hug, James E. 358
Huizinga, J. 145
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 161 191 382 390 404 448 504
Hünermann, Peter 210 430
Hurley, Dennis, Erzbischof von Durban 514
Husák, Gustave 57 348

I, J

Imfeld, Al 128
Inglehart, Ronald 2
Innocenti, Antonio Kardinal 209 253
Iribarne, Fraga 309
Iserloh, Erwin 279
Issing, Otmar 303
Jáchym, Franz, früherer Erzbischof-Koadjutor von Wien 52
Janku, Vladimir 196
Janssen, Hermann 536
Jaritz, Gerhard 237
Jarlan, André 435
Jaroschka, Markus 291
Jarquín Anaya, Augustín 546
Jaruzelski, Wojciech 65 ff. 106 162 f.
Jayawardene, Junius Richard 94
Jedin, Hubert 527
Jenkins, David, anglikanischer Bischof von Durham 159
Jeziorowski, Jürgen 441
Jiashu, Zhang, Bischof von Shanghai 148 406
Jochmann, Werner 579
Jochum, Eugen 142
Johannes Paul II. 46 f. 96 104 107 146 194 244 252 260 293 339 344 348 392 493
John, Barbara 185
Jonas, Hans 32
Jullien, Jacques, Erzbischof-Koadjutor von Rennes 47
Jung, C. G. 276
Jung, Hans-Gernot 544
Jungmann, J. A. 99
Juquin, Pierre 362

K

Kaiser, Joachim 425
Kaiser, Jochen-Christoph 581
Kaiser, Karl 192
Kalckhoff, Andreas 238
Káldy, Zoltán, ungarischer Bischof 489
Kalid, Mansous 386
Kampe, Walter, Weihbischof in Limburg 190 196
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 4 177 279 296 328
Kania, Stanislaw 163
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 61 290 f.
Kappen, S. 478
Kasper, Walter 279 295 303 442 525
Kaufmann, Franz-Xaver 327 334
Kehl, Medard 177
Kelly, Petra 444
Kemp, Eric, Bischof von Chichester 12
Kenyatta, Jomo 554
Kern, Walter 342
Kerkhofs, Jan 232 381
Kertelge, Karl 233
Keyong, Fu 405
Khoreiche, Antoine-Pierre Kardinal, Patriarch von Antiochien 244
Kiemstedt, Hans 303
Kirchschläger, Rudolf 242
Kirilenko, Andrej P. 162
Ki-shi, Choi 479
Klaiber, Walter 391
Klein, Aloys 328
Klein, Günter 147
Klimmer, Ingeborg 142
Klinger, Elmar 442
Kloppenburg, Bonaventura, Weihbischof in Salvador da Bahia (Brasilien) 440
Kloten, Norbert 210 212
Knecht, Niklaus 549
Knühl, Gerhard 515
Knuth, Hans Christian 304
Kohl, Helmut 300
Köhler, Oskar 1
Kolakowski, Leszek 443
Kolvenbach, Peter-Hans, Jesuitengeneral 392 525
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 114 148 296
König, René 40 [406
Kopelew, Lew 425
Kosellek, Reinhard 578
Kossolapow, Richard I. 187
Kraft, Lothar 127
Kraft, Sigisbert 344
Krämer, Hans 491
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 585
Krause, Christian 100
Kreisky, Bruno 112 399
Krol, John Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 525
Krusche, Günter 326
Kruse, Martin 304 544
Krysostomus, orthodoxer Erzbischof von Chaborowsk 148
Kuczynski, Jürgen 188
Kuharić, Franjo Kardinal, Bischof von Zagreb 344
Kühn, Ulrich 295
Küng, Hans 246 302 327 537
Kurojedow, Wladimir 100
Kurz, Paul Konrad 292
Kuschel, Karl-Josef 292
Kwan-sum Suh, David 455
Kyrill, orthodoxer Erzbischof von Smolensk 148

L

Labayen, Julio, Bischof von Infanta (Philippinen) 535 f.
Laber, Jeri 189
Lacoste, Jean-Yves 99
Lagorio, Lelio 164
Lambede, Anton 515
Lambino, Antonio B. 535
Lambrecht, Jan 234
Lamotte, Bernard 391
Lasch, Christopher 4
Lash, Nicholas 405
Lashofer, Clemens 196
Laurent, Philippe 195
Laurien, Hanna-Renate 47
Law, Bernard F. Kardinal, Erzbischof von Boston 253
Leber, Georg 47
Lecrosnier, Eugène, Bischof von Belfort-Montbéliard 193
Lee Teng-hui 581
Le Fort, Gertrud von 290
Legrand, Hervé 60
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 105 177 279 303 328 396 515 ff.
Lehmann, Reinhold 528
Leicht, Robert 300 328
Leitenberger, Ilse 291
Lékai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom 90 312 392

Lengeling, Emil 279
Le Pen, Jean-Marie 193
Levillain, Philippe 578
Levinas, Emmanuel 448
Lévi-Strauss, Claude 2
Lieber, Robert 189
Liedke, Gerhard 472
Lies, Lothar 147
Lindt, Andreas 578
Link, Christian 472
Link, Hans-Georg 51
Lissner, Anneliese 47 100
Lubkowicz, Nikolaus 353
Lohff, Wenzel 304
Lohfink, Gerhard 234
Lohse, Eduard, Landesbischof 6 305 339 492 544 547
Lombardo, Antonio 410
Łopatka, Adam 106
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellín 440
Lorenz, Konrad 113
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 354
Lorscheiter, José Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 354
Löser, Werner 177
Lourdusamy, Simon Kardinal 253 588
de Lubac, Henri Kardinal 254
Lubachivsky, Myroslav Ivan Kardinal, Groß-Erzbischof des ukrainisch-byzantinischen Ritus 254 536
Lubbers, Ruud 261
Luers, William H. 188
Lukan, Matej 348
Lundberg, G. 40
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 100 193 349 390 552
Luthuli, Albert 515
Luther, Martin 572
Lutz-Bachmann, M. 177
Luxian, Aloysius Jin, Weihbischof in Shanghai 148 340 405
Luz, Ulrich 234

M

Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 153
Magesa, L. 478
Maha bane, Zachäus 515
al Mahdi, Saddik 384
Mahoney, John 405
Maier, Hans 47 184 251 298 339 497 538
Maila, Joseph 147
Malone, James W., Bischof von Youngstown (Ohio) 194 196 244 540
Malraux, André 361
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 525 553 563 ff.
Mambrino, Jean 258
Manara, Giuseppe 386
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 444
Marginter, Peter 291
Markus, Gabriele 291
Martelet, Gustave 131
Martella, Ilario 163
Marti, Kurt 112 314 ff.
Martin, Albrecht 576
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 205 f. 257
Marty, François Kardinal, früherer Erzbischof von Paris 540
Marx, Karl 40 330 f.
Marxsen, Willi 195
Maslow, Abraham H. 2
Mata-Murillo, Jorge 212
Matagrin, Gabriel, Bischof von Grenoble 193
Mau, Carl 148 489
Mauriac, François 290
Mayer, Augustin Kardinal 153 253
McFarlane, Robert 252
Mebrahtu, Johannes 128
Meeking, Basil 409
Meier, Kurt 579 f.
Meissner-Blau, Freda 114
Méndez Arceo, Sergio, Bischof von Cuernavaca (Mexiko) 509
Mendoza, Cesar 432
Mengistu 385
Mennekes, Friedhelm 135
Mercieca, Joseph, Erzbischof von La Valetta (Malta) 44 294
Merkert, Rainald 51
Merklein, Helmut 442
Merkt, Stacey 242
Mertens, Alfred 277
Mertes, Alois 187
Meyer, Harding 10 443
Meyer-Abich, Klaus Michael 474
Michelini, Alberto 410
Mieth, Dietmar 50 211
Mifsud Bonnici, Karmenu 44
Miklós, Imre 89 364 ff. 392 510
Mildenberger, Michael 306
Mintoff, Dom 44
Mita, Ciriaco de 410
Mitscherlich, Alexander 4
Mitterrand, François 163
Mjijima, Enoch 515
Mobutu Sésé Séko 554
Moczar, Mieczyslaw 162 f.
Möhler, Johann Adam 573
Moi, Daniel Arap 554
Moingt, Joseph 132
Moltmann, Jürgen 472 ff.
Mondale, Walter 8
Monnet, Jean 481
Mora, Caspar 388
Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas, syrisch-orthodoxer Patriarch 47
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 72 211 406 501 540
Moyano, Carlos 211
Mubarak, Hosni 98
Müller, Gerhard L. 575
Müller, Alfons 47
Müller, Hans Martin 571
Müller, Hubert 442
Müller, Karlheinz 233
Muortat, Gordon 385
Murphy, Francis, Weihbischof von Batimore 242
Muth, Carl 398
Myers, Bruce 111

N

Nacpil, Lidy 455
Nagy, Imre 162
Naidoo, Stephen, Bischof von Kapstadt 514
Narzynski, Janusz 540
Nastainczyk, Wolfgang 284
Natta, Alessandro 251
Navarro Valls, Joaquin 52 58
Nell-Breuning, Oswald von 147 176 244
Nellessen-Schumacher, Traute 398
Nengapeta, Maria Clementina Anuarite 401
Nenning, Günther 114
Neudeck, Rupert 128
Neuner, Peter 98
Ngo Dinh Thuc, Pierre Martin, ehemaliger Erzbischof von Hué 100
Nguyen-Kim-Dien, Philippe, Erzbischof von Hué 49
Nguyen Van Binh, Paul, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Ville 49
Nicolini, Giulio 52
Nicora, Attilio, Weihbischof von Mailand 413
Niemöller, Martin 420
Nientiedt, Klaus 46 69 ff. 88 137 240 287 314 ff. 432 447 462 ff.
Nissiotis, Nikos 454
Nobuo Soma, Aloysius 479
Nocke, Franz-Josef 390
Noelle-Neumann, Elisabeth 81 ff. 203
Nørgaard-Højen, Peder 10
Nötzlod, Jürgen 189
Novak, Michael 358
Numeiri, Dschaafer 383
Nut, Bernard 163
Nyíry, Thomas 313

O

Obando Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 254
O'Connor, John J. Kardinal, Erzbischof von New York 193 253
O'Connor, Sandra D. 341
Oddi, Silvio Kardinal 253 280 350
Odubo, Joseph 385
Oida, Yoshi 111
Ols, Daniel 153
Olszowski, Stefan 163
O'Mara, Dennis 435
Ondra, Jaroslav 10
Orszulik, Alojzy 67
Ortega, Jaime, Erzbischof von Havanna 194
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi 401

P

Pahong, Lo 406
Palmas, Angelo, Erzbischof 296
Panciroli, Romeo, Nuntius in Gabun 52
Pannenberg, Wolfhart 279 472
Pappalardo, Salvatore Kardinal Erzbischof von Palermo 206 392 411
Parada, José Manuel 435
Park Sang Jung 455
Parrales, Edgar 100
Parsons, Talcott 39
Pascal, Blaise 333
Pasinya, Monsengwo, Weihbischof in Kisangani (Zaire) 454
Pastore, Pierfranco Dom 52
Pataky, Kornél, Bischof von Györ (Ungarn) 91
Patschovsky, Alexander 236
Paul VI. 13 386
Pavan, Pietro 254
Pedretti, Erica 112
Peikert-Flaspöhler, Christa 291
Pekala, Leszek 106
Pellegrino, Michele Kardinal, früherer Erzbischof von Turin 509
Penados del Barrio, Próspero, Erzbischof von Guatemala-City 540
Pertini, Sandro 410
Pesch, Otto-Hermann 80 235 288
Petzold, Leander 238
Pfau, Ruth 334
Pfürtner, Stephan 537
Philip, André 481
Piel, Edgar 398
Pieris, Aloysius 477
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 439
Pietruszka, Adam 106
Piotrowski, Grzegorz 106
Piovanelli, Silvano Kardinal, Erzbischof von Florenz 253
Piskaty, Kurt 536
Pitirim, Erzbischof in Moskau 190
Pius X. 339
Plamadeala, Antonie 540
Podesta, Jeronimo 448
Poletti, Ugo Kardinal 256 392
Pompidou, Georges 139
Popiełuszko, Jerzy 68 106 161 164
Popow, Jiwkow 164
Portugalow, Nikolas S. 188
Potter, Philip, früherer Generalsekretär des ÖRK 52 407
Pottmeyer, Hermann J. 243 342
Poupard, Paul Kardinal 253 264 ff.
Povilonis, Liudas, Apostolischer Administrator von Kaunas und Vilkaviskis 48
Powell, Enoch 161
Preiksas, Juozas, Weihbischof von Vilkaviskis 48
Premadasa, Ranasinghe 94
Proaño, Leonides, Bischof von Riobamba (Ecuador) 18 509
Proektor, Danill M. 188
Przywara, Erich 574
Puente Ojea, Gonzalo 509

Q

Queiroz, José 355
Quintilla, Rodolfo 436

R

Raddatz, Fritz J. 425
Rahner, Karl 49 145 153 346 480 572
Rambosek, Leonore 292
Rash, Yehoshua 51
Ratzinger, Joseph Kardinal 56 153 154 196 241 253 279 340 349 354 476 551 571
Raupach, Wolfgang 190
Rauscher, Anton 440
Reagan, Ronald 8 148
Reblin, Klaus 100
Reddemann, Ludger 213
Reder, Walter 114
Reeves, Ambrose 513
Reich-Ranicki, Marcel 425
Reinhard, Alois 357
Reischl, Helene Maria 290 577
Reiter, Johannes 39
Rendtorff, Trutz 548 575
Repgen, Konrad 578 f.
Reuß, Joseph Maria, früherer Weihbischof in Mainz 344
Reyes, Rodrigo 193
Riedmüller, Barbara 577
Rieger, Franz 292
Riehl-Heise, Herbert 300
Rietschl, Dietrich 327
Rigobello, Armando 206
Ring, Costello Garrang 385
Rio, Domenico del 58
Ritter, Klaus 192
Rivera y Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 193 254
Rocard, Michel 482
Rodimer, Frank J., Bischof von Paterson 9
Rodriguez, Ricardo 212
Rogge, Joachim 392
Rohls, Jan 343
Röhrich, Lutz 238
Rombold, Günter 343
Romer, Karl, Weihbischof in Rio de Janeiro 354
Roos, Lothar 530
Ross, Werner 290 292
Rossi Agnelo, Kurienkardinal 354
Rößler, Gerhard 291
Rothfels, Hans 578
Rotter, Hans 244 529
Rotzetter, Anton 353
Rovan, Joseph 188
Roy, Maurice Kardinal, früherer Erzbischof von Québec 588
Rozier, Joseph, Bischof von Poitiers 350
Rubusana, Walter 515
Rubin, Władisław Kardinal 253

Ruh, Ulrich 55 81 115 ff. 133 165 ff. 235 264 283 329 347 414 ff. 475 515 ff. 525 543
Rühle, Günther 545
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 13 161
Ruth, Friedrich 188
Ryan, Dermot J., Erzbischof 196

S

Sablier, E. 163
Sáinz de Baranda, Felipe 155
Sales, Eugenio Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 355
Saludares, Bernardo 479
Salvador, Angelo Domingos, Weihbischof in Bahia (Brasilien) 354
Salvini, Paolo 392
Samoré, Antonio Kardinal 52
Sanon, Anselme Titianma, Bischof von Bobo-Dioulasso (Obervolta) 381
Santi, Baldo 433
Sarah, Robert, Erzbischof von Conakry (Guinea) 487
Sassmann, Hans 292
Scannone, Carlos 211
Scott, Michael 513
Scribner, Robert 237
Sebastian, Fernando, Bischof 507
Sebestyén, György 292
Sebidi, Lebamang 514
Seckler, Max 342 539
Seda, Francis
Seeber, David 4 18 ff. 43 86 103 187 200 213 ff. 249 264 ff. 299 364 ff. 497 515 ff. 562 ff.
Segl, Peter 237
Seidel, Hans-Dieter 86
Seidel, Walter 277
Seif, Klaus Philipp 130
Sejna, J. 163
Selassie, Haile 384
Semmelroth, Otto 279
Seng, Cordelia 387
Servatius, Bernhard 47
Shdanow, Andrej 162
Sherman, Martin 111
Side, Li, Weihbischof in Shanghai 148 405
Sievers, Wilhelm, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg 296
Signorello, Nicola 410
Silva Henríquez, Raúl, Kardinal, früherer Erzbischof von Santiago de Chile 432
Silvestrini, Achille, Erzbischof 46 294 399
Simon, Helmut 298 328 548
Simon, William 9
Simonis, Adrian Kardinal, Erzbischof von Utrecht 196 253
Sin, Jaime Kardinal, Erzbischof von Manila 196 405 f. 456
Sinowatz, Fred 114 244
Siri, Giuseppe Kardinal 444
Skwara, Erich Wolfgang 291
Skydsgaard, Kristen 422
Slenczka, Reinhard 195
Slusser, R. M. 165
Sobrino, Ion 509
Sobukwe, Robert 515
Sölle, Dorothee 290 326 472
Sonnenfeldt, Helmut 165
Sorge, Bartolomeo 206 392 411
Spaemann, Cordelia 291
Sparn, Walter 51
Sperber, Manès 425
Spencer, Herbert 40
Spengler, Helmut 52
Spengler, Oswald 1 276
Suquía Goicoechea, Angel. Kardinal, Erzbischof von Madrid 253 508
Süßmuth, Rita 450
Šuštar, Aloizij, Erzbisch. von Laibach 390
Swerdlew, Stefan 162

Sch

Schasching, Johannes 502
Schätzler, Wilhelm 300
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 304 454
Scheffczyk, Leo 279
Scheler, Max 143
Schelsky, Helmut 39
Schenajew, Wladimir 189
Schenuda III. 97
Scherer, Wilhelm 277
Scheven, Werner von 414 ff.
Schillebeeckx, Edward 56 130 205
Schilson, Arno 145 277
Schlegel, Jean-Louis 99
Schlink, Edmund 422
Schlösser, Felix 536
Schloz, Rüdiger 344
Schlund, Robert 105
Schmidt, Helmut 547
Schmidtchen, Gerhard 81 ff. 105
Schmirber, Gisela 538
Schmitt, Jean-Claude 236
Schmude, Jürgen 296 305
Schnabel, Franz 277
Schnackenburg, Rudolf 235 279
Schneider, Reinhold 290
Schneider, Theodor 586
Schober, Theodor 185 577
Scholder, Klaus 115 ff. 580
Scholz, G. 426
Schonnenberg, Piet 587
Schoop, Wolfgang 127
Schotte, Jan 523
Schroedel, Joachim H. 279
Schröder, Dieter 575
Schroeder-Kurth, Traute M. 243
Schröpfer, Joseph, früherer Kurienkardinal 196
Schubert, Klaus von 192
Schuldt-Lange, Jürgen 212
Schulz, Heinz-Manfred 255
Schürmann, Heinz 234
Schütte, Werner 425
Schütte, Wolfram 257
Schutting, Jutta 291
Schutz, Roger 97 284
Schwab-Felisch, Hans 539
Schweizer, Marcel 212

St

Staalsett, Gunnar 148 489
Starbatty, Joachim 212
Steck, Odil Hannes 472
Steffensky, Fulbert 327
Steger, Norbert 113
Steinkamp, Hermann 136 391
Stelmachowski, Andrzej 65 ff.
Sterling, Claire 163
Stern, Fritz 188
Stickler Alfons Kardinal 253
Stöger, Alois 60
Stöhr, Martin 52
Stoll, Karlheinz 540
Stransky, Thomas F. 343
Strauß, Botho 257
Strauß, Franz Josef 397
Stroba, Jerzy, Erzbischof von Posen 526
Strümpel, Burkhard 81 ff.
Stuart Mill, John 40
Stützle, Walter 188

T

Tami, Felipe 212
Tanner, Mary 454
Taylor, John, anglikanischer Bischof von Winchester 160
Tchidimbo, Raymond-Marie, früherer Erzbischof von Conakry (Guinea) 487
Tenbruck, Friedrich H. 39
Tepe, Valfredo, Bischof von Ilheus (Brasilien) 354
Terán, Julio 211
Terelja, Josef 244
Ter Schure, Johannes Gerardus, Bischof von 's-Hertogenbosch 146 261
Tetzlaff, Rainer 192
Thatcher, Margret 45 159
Theobald, Adolph 6
Thera, Walpola Rahula 95
Thijs, Aurelien 263
Thomas, William I. 333
Tieshan, Fu, Bischof von Peking 392 407
Tillard, Jean Marie 147 453
Thurian, Max 286
Tödt, Heinz Eduard 328
Tomášek, František, Kardinal, Erzbischof von Prag 57 196 348
Tomic, Radomiro 433
Tomkins, Oliver 422
Tomko, Josef, Kardinal 60 156 253 523
Tore, Teslim 163
Torez, Maurice 363
Torrella, Ramón, Erzbischof von Tarragona 509
Touré, Sékou 485
Trenkler, Gerhard 292
Troll, Christian W. 491
Tschebrikow, Wiktor 164
Tucci, Robert 422 444
al Turabi, Hassan 387
Turrini, Peter 291
Tut, Samuel Gai 385
Tutu, Desmond 513
Tzadua, Paulos Kardinal, koptischer Erzbischof von Addis Abeba 254

U

Ugurlu, Abuzer 163
Unger, Helga 292
Urban, Jerzy 164

V

Vachon, Louis-Albert Kardinal, Erzbischof von Quebec 253
Vaivod, Julian, Apostolischer Administrator von Riga 100
Valadier, Paul 503
Valencia, Eduardo 212
Vanackere, Hans 232
Vandermeersch, Patrick 539
Vargas, Fernando, Erzbischof von Arequipa (Peru) 440
Vaughn, John 344 352
Vega Centeno, Masimo 212
Vega, Humberto 212
Verspieren, Patrick 587
Verweyen, Hansjürgen 79
Vidal, Ricardo Kardinal, Erzbischof von Cebu (Philippinen) 253 534
Vigano, Egidio, Generalobere der Salesianer 525
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 154 340 504 524 552
Vischer, Lukas 10
Vissert' Hooft, Willem A. 392 419
Vogel, Bernhard 100 540
Vogel, Hans-Jochen 196
Volk, Hermann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 279
Volp, Rainer 443 538
Voltas, Dolores 309
Vonderach, Johannes, Bischof von Chur 451

W

Wackenheim, Charles 388
Wagner, Dieter 212
Wako, Gabriel Zubeir 386
Wałesa, Lech 163 f.
Wallmann, Walter 185
Walter, Silja 291
Walz, Hans Hermann 100
Waschbüsch, Rita 47
Wasser, Hedwig 261
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 8 358 585
Weber, Hermann 213
Weber, Max 330
Weber, Werner 292
Weber, Wilfried 535 f.
Wegner, Manfred 212
Weidu, Lu 406
Weilharter, Rudolf 291
Weiss, Frank 212
Weizsäcker, Carl Friedrich von 4 300 326 392 448
Weizsäcker, Richard von 270 300 545
Weß, Paul 132 255
Wessels, Anton 505
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München und Freising 253 525 588
Weydert, Jean 186
Wiesner, Heinrich 112
Wilhelm, Anthony 196
Wilkens, Ulrich, Bischof 588
Willebrands, Jan Kardinal 196 253 420 525
Winnacker, Ernst-L. 31
Wissing, Wilhelm 16
Wittenbruch, Wilhelm 587
Wittgenstein, Ludwig 330 333
Wittler, Helmut Hermann, Bischof von Osnabrück 588
Wolf, Christa 257
Wolf, Notker, Erzabt 462 ff.
Wolfmayr, Andrea 291 f.
Wolin, S. 165
Wöller, Hildegund 326
Wollmann, Gabriele 429
Wollstadt, Hanns-Joachim 392
Wu Cheng-Chung, John Baptist, Bischof von Hongkong 191
Wuermeling, Hans Bernhard 536
Wüstenberg, Bruno, Erzbischof, früherer Nuntius in den Niederlanden 52
Wyszynski, Stefan Kardinal, früherer Primas von Polen 526
Wyttenberg, Jürg 111

X, Y

Ximenes Belo, Carlos Filipe 438
Yago, Bernard Kardinal, Erzbischof von Abidjan 567 ff.
Yamada, Keizo 479
Ysmal, Colette 539
Yuebing, Wan 407

Z

Zahrnt, Heinz 327
Zehm, Günther 425 544
Zerfaß, Rolf 442
Zhao Ziyang 336
Zink, Jörg 326
Zorn, Reinhard 212

ZS 144.-

Herder Korrespondenz

Heft 1
39. Jahrgang
Januar 1985

Gerade weil die Menschen in einer von technischen Zwängen beherrschten Welt immer stärker nach dem Sinn des Lebens fragen, ist die Kirche heute stärker, als es das Stadtbild unserer Großstädte zeigt.

Walter Wallmann

Wir leben nicht postmateriell

Leute, die sich mit Gegenwartsdeutung beschäftigen, gebrauchen seit einiger Zeit auffallend viele „Nachs". Soziologen, Ökonomen, Politikwissenschaftler und Historiker nicht anders als Theologen. Und die vielen Popularisierer wissenschaftlich konstruierter Schlagworte in der Politik und in den Medien erst recht. Allen „Nachs" gemeinsam ist: sie sind Hilfsworte zur Bezeichnung gesellschaftlichen Wandels. Als Stimmung verstanden, sind sie allesamt Ausdruck eines Übergangs, an dem das Ende einer Periode oder Epoche deutlich wird, das neu sich Abzeichnende aber noch unklar bleibt. Daß die Häufung von „Nachs" indirekt auch etwas mit Untergangsstimmung im Sinne der „No future"-Parolen zu tun hat, ist nicht ausgeschlossen, aber unwahrscheinlich.

Ihre Bedeutung ist eher vage. Sie haben auf jeden Fall mit Verhaltensänderungen zu tun und im weitesten Sinne mit Wertewandel. Wo der eigentliche Schwerpunkt liegt, mehr bei den Werten oder mehr bei den Verhaltensformen und wie konsistent bzw. wie dauerhaft ist, was sie bezeichnen, ob sie nur für eine kürzere Entwicklungsphase bestimmend sind oder eine neue Ära, eine Epoche jenseits der „Neuzeit" einleiten oder gar der Geschichte als ganzer eine neue Wende geben, bleibt umstritten. Entscheidend ist letztlich, ob das entsprechende „Nach" sich nur auf Veränderungen in einem einzelnen Lebensbereich – mit Auswirkungen selbstverständlich in andere Bereiche – oder auf eine de facto schon vollzogene Zeitenwende bezieht, die die Lebensbedingungen und – entsprechend – die Verhaltensweisen der Menschen insgesamt verändert.

Unterschiedliche Plausibilitäten

In einigen Fällen ist das „Nach" ohne größeren Denk- oder Begriffsaufwand plausibel zu machen. In anderen bedarf es erst des genaueren Nachdenkens, um den Sinngehalt einigermaßen eingrenzen zu können. „Nachchristlich" zum Beispiel meint einfach eine Kultur und ein gesellschaftliches Zusammenleben, das einmal von christlichen Sinngehalten, Lebensregeln und entsprechenden gesellschaftlich wirksamen Kontrollmechanismen geprägt war und es jetzt nicht mehr ist. Das „Nach" besagt in diesem Fall nicht, daß das Leben in jenen Völkern, Regionen und Kulturen, die einmal „christlich" waren, nun einfach in einen vorchristlichen Zustand zurückgekehrt ist. Nachchristliche Kulturen und Gesellschaften sind auch nicht einfach unchristlich geworden. Vom Christentum geformte Verhaltensweisen sind nicht verschwunden, aber sie sind nicht mehr beherrschendes Gemeingut. Sie bestimmen nicht oder nur noch symbolisch die Öffentlichkeit und werden auch im Alltagsleben des einzelnen von konkurrierenden „Sinngebern" überholt oder überformt. Mehr oder weniger ist Christentum aber noch am Wirken, entweder direkt und bewußt oder unbewußt in der Art, wie die Menschen ihr Leben einrichten und ihr Ethos praktizieren. Deswegen und weil diese indirekte Prägung noch recht tief und sehr persönlich sein kann, sind nachchristlich geprägte Bevölkerungen entgegen einem verbreiteten, auf das einmal „klassisch" christliche Europa zurückgewendeten Missionspathos *keine Missionsländer.* Sie bedürfen nicht der Mission, sondern einer differenzierten, gewiß auch missionarischen Verkündigung.

Schon sehr viel zweideutiger und zugleich im Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis sehr viel weitläufiger ist ein anderes „Nach". Es tritt einmal adjektivisch („nachgeschichtlich"), ein andermal substantivisch (als „Nachgeschichte") auf. Obwohl spätestens seit *Oswald Spengler* in Schwange, hat es im Gegensatz zu den vielen anderen „Nachs" die Gelehrtenstuben und Bücher von Universalgeschichtlern kaum verlassen, ist jedenfalls nicht zum bildungskleinbürgerlichen Gemeingut geworden. Verstanden wird darunter eine „fundamental neue Situation" *(Oskar Köhler)* insofern, als in der Gegenwart nach Meinung bestimmter Kulturtheoretiker, der Strukturalisten zum Beispiel, das gesellschaftliche Leben gleichsam subjektlos, zu einem anonymen „Etwas", menschliches Dasein gewissermaßen geschichtslos wird und Kulturen in

„eine Zeit bloßen Zustandes" *(Claude Lévi-Strauss)* versinken. Vermutlich ist der *wirkliche Wandel der Gesellschaft* in dieser Beziehung aber sehr viel undramatischer als der *begriffliche.* Daß die Menschheitsgeschichte regional und gesamtheitlich in eine Phase übergeht bzw. schon längst übergegangen ist, wo „Verhältnisse" bzw. kollektive und insofern auch anonyme Mächte stärker den Gang der Geschichte bestimmen als Individualsubjekte, bedeutet noch kein Ende der Geschichte und ist auch nicht vorgeschichtlichen Zuständen vergleichbar, jedenfalls solange der einzelne *als Subjekt* in ihr leben kann.

Spät- oder nachindustriell?

Nicht sehr viel eindeutiger, aber bescheidener bezüglich der Erklärungsreichweite werden *die* „Nachs" gebraucht, die zur *Kennzeichnung eines Gesellschaftstyps* auf das Wirtschafts- und Erwerbsleben bzw. auf die Produktionsverhältnisse bezogen sind. Von der *nachindustriellen Gesellschaft* wird man nicht sagen können, sie sei nicht mehr industriell oder die in ihr herrschenden Produktionsmethoden und von diesen beeinflußten Lebensverhältnisse seien denen der vorindustriellen Phase vergleichbar. In eine Agrarwirtschaft kehren wir dort, wo sie überwunden ist, trotz Landkommunenromantik nicht zurück. Man kann auch nicht sagen, was als nachindustriell bezeichnet wird, sei nicht mehr industriell bestimmt. Einen klaren Sinn bekäme das „Nach" hier, wenn die Arbeitszeit tatsächlich auf ein Minimum schrumpfte oder *Erwerbsarbeit* infolge der durch technologischen Fortschritt noch einmal multiplizierten Produktivität zur Ausnahme würde und einem Berufsarbeitsheer vergleichbar heutigen Berufsarmeen übertragen oder wenn die im Fortschreiten der industriellen Produktion immer differenzierter gewordene Arbeitsteilung in größerem Stil zurückgenommen werden könnte.

Einen plausibleren Sinn bekommt das „Nachindustriell" indes, wenn man es wie dessen amerikanischer Haupttheoretiker *Daniel Bell* auf den *Wandel der Sozialstruktur* (Verlagerung von der Güterproduktion auf Dienstleistungen, von der Technik im herkömmlichen Sinn auf „wissenschaftlich fundierte Industrien" bei gleichzeitiger Herausbildung neuer wissenschaftlich-technischer Eliten und einer von diesen Eliten ausgehenden allmählichen Neuschichtung der Bevölkerung) bezieht: mit wissenschaftlich-technischem Personal an der Spitze und dem am Computer sitzenden Angestellten als „typischem" „nachbürgerlichen" und natürlich auch „nachproletarischen" Erwerbstätigen.

Aber Ablösung der Industriegesellschaft durch ein grundlegend neues Gesellschaftsmodell ist auch das noch nicht. So muß denn, um dieses „Nach" zu kennzeichnen, auch sehr viel weiter ausgegriffen und müssen die in diesen Vorgängen sich abspielenden Veränderungen als grundlegender Wandel der Existenzbedingungen gedeutet werden. Bell zum Beispiel spricht von drei grundverschiedenen, geschichtlich aufeinander folgenden „Konfrontationen" des Menschen: zunächst vorindustriell mit der Natur, dann industriell durch technische Rationalität mit der technisierten Umwelt und nachindustriell (durch „Hinwendung zu seinesgleichen" und „Spiel mit sich selbst") mit der *sozialen Wirklichkeit,* die Natur und Technik als bestimmende Wirklichkeiten ablöst.

Hier wird es *sinnvoll,* von nachindustrieller Gesellschaft zu sprechen. Was die Industriegesellschaft geprägt hat, Maschine und Kapital als normierende Instrumente der Sozialstruktur und der Lebensweise des einzelnen wird nicht aufgehoben, tritt aber, einem neuen, von wissenschaftlicher und „künstlicher Intelligenz" bestimmten und in erster Linie auf differenzierte Organisation und – entsprechend – auf soziale Kommunikation aufbauenden Gesellschaftstyp Platz machend, als bestimmende Wirklichkeit ins zweite Glied. Es wird unmittelbar weniger wahrnehmbar und beeinflußt auch nicht mehr direkt das Gefüge von Bedürfnissen und Wertvorstellungen, nach denen sich die Verhaltensweisen im Alltag richten.

Wandel von Struktur und Bedürfnissen

Spätestens an diesem Punkte aber kommt das „Nachindustriell" in Berührung mit einem anderen „Nach", dem man wohl des besseren Sprachklangs wegen – in einer nachlateinischen Kultur – einen latinisierten Ausdruck gegeben hat: *postmateriell.* Man weiß nicht so recht, wo er im deutschen Sprachgebrauch zunächst auftauchte. Aber plötzlich seit Anfang der achtziger Jahre war er da, und kein Referent auf einer kirchlichen oder sonstigen Akademie, sei er Professor, Politiker oder Funktionär will noch darauf verzichten. Zu tun haben wir es auch dabei mit einem in der Retorte von ideen- und zeitgeschichtlich denkenden Soziologen und Politikwissenschaftlern entstandenen *Kunstbegriff.* Gemeint ist damit der Übergang von einer vornehmlich vom Existenzkampf diktierten Orientierung der Bedürfnisstruktur an materiellen Gütern (frei nach Bert Brecht: „Zuerst kommt das Fressen, dann die Moral") zu vorzugsweise immateriellen „Werten" bzw. zur Herausbildung von Verhaltensweisen, die sich stärker an der Verwirklichung und Beanspruchung von Kulturgütern (Freizeit, Unabhängigkeit, Teilnahme an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen) als an der unmittelbaren Existenzsicherung orientiert.
Auch dieses „Nach" ist zunächst – wie könnte es anders sein – als sozialtheoretisches Konstrukt in Amerika entstanden. Der Sache nach findet es sich als Deutung der späten sechziger und der siebziger Jahre ebenfalls bei *Daniel Bell* in dessen beiden auch in Deutschland vielverbreiteten Büchern „Die nachindustrielle Gesellschaft" und „Die Zukunft der westlichen Welt". Systematisch entwickelt als Begriff und Konzept wurde es aber von dem an der Universität von Michigan lehrenden Politikwissenschaftler *Ronald Inglehart.* Er verwendete dafür eine von *Abraham H. Maslow* in den fünfziger Jahren entwickelte Bedürfnisse-Skala, mit deren Hilfe er ein Ensemble von Bedürfnissen erfragte, in dem von den Befragten die Prio-

ritäten so gesetzt wurden, daß er eindeutig einen *Trend zu immateriellen Bedürfnissen* bei gleichzeitigem Zurücktreten von materiellen in fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften glaubte feststellen zu können: am deutlichsten bei der jungen Generation und in den wirtschaftlich wohlhabendsten Ländern des Westens, in den USA und in Europa speziell in den skandinavischen Ländern.

Inglehart folgte dabei einem denkbar simplen Schema. Er bildete zwei Grundkategorien von Bedürfnissen: solche der Sicherung des physischen Daseins und solche des sozialen Lebens und der Selbstverwirklichung. Die ersten nennt er *„materialistisch"*, die zweiten *„postmaterialistisch"*. Zur ersteren zählt er nicht nur Preisstabilität und Wirtschaftswachstum, sondern auch Landesverteidigung und Verbrechensbekämpfung, zu letzteren u. a. den „Wunsch nach schönen Städten", nach einer weniger unpersönlichen Gesellschaft und nach mehr politischer und sozialer Mitbestimmung. Die eindeutige Schwerpunktverschiebung von den ersteren auf die letzteren Bedürfnisse nennt er die *„stille Revolution"* (The silent Revolution), zugleich der Titel seines wichtigsten Buches.

Materiell, immateriell, postmateriell

Wie problematisch Ingleharts Schema ist, zeigt sich schon daran, daß er neben der Forderung nach einem „angenehmen Leben", auch den Wunsch nach *„Geborgenheit in der Familie"* in die „materialistische Anhäufung von Werten" einordnet. Wieso der Wunsch nach familiärer Geborgenheit „materialistischer" sein soll als der Wunsch nach mehr Freizeit oder selbst nach mehr Mitbestimmung, ist selbst dann nicht einzusehen, wenn man in diesem Falle materialistisch ohne weltanschaulich-ideologischen Beiklang einfach als Synonym für „materiell" nimmt. (So ist es bei Inglehart auch gemeint.) Es ist kaum anzunehmen, daß der Wunsch nach familiärer Geborgenheit *nur das materielle Versorgtsein* meint oder daß die darin eingeschlossenen Kulturgüter denjenigen, denen diese Geborgenheit wichtig ist, weniger erstrebenswert erscheinen. Nicht selten muß ja nicht nur in Mangelgesellschaften, sondern in den von Wohlstandsgesellschaften benachteiligten Randgruppen wenigstens eine gewisse familiäre Geborgenheit die mangelnde Versorgung mit materiellen Gütern dürftig zudecken. Die Werte, die sich in diesem Fall reiben, sind nicht Lebensgenuß hier und politisch-gesellschaftlicher Idealismus dort, sondern es reiben sich Geborgenheit und Freiheit. *Beide* sind nicht auf die Sicherung der materiellen Existenz gerichtet, sondern haben mit dem Streben nach *Verbesserung der Lebensqualität* zu tun.

Daß Inglehart offenbar nirgends exakt zwischen *Bedürfnissen, Einstellungs- und Verhaltensformen* und *Werten* unterscheidet und dennoch das Ganze als eine grundlegende Komponente einer allgemeinen Theorie des Wertwandels einbringt, macht die Sache noch um einiges komplizierter und zugleich fragwürdiger. Irgendwie scheint auch hier die Wirklichkeit einfacher zu sein als die Theorie, die die Wirklichkeit in Griff bekommen und den Politikern, Pädagogen, Sozialagenten und Seelsorgern Ratschläge an die Hand geben soll, wie sie mit ihr umzugehen haben. Denn Ursprung und Substanz dieser Wirklichkeit sind etwas durch und durch Einsichtiges und (rein gedanklich) wenig Kompliziertes: Ihr zugrunde liegt die Tatsache, daß immaterielle (gesellschaftliche, kulturelle und persönliche Bedürfnisse) um so wichtiger sind und damit auch stärker zum eigentlichen (oder besser *vorrangigen*) *Inhalt von Politik und Erziehung* werden sollen (und können), je umfassender die Bedürfnisse nach materieller Existenzsicherung abgedeckt sind.

Wenn jemand so viel verdient, daß er seinen Bedarf an Kleidung, Essen und Wohnen (auch dies sind grundlegende Kulturgüter und nicht nur materieller Wert) großzügig befriedigen kann, wird er sich, wenn auch je nach Haltung und Gesinnung auf ganz unterschiedliche Weise, von selbst anderen erstrebenswerten Gütern zuwenden. In einer Zeit, in der *Arbeit* ohnehin knapp wird, werden die auf die Freizeit bezogenen Güter (Hobbys, Reisen, Sport, TV) an Bedeutung gewinnen. Wo materieller Wohlstand (oder das Zehren von ihm) *selbstverständlich* geworden ist, wird das Verlangen nach mehr Unabhängigkeit (Freiheitswerte) und in Teilen der Bevölkerung nach mehr Teilnahme bzw. Mitbestimmung am Arbeitsplatz, im gesellschaftlichen und politischen Leben ebenso selbstverständlich.

Dies ergibt sich notwendig aus der Zeitlage, wenn auch eingegrenzt auf die westlichen Länder. Denn ein Großteil der Menschheit – und keineswegs nur in der Dritten Welt existiert nach wie vor in Gesellschaften materiellen Mangels. Denkt man an Lateinamerika oder auch an Völker des Ostblocks, dann ist beides fast gleich stark ausgeprägt: der materielle Mangel und das Bedürfnis nach mehr Freiheit und Mitbestimmung. Und solange im Wohlstandsland Nummer 1, in den USA, noch 35 Millionen unterhalb der Armutsgrenze leben (vgl. ds. Heft, S. 8) und sich in den westeuropäischen Ländern das Phänomen „neue Armut" ausbreitet (vgl. HK), Oktober 1984, 457–463 und HK, Dezember 1984, 567–571), läßt sich von postmateriellen Lebensverhältnissen nur in einem sehr eingeschränkten Sinne sprechen.

Man will sich selbst verwirklichen

Innerhalb dieser deutlich sichtbaren Grenzen muß das, was mit postmateriell gemeint ist, *als Phänomen und als Auftrag* allerdings sehr ernst genommen werden. Denn erstens ist vor allem die junge Generation Träger dieser Situation. Sie ist in einer Zeit materieller Sättigung aufgewachsen. Sie wird zwar in mancher Beziehung neu in den Existenzkampf geworfen, der gewiß nicht leichter, in manchem schwerer ist als der ihrer Väter (Jugendarbeitslosigkeit, „berufslose" Akademiker). Und natürlich leidet der junge Arbeitslose nicht nur kulturelle und seelische, sondern auch materielle Not. Er ist insofern weder Produkt noch Opfer postmaterieller Verhältnisse, sondern ungelöster Problembestandteil der Organisations-

und Gütermängel einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft: Rationalisierungsschübe einer in die „postmaterielle" Technik (Mikroprozessoren) übergehenden Wirtschaftsorganisation, ein nicht mehr im Sinne von Vollbeschäftigung greifender Arbeitsmarkt, „Überproduktion" an Akademikern, Bevölkerungsgefälle etc. Aber der Großteil junger Leute, der (materielle) Existenznöte nicht aus persönlicher Erfahrung kennt, lebt in und aus dem Bewußtsein, unsere Gesellschaften seien *materiell gesichert und gesättigt* und konzentriert sich auf die Realisierung solcher Bedürfnisse, die mit Existenzkampf wenig, aber sehr viel mit persönlicher Unabhängigkeit, sozialer Gleichheit und umfassender Mitbestimmung, aber noch mehr mit individueller Selbstverwirklichung zu tun hat, für die *die* Gesellschaft die Mittel bereitstellen soll.

Dies sind durchwegs stark auf das Selbst und auf die Politik bezogene Bedürfnisse und sie sind ganz überwiegend *nicht institutionenfreundlich.* Die Familie ist davon nicht weniger betroffen als Organe bzw. Funktionen des Rechtsstaats und der politischen Organisation.
Die Folge ist zunächst: das politische Klima wird unruhiger, die Erwartungen richten sich mehr denn je auf den Staat, die vorstaatlichen Einrichtungen (z. B. Verbände) und naturwüchsige Gemeinschaften (Familie) werden gar nicht oder widersprüchlich akzeptiert. Man will sich selbst verwirklichen: Wo Geborgenheit mehr Unabhängigkeit bietet, wird sie gewünscht, wo sie Bindung bedeutet, wird sie lieber abgeschüttelt. Der gesamte Institutionenbereich wird entweder überfordert (Staat, Gesetzgeber) oder durch Vernachlässigung (Familie) an den Rand gedrängt.

Das zweite: Diejenigen, die aus diesem Bewußtsein leben und ihm zum Durchbruch verhelfen, sind daran, bei uns die *Kulturführerschaft* zu übernehmen. Nach zeitweiser Abspaltung des neu sich bildenden Kulturbewußtseins von der langsamer sich wandelnden Sozialstruktur (Aufblühen von Subkulturen) drängen sie jetzt, diese umformend, in die sozialen Strukturen hinein. Es bleibt noch offen, wie weit sie diese auch verwandeln können. Die Grünen sind nicht der Kern, aber einer der Träger dieser Prozesse, die Materielles (als Bedürfnis) genauso einschließen wie Immaterielles. Wir leben also nicht postmateriell, sondern setzen, soweit wir versorgt leben, die Erwerbbarkeit reichhaltiger materieller Güter voraus und werden – Jugendliche eingeschlossen – zugleich anspruchsvoller im Immateriellen, weil wir gewohnt sind, anzunehmen, daß neben den materiellen Voraussetzungen auch die der Organisation und Kommunikation für ein prosperierendes Individualleben, das die Gesellschaft zu ermöglichen und der Staat zu garantieren hat, vorhanden und verfügbar sind.
Auf dem Holzweg wäre deswegen, wer meinte, eine neue Generation wende sich „postmateriell" mit Schaudern vom Materialismus ihrer Väter ab. Noch abwegiger wäre die Ansicht, man bräuchte den Leuten nur ihren Materialismus austreiben bzw. abwarten, bis er ihnen durch veränderte Umstände ausgetrieben wird, dann würden sich postmateriell auch religiöse Bedürfnisse neu durchsetzen: und jetzt sei es soweit. Auch die von *Carl Friedrich von Weizsäcker* über Grüne *Epplerscher* Prägung bis Bischof *Kamphaus* geforderte „neue asketische Kultur" ist damit nicht in Aussicht gestellt.

Die Verschiebung von Aufmerksamkeit verlangt nach neuer Verhaltensbalance

Was wirklich vor sich geht, ist eine teils parallel, teils quer und widersprüchlich verlaufende Verlagerung von Aufmerksamkeit auf verschiedenen Feldern des gesellschaftlichen Wirklichkeitsbezugs von unterschiedlicher Konsistenz, Tiefe und Dauer: von der Wirtschaft zur Politik (das macht letztere lebhafter, gespannter, in der Konkurrenz der Ansprüche härter); von der Produktion zur Kommunikation (das wirkt sich aus auf die Einstellung zu Arbeit und Leistung); vom Erwerbsleben zur Freizeit (das führt zu neuen politischen und gesellschaftlichen Bedürfnissen, aber auch zu Schwierigkeiten, die Zeit sinnvoll auszufüllen: deshalb gesellschaftlich-politischer Aktivismus auf der einen und Langeweile auf der anderen Seite); von Existenz- zu Sinnfragen (letztere zu verstehen im Wortsinn: welchen Sinn hat das, was ich tue, für mich und überhaupt?); von den Institutionen zum Selbst (man will sich selbst verwirklichen durch persönlichen Lebensplan, gesellschaftlichen Umgang und politische Mitbestimmung). Das macht das Gemeinwesen lebendiger, geht aber auf Kosten der *intermediären gesellschaftlichen Gebilde* (Verbände mit fester Verpflichtung, Familie), schafft Bindungskonflikte und macht anfälliger für seelische Verletzlichkeiten bei gleichzeitiger Neigung, Verantwortung zu sozialisieren und den Mangel an Orientierungssicherheit allein der „Gesellschaft" („Gesellschaft macht krank") anzulasten.

So heißt es, weniger einer Immaterialisierung, gar Vergeistigung der Bedürfnisse trauen, als politisch, pädagogisch und lebenshilflich, vor allem die Widersprüche benennen und einsichtig machen, die sich zwischen einem angeblich postmateriellen „Ethos der Selbstbezogenheit" *(Christopher Lasch)* und gesellschaftlich/mitmenschlicher Integration, zwischen Fürsichsein und Fürdieandernsein, zwischen Selbst und Gemeinschaft auftun, und die nur allzu häufig zur Befolgung von Rollenschemata führen – *Alexander Mitscherlich* nannte sie einmal „komplexe Gehorsamsgestalten" –, die durch emotionale Hörigkeit das an Freiheit verwüsten, was durch konsequente Selbstverwirklichung mühsam gewonnen wurde. Keine „Instanz" verfügt gerade in diesen Fragen auch nur annähernd über so viel Erfahrung wie das Christentum. Deswegen kann gerade dieses zur Schaffung einer neuen Verhaltensbalance beitragen. Die Chance, diese Erfahrung auch zur Geltung zu bringen, sind in einer nachchristlichen Ära sicher geringer geworden. Aber der Eindruck, daß sie gerade bei den Nachdenklichen wieder steigen, dürfte nicht trügen.

David Seeber

Verquerer Vorgang

Das ist, soweit das Gedächtnis reicht, noch nicht vorgekommen: daß die *Bischofskonferenz* zu einem gesellschaftspolitisch brisanten Thema eine Stellungnahme veröffentlicht, wissend, daß das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* zwei bzw. drei Tage später ein Papier zum gleichen Thema verabschieden will. Geschehen ist das Ende November. Gegenstand des verqueren Vorgangs: *die Ausländerfrage.* Rechtfertigungen, warum das so kommen mußte, hat es viele gegeben. Proteste dagegen, daß es so gekommen ist, auch. Und selbstverständlich fehlte es nicht an Versuchen, zu zeigen, daß es zwischen den beiden Papieren, dem Entwurf des Zentralkomitees und der Erklärung der Bischofskonferenz, auch nicht den Ansatz eines Widerspruchs, sondern völlige Übereinstimmung gebe. Daß der Text dann im Zentralkomitee nach langer Debatte, der u. a. der vorgesehene Vortrag von *Franz Böckle* über Biotechnik (vgl. ds. Heft, S. 32) zum Opfer fiel, dann doch nicht verabschiedet wurde, hatte wohl hauptsächlich damit zu tun, daß gewichtige Vertreter im Zentralkomitee selbst in der Sache näher bei den Bischöfen als bei der Mehrheitsmeinung des Laiengremiums standen: so der *Deutsche Caritasverband.*
Zu einer Verschiebung auf die nächste Vollversammlung hat deren Widerstand aber dann doch nicht gereicht. Dazu war der Ärger über die Bischofskonferenz bei einem Teil des Plenums offenbar zu groß. In einem diskutablen Abstimmungsverfahren brachte man für die *Überweisung an den geschäftsführenden Ausschuß* die knappe Mehrheit von 52 zu 45 bei einigen wenigen Enthaltungen zustande. Wie verbessert oder verändert das Papier aus dem geschäftsführenden Ausschuß hervorgeht, wird man sehen, wenn es von diesem verabschiedet und veröffentlicht ist.

Vergleicht man das Papier der Bischofskonferenz mit dem Entwurf des Zentralkomitees, dann fallen weniger direkte Widersprüche auf als ziemlich *gegensätzliche Perspektiven,* vor allem im Punkt *Familienzusammenführung.* Dies war wohl auch der Grund, warum die Bischofskonferenz ohne Einigung in der „Gemeinsamen Konferenz" auf jeden Fall mit ihrem in der Form recht provisorischen Text noch vor der Verabschiedung des Entwurfs des Zentralkomitees an die Öffentlichkeit kommen wollte. Wie der Entwurf des Zentralkomitees bestätigen auch die Bischöfe dem Staat das Recht und die Pflicht, „den Zuzug von Ausländern auf sein Hoheitsgebiet sozial verantwortlich zu steuern" und „Mißbräuchen zu wehren und Notständen vorzubeugen". Aber sie erklären auch kategorisch, für eine generelle Regelung, die „das Zusammenleben von Ehegatten und Kindern in der Bundesrepublik Deutschland unmöglich macht", gebe es gegenwärtig „keinen zwingenden Grund".

Im Gegensatz zu dieser unzweideutigen Feststellung eröffnet das Zentralkomitee in seinem Papier weit *pragmatischere Perspektiven.* Der Entwurf stellt fest, nach der Festschreibung des Zuzugsalters von Kindern auf 16 Jahre habe sich die Lage entspannt, erklärt aber ebenso kategorisch, die jetzige Regelung lasse sich nur aufrechterhalten, „wenn die Entwicklung in dem sich jetzt abzeichnenden Rahmen bleibt", d. h. die Anzahl der Ausländer bzw. der Anteil der Ausländer an der Gesamtbevölkerung weiter zurückgeht bzw. nicht wieder steigt. Sollten Veränderungen notwendig werden, die auf eine Einschränkung von Grundrechtspositionen der Ausländer hinauslaufen, habe zwar der Staat die Beweispflicht. Aber das Papier schließt solche Änderungen nicht aus, sondern zieht deren Möglichkeit so in Betracht, daß der Bundesregierung dabei praktisch freie Hand gegeben ist.

Eine weitere Schwäche des Entwurfs: er will „umfassend" zur Lösung der Ausländerfrage beitragen und fordert eine *„Neukonzeption der Ausländerpolitik",* verliert aber kein einziges Wort über latente und offene Ausländerfeindlichkeit, während die Bischöfe sehr deutlich gegen entsprechende Stimmungen angehen. Die Bischöfe wußten also sehr wohl, warum sie es eilig hatten, der Erklärung des Zentralkomitees zuvorzukommen.
Ähnliche Eklats ließen sich künftig sicher vermeiden, wenn die Bischöfe *in Sachfragen gesellschaftspolitischer Art* die Hauptzuständigkeit der Laien konsequenter respektierten und das oberste deutsche Laiengremium sich parteipolitisch *unabhängiger* verhielte und seine Aufgabe nicht darin sähe, einem Minister oder einer Regierung über menschenrechtliche Erwägungen hinweg die Arbeit zu erleichtern. *se*

Verlegenheit

In letzter Zeit ist in den Kirchen immer häufiger der Ruf zu vernehmen, es gelte den *Sonntag wiederzuentdecken* (vgl. HK, Juli 1984, 297 ff.). Man wird sich offenbar in zunehmendem Maß der Tatsache bewußt, daß mit dem verbreiteten Schwund traditioneller Sonntagskultur ein gewichtiges Element gelebten und anschaulichen Glaubens ins Wanken geraten ist. Da dieser Prozeß Katholiken wie Protestanten gleichermaßen zu schaffen macht, tut sich hier ein lohnendes Feld für gemeinsame Bemühungen der christlichen Kirchen und Gemeinden auf.

Mit dem zum ersten Adventssonntag veröffentlichten Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD mit der Überschrift *„Den Sonntag feiern"* ist allerdings eine *Chance verschenkt* worden. Das hat zunächst mit einem Manko zu tun, das der von der Gemeinsamen ökumenischen Kommission erarbeitete Text mit zahlreichen anderen kirchlichen Verlautbarungen teilt: Es ist den Autoren bei ihren Ausführungen über den Ursprung des Sonntags und über den Gottesdienst als seinen Mittelpunkt nicht gelungen, eine Sprache zu finden, die einen dem – christli-

chen – Sonntag mehr oder weniger entfremdeten Zeitgenossen erreichen könnte. Was soll er – und damit sind auch die meisten normalen Christenmenschen gemeint – mit einem Satz wie dem folgenden anfangen können: „Gegenüber der Langeweile in einer technisch perfekt funktionierenden Welt wird im Gedächtnis Jesu Christi die Kraft seines Opfers, das Außergewöhnliche seiner Freiheit, die Beständigkeit seiner Liebe erfahren"?

Daß das „Gemeinsame Wort" zum Sonntag nicht überzeugender ausgefallen ist, hängt aber auch damit zusammen, daß man offensichtlich *zwei Fliegen mit einer Klappe* schlagen wollte oder mußte. In seinem zweiten Teil befaßt sich der Text nämlich mit der Frage der *ökumenischen Gottesdienste am Sonntag* und mit den Regelungen der beiden Kirchen für die Zulassung von Christen der jeweils anderen Kirche zur Eucharistie. Damit werden zwei der drei Themen aufgegriffen, die EKD-Ratsvorsitzender *Eduard Lohse* seinerzeit beim Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik als *protestantische Desiderate* ansprach und die dann auch in das Arbeitsprogramm der nach dem Papstbesuch ins Leben gerufenen Gemeinsamen ökumenischen Kommission aufgenommen wurden.

Man kann sich bei der Lektüre von „Den Sonntag feiern" des Eindrucks nicht erwehren, die Kommission habe den Einstieg mit dem zwar wichtigen, aber zwischen den Kirchen nicht kontroversen Thema Sonntag nicht zuletzt deshalb gewählt, um damit einigermaßen zu kaschieren, daß sie in den wirklich strittigen Fragen nicht über die Auflistung der divergierenden Positionen hinausgekommen ist. So wirkt der Text wie eine *Verlegenheitslösung:* Er ist weder ein präzises und aussagekräftiges ökumenisches Votum zur Krise und zur Erneuerung des Sonntags, noch zeigt er neue Perspektiven im Blick auf ökumenischen Gottesdienst und eucharistische Gastfreundschaft auf. Allerdings war bei realistischer Einschätzung der Sachlage ein Durchbruch bei diesen Fragen von der Gemeinsamen ökumenischen Kommission auch kaum zu erwarten, ungeachtet manch hochgespannter Erwartungen nach dem Papstbesuch.
Bleibt zweierlei zu hoffen: Daß sich die Kirchen bei einschlägigen Verlautbarungen um eine Sprache bemühen, die den Reichtum ihres Glaubens und seiner vielfältigen Überlieferungsformen wirklich zu erschließen hilft, wobei gerade der Sonntag des Schweißes der Edlen wert wäre. Und daß die Gemeinsame Kommission bei ihrem Projekt der *Aufarbeitung der gegenseitigen Verwerfungen* aus dem Jahrhundert der Reformation zu einem Ergebnis kommt, das der katholisch-protestantischen Ökumene ein Stück weiterhilft. Dann würde sie vielleicht doch noch in die Annalen der ökumenischen Bewegung eingehen. *ru*

Nischenpresse

Die *Kirchenpresse* prosperiert nicht. Die Gesamtauflage von ca. 9,5 Millionen täuscht nicht nur wegen ihrer sinkenden Tendenz, sondern weil sich darunter von spärlichen Tageszeitungsresten bis zur Quartalschrift so gut wie alles findet, was im Bereich Kirche journalistisch auf den Markt kommt. Sie kann sich dennoch sehen lassen, und das gilt auch für ihr Kernstück, die Diözesanpresse bzw. die 22 Bistumszeitungen, auch wenn diese mit knapp 1,7 Millionen nur einen kleinen Teil der Gesamtauflage ausmachen. Und sie bemüht sich, jeweils das beste aus sich zu machen.
Dazu gehört auch, daß sie gelegentlich – wie zu einem *Seminar für Chefredakteure* Ende November in Köln – PR-Experten, Publizistikprofessoren und Kollegen aus profanen Medien einlädt, die den „liebenswerten Dilettanten" in der Diözesan- und katholischen Magazinpresse verraten, was sie machen würden, säßen sie selbst beispielsweise an einem diözesaneigenen Presseschreibtisch. Die Ermunterung durch die belehrenden Gäste fällt in der Regel um so beherzter aus, je weiter weg die betreffenden Ratgeber vom kritisierten Sujet sind: den Erfolg nicht scheuen sollen die Kirchenredakteure, zupackender informieren, kommentieren und vor allem auch unterhalten müßten sie. Ratgeber und Helfer ihrer Leser zu sein, sei ihre Aufgabe. Sie hätten für ein möglichst freundliches, fröhliches Erscheinungsbild ihrer Produkte zu sorgen. Und das beginne bekanntlich schon bei der Papierqualität. Schließlich habe auch „Natur", so deren früherer Herausgeber und künftiger Chefredakteur von „Geo", *Adolph Theobald,* nicht durch Recycling-Papier beim grünen Publikum reüssieren können. Freilich sei, handwerkliches Können („Professionalität") vorausgesetzt, jedes Produkt nur so gut wie sein Herausgeber.
Nun läßt sich alles jederzeit und irgendwie verbessern, auch das oft kleinkarierte und wenig diskussions- und freiheitsfreundliche Diözesan- und sonstige kirchliche Klima. Redakteure mit Standvermögen verstehen es durchaus, sich einen gewissen Freiheitsraum zu sichern. Die Kooperation zwischen den Kirchenblättern *insgesamt* könnte über den Abdruck von KNA-Artikeln hinaus verstärkt werden. Der redaktionelle Sachverstand läßt sich sicher immer wieder mal auffrischen und Zielgruppen lassen sich schärfer fixieren und taxieren. Mancher „weltpolitische" Kommentar, der sich in einem Kirchenblatt mit regionaler Streuung eher seltsam ausnimmt, würde besser nicht geschrieben. Konzentration auf das Lokalkirchliche und bei den großen Themen auf Fragen der religiösen und allgemeinen Lebenshilfe mit entsprechend illustrativer Darstellung, ist gewiß wünschenswert.
Aber wie so oft wurde auch in Köln die Frage erst spät gestellt und wenig ermutigend beantwortet, ob es denn für die Kirchenpresse insgesamt einen *Markt mit Wachstumschancen* gebe. Es gibt ihn kaum. Der Kirchenferne deckt seinen Bedarf an Kircheninformation ohnehin in den allgemeinen Medien. Der Kirchentreue hält die Kirchenzeitung wohl auch nicht primär aus Informationsbedürfnis, sondern aus Anhänglichkeit. Die Chance, sich unentbehrlich zu machen, haben Produkte der Kirchenpresse gegen-

wärtig kaum. Es gibt Einzelerfolge, vor allem im Bereich der Familienillustrierten. Paradebeispiele sind der französische „Pèlerin" und die italienische „Famiglia cristiana", aber sie werden Ausnahmen bleiben. Kirchenblätter in die Konkurrenz mit „Brigitte" oder „Stern" zu schicken, wäre die Naivität nicht wert, die zu solchen Versuchen rät. Lokalzeitung mit Nischenfunktion, mehr wird insbesondere die Bistumspresse, aber auch das meiste andere, was als Kirchenpresse erscheint, nicht sein können. Ein bißchen lebhafter, gelegentlich auch ein bißchen frecher und vor allem diskussionsfreundlicher kann es dennoch zugehen. Aber es ist keine Schande, sich zur Nischenfunktion zu bekennen, wenn auch der erzielbare Erfolg dann nur Bestandserhaltung heißen kann. Wenn allerdings hier von Nischen die Rede ist, sind nicht Nischen in bischöflichen Palais gemeint, auch wenn diese meist schön sind, sondern die um die öffentlichen Ecken und Plätze, die für vieles den Blick freigeben, was andere mitten im Getümmel nicht ohne weiteres sehen. *se*

Spaltung?

Als hätte es nicht schon gereicht, daß im letzten Herbst, ein Jahr nach dem heißen Herbst von 1983, die Fähigkeit der bundesdeutschen Friedensbewegung, die Bevölkerung zu Aktionen gegen Rüstung, Nachrüstung und Nach-nach-Rüstung auf die Straße zu bringen, sichtlich erlahmte. Nun ist der Unfriede auch noch innerhalb der Gruppe der Friedensbewegten selbst ausgebrochen. Die einen „beschleicht Wehmut" – „man könnte heulen vor lauter schönen Erinnerungen" (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt). Die anderen registrieren vorschnell, nicht ohne einen triumphierenden Unterton: „Die ‚Friedensbewegung' liegt im Koma. Ihr Ende ist vorprogrammiert" (Deutsche Tagespost).

Daß die Friedensbewegung in einer Krise steckt, ist indes unstrittig, ob man dies nun bedauert oder begrüßt. Auf einer Sitzung des Koordinierungsausschusses der Friedensbewegung Ende November wurde es publik: Von seiten der acht (von insgesamt 30 Trägerorganisationen) *christlichen Gruppen* innerhalb dieses Gremiums (die Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, die Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, die Evangelischen Studentengemeinden, die Friedensbewegung Pax Christi, die Initiative Kirche von unten u. a.) war der Antrag gestellt worden, den Koordinierungsausschuß in ein Beratungs- und Informationsgremium umzuwandeln und das Bonner Büro aufzulösen.

Hintergrund des Begehrens: Nach Ansicht der christlichen Gruppen ist die Zentrale der Friedensbewegung innerhalb des letzten Jahres mehr und mehr „erstarrt" zu einer Organisation, die Großdemonstrationen plant und durchführt. Probleme der Basis der Friedensbewegung seien vernachlässigt worden. Obendrein sei der Einfluß von Parteien, von den Sozialdemokraten über die Grünen bis hin zur DKP in einem für die Unabhängigkeit der Arbeit unerträglichen Maße gestiegen. *Aktion Sühnezeichen* ließ in dem Zusammenhang verlauten, es gehe nicht an, daß Vertreter der Grünen im Ausland so täten, als verlange die gesamte Friedensbewegung den Austritt aus der NATO. Ebensowenig könne man sich durch die DKP auf ein Stillschweigen gegenüber den sowjetischen Rüstungsanstrengungen verpflichten lassen. Im Falle der SPD müsse das Verhältnis zur konventionellen Rüstung geklärt werden.

Die christlichen Gruppen wünschen angesichts dieser Lage eine *Stärkung des außerparlamentarischen Charakters* der Friedensbewegung. Im übrigen will man vermehrt der lokalen und regionalen Arbeit Aufmerksamkeit schenken. Da man in der Frage der Arbeitsweise des Koordinierungsausschusses zu keiner einvernehmlichen Lösung kam, trat Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste aus dem Koordinierungsausschuß aus, die sieben anderen Gruppen wandelten ihre Mitgliedschaft in einen Beobachterstatus um. Die übrigen Gruppen wollen die bisherige Struktur beibehalten. Das Vorgehen der christlichen Gruppen wurde als Versuch der Spaltung bzw. als „Enthauptungsschlag" bezeichnet. Das letzte Wort in der Angelegenheit allerdings ist noch nicht gesprochen.

Wie immer dieser Streit ausgehen wird, ob der Bruch sich verfestigt oder ob man eine Übergangslösung findet, mit der sich zunächst einmal leben läßt: Bedenken gegenüber dem Entschluß der christlichen Friedensgruppen wird man nicht einfach übergehen dürfen. Daß die christlichen Gruppen sich einen gewissen Freiraum erhalten, die inhaltlichen Ziele nicht *parteipolitischen Strategieerwägungen* unterordnen wollen, wer könnte dafür nicht Verständnis haben? Zumal man damit auch den Gegnern im eigenen (christlichen) Lager zu verstehen gibt: Euer Gerede von einer Blindheit gegenüber ideologischer Vereinnahmung entbehrt der Grundlage. Außerparlamentarische Bewegungen, zumal wenn sie über einigen Rückhalt in der Bevölkerung verfügen, dürfen sich indes nicht wundern, wenn sie ins Räderwerk von Parteien geraten. Es ist nur allzu verständlich, daß Parteien, zumal wenn sie parlamentarisch in der Opposition stehen, einen Teil dieses Rückhalts für eine Bewegung für eigene Zwecke abzuzweigen versuchen, selbst wenn in der Sache noch vieles unklar ist und keineswegs Einigkeit besteht.

Könnte vor diesem Hintergrund nicht auch der Ruf nach einem *„christlichen Friedensrat"* als durchaus problematisch erscheinen? Der niederländische „Interkonfessionelle Friedensrat" (IKV) scheidet als Vorbild ohnehin aus, da dort die Kirchen selbst Mitglied sind; dafür jedoch fehlen in der Bundesrepublik die Voraussetzungen. So sinnvoll es sein kann, christlichen Friedensgruppen mit Hilfe einer solchen Dachorganisation Ermutigung zum Weitermachen, ein Forum der Auseinandersetzung sowie eine Lobby den Kirchenleitungen gegenüber zu bieten, zu bedauern ist zunächst einmal, daß sich Christen aus überkonfessionellen Gremien zurückziehen und unter sich bleiben. In einer christlichen Friedensnische? *nt*

Option für die Armen auf nordamerikanisch

Die Atempause nach den US-Präsidentschaftswahlen vom November letzten Jahres fiel diesmal recht kurz aus: Nach dem Erdrutschsieg von *Ronald Reagan* über seinen Herausforderer *Walter Mondale* wurde das politische Nordamerika recht schnell wieder auf den Boden sozialer und politischer Probleme des Landes zurückgeholt. Es war noch keine Woche seit dem Wahltag vergangen, als die US-amerikanischen Bischöfe den *ersten Entwurf* ihres lang erwarteten Hirtenbriefes zu Fragen der „Katholischen Soziallehre und der Wirtschaft der Vereinigten Staaten", so sein Titel, veröffentlichten. Aus dem Präsidentschaftswahlkampf sollte dieses bereits 1980 im Anschluß an die Verabschiedung einer Erklärung zum Marxismus (vgl. HK, Januar 1981, 48 f.) beschlossene Schreiben bewußt herausgehalten werden; selbst die Mitbrüder im Bischofsamt erhielten den von einer Gruppe von fünf Bischöfen unter der Leitung des Erzbischofs von Milwaukee und ehemaligen Abt-Primas der Benediktiner, *Rembert Weakland*, erarbeiteten Text erst nach den Wahlen.

Kaum ein Hirtenbrief dürfte bereits so lange vor seinem Erscheinen eine solche Rolle gespielt haben wie dieser Entwurf. Die Diskussion über das Verhältnis von Religion und Politik, wie sie während des Präsidentschaftswahlkampfes geführt worden war (vgl. HK September 1984, 398 f.), hatte die Erwartungen noch einmal gesteigert. Die Erwartungen dürfte der Entwurf insofern erfüllt haben, als er in der Tat, von den einen befürchtet, von den anderen erhofft, nicht spart mit *Kritik an der US-amerikanischen Gesellschaft* und ihren inneren ökonomischen und sozialen Verhältnissen sowie der Rolle, die das Land in der Weltwirtschaft spielt.

Nicht daß die Bischöfe den *Kapitalismus* oder das *Recht auf Eigentum* in grundsätzlicher Weise in Frage stellen würden. Im Gegenteil. Von der US-Wirtschaft sagen die Bischöfe, daß sie immerhin „unerhört erfolgreich" gewesen sei bei der Versorgung mit materiellen Gütern und beim Anheben des Lebensstandards der Bürger. Im Falle des Rechts auf Eigentum stellen sie fest, daß der Schutz dieses Rechts eine wichtige Voraussetzung für eine gerechte Wirtschaftspolitik darstelle. Außerdem öffne es einen Raum in der Gesellschaft für das Entstehen von Kreativität und Initiative, was gleichermaßen den einzelnen Bürgern wie auch dem Gemeinwohl zugute komme. Obendrein halten sie eine „gewisse Ungleichheit bei der Verteilung von Einkommen und Dienstleistungen" manchmal für durchaus gerechtfertigt.

Ein „prophetisches Mandat"

Es dürfe nicht vergessen werden, so die Bischöfe, daß immerhin 8,5 Millionen Arbeitslose (September 1984) zu verzeichnen seien, das sind 7,4 Prozent aller Arbeitnehmer. Ende 1983 hätten nach den offiziellen Kriterien der Regierung 35 Millionen US-Amerikaner unterhalb der Armutsgrenze gelebt. 1982 hätten die reichsten 20 Prozent der US-Amerikaner über mehr Einkommen verfügt als die unteren 70 Prozent auf der Einkommensskala. Angesichts dieser Lage benötige Amerika dringender denn je eine Erneuerung des Gefühls für *Solidarität* sowie politische und institutionelle Reformen, die eine wirkliche *Teilhabe* am Ganzen verstärkten und die zu tragende Verantwortlichkeit in der Wirtschaftsgesellschaft breiter streuten. Zur Frage des Rechts auf Eigentum verweisen die Bischöfe darauf, daß angesichts der bedürftigen Menschen in aller Welt das Eigentumsrecht gegenüber den Prinzipien der *„Treuhänderschaft"* und des „gemeinsamen Gebrauchs der Schöpfungsgüter" zurücktreten müsse: Gott sei der einzige wirkliche Besitzer, der Mensch dagegen Verwalter der ihm überlassenen Güter. In Sachen *Ungleichheit* kommen die Bischöfe zu dem Ergebnis, daß „das Niveau an Ungleichheit bei Einkommen und Wohlstand in unserer Gesellschaft und erst recht im Weltmaßstab heute als moralisch unannehmbar beurteilt werden" müsse.

Einer in bezug auf das Gemeinwohl „visionslos" gewordenen Gesellschaft hält der Entwurf eine „christliche Vision vom Wirtschaftsleben" entgegen. Grundlegendes Kriterium für wirtschaftliche und politische Entscheidungen müsse die Frage sein, ob sie dem Menschen dienten: „Die Wirtschaft wurde für die Menschen geschaffen, für *alle* Menschen, und nicht umgekehrt." Die Güte der Wirtschaftspolitik sei daran zu messen, ob sie den *Armen* und *unterprivilegierten Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft* helfe und ihnen ermögliche, aktivere Teilnehmer im Wirtschaftsleben zu werden. Ihren Hirtenbrief wollen die Bischöfe als einen „Ruf nach einer amerikanischen internationalen Wirtschaftspolitik" verstehen, die „den Menschen einen Sinn für ihren eigenen Wert gibt, ihnen hilft, die Qualität ihres Lebens zu verbessern, und ermöglicht, daß die Vorteile wirtschaftlichen Wachstums unter ihnen gleich verteilt werden". Der aus der lateinamerikanischen Theologie stammenden „Option für die Armen" räumen die US-Bischöfe eine zentrale Stellung ein: Sie lege der heutigen Kirche ein „prophetisches Mandat" auf, „für die zu sprechen, die niemanden haben, der für sie spricht". Die Option für die Armen fordere von der Kirche eine „Vision des Mitleidens", die die Dinge aus der Sicht der Armen sehen lasse. Sie rufe nach einer individuellen wie auch gemeinschaftlichen „Selbstentäußerung".

Reform des Wohlfahrtssystems

Konkret ins Gericht mit dem eigenen Land gehen die Bischöfe im zweiten Teil des Entwurfs. Während sie im ersten Teil biblisch-theologische und ethische Perspektiven für das Wirtschaftsleben entwerfen, greifen sie

hier aus dem Bereich der Wirtschafts- und Sozialpolitik *vier Themen* heraus (ein fünftes – Ernährung und Landwirtschaft – kann erst in den zweiten Entwurf aufgenommen werden): Arbeitslosigkeit, Armut, inneramerikanische Wirtschaftspolitik, das Verhältnis USA – Weltwirtschaft. Demnach halten die Bischöfe neue Anstrengungen zur Erreichung von *Vollbeschäftigung* in den USA für notwendig, wobei sie eine Arbeitslosenrate von drei bis vier Prozent als eine vernünftige Definition von Vollbeschäftigung ansehen. Angesichts seines „erbärmlich unzulänglichen" Zustandes fordern sie eine „grundlegende Reform des *Wohlfahrtssystems*", betonen jedoch auch, daß das Wohlfahrtssystem kein Ersatz für fundamentale Reformen in der Wirtschaftspolitik sein könne. Für das Wirtschaftsleben der USA verlangen sie mehr *Koordination* und Planung. Wettbewerb allein genüge nicht. Wobei sie „Planung" im Sinne einer Balance zwischen individuellen Initiativen und der Verantwortlichkeit der Bürger für das Gemeinwohl verstanden wissen möchten. An der *Entwicklungspolitik* ihres Landes wird kritisiert, daß Entwicklungsländer im großen Maße zu „Testfällen im Ost-West-Streit" geworden seien. Themen politischer und wirtschaftlicher Entwicklung träten zurück hinter politisch-strategische Überlegungen.

Der Entwurf der US-Bischöfe stellt den Versuch dar, Impulse der *katholischen Soziallehre* auf die Wirtschaft ihres Landes anzuwenden. Dabei ist man auffällig bemüht, immer wieder mit Hilfe von Zitaten aus Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie der letzten Päpste, gerade auch Johannes Pauls II., die Verbindung zur neueren Lehrtradition der Gesamtkirche unter Beweis zu stellen. Auf diese Weise kommt in dem Entwurf ein Typ von Soziallehre zur Geltung, dessen Grundlage weit weniger in einer allgemeinen Wirtschaftsethik zu suchen ist als vielmehr in einer unmittelbareren Orientierung an biblischen Vorgaben: So beispielsweise, wenn die „Option für die Armen" als das „soziale und ekklesiologische Gegenstück der Selbstentäußerung (Kenosis) Jesu in der Inkarnation" bezeichnet wird.
Der Entwurf versucht für das kirchliche Handeln gerade auch den *politischen Charakter* der in dem Zusammenhang zur Diskussion stehenden Fragen herauszustreichen. Während man der traditionellen, gerade auch von Deutschen geprägten Soziallehre eher vorwarf, sie harmonisiere allzu stark und übersehe gesellschaftliche Konflikte, werden Konfliktfelder in dem Entwurf ungeschminkt beim Namen genannt. Ungewohnt dürfte im übrigen sein, daß für den Kontext eines Industrielandes wie den USA die „Option für die Armen" konsequent als Kriterium miteingebracht wird. Hier haben theologische und kirchliche Umorientierungen in der Dritten Welt, vor allem in Lateinamerika, Pate gestanden.

Gegenbrief einer Laiengruppe

Teile der amerikanischen Öffentlichkeit stufen die bischöflichen Überlegungen als „liberal" ein, was in den USA so viel heißt wie „links". Von der einen Seite wird begrüßt, daß die ethische Bedeutung des Wirtschaftslebens in dieser Deutlichkeit herausgearbeitet worden ist. Die andere Seite beklagt den *mangelnden Realismus* des Entwurfs, bis hin zu der Bemerkung des ehemaligen Finanzministers *William Simon*, das Hirtenschreiben gleiche im wesentlichen einer „Wunschliste für den heiligen Nikolaus" (NC News Service, 26. 11. 84).
Simon gehört auch einer vom „American Catholic Committee" beauftragten Gruppe von Laien an, die sich im Mai letzten Jahres bildete und wenige Tage vor der Veröffentlichung des Bischofsentwurfes einen eigenen Text unter dem Titel „Auf dem Weg in die Zukunft" (vgl. HK Dezember 1984, 585f.) vorlegte, in dem das Wirtschaftssystem der freien Marktwirtschaft als das „effektivste" System bezeichnet wird, und damit auch letztlich als das „moralischste, um nationale und weltweite Probleme wie Armut, Arbeitslosigkeit, Wirtschaftsplanung, Welthandel und Entwicklung zu lösen". *Kapitalismus* sei eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für politische und bürgerliche Freiheiten und ebenso für die wirtschaftliche Entwicklung. Die einzige wirkliche Grundlage für größere soziale Gerechtigkeit sei wirtschaftliche Entwicklung. Das vorrangige Ziel müsse darin bestehen, „Überfluß zu produzieren" (NC News Service 9. 11. 84). Das Weiße Haus hält sich mit einer Wertung des Entwurfes noch zurück und betonte lediglich, es teile die Besorgnis der Bischöfe um die Armen.

Ein zuverlässiges Bild über die Haltung der US-amerikanischen Bischöfe zu dem Entwurf der von ihnen beauftragten Kommission ist z. Z. noch kaum möglich. Eine Reihe von Äußerungen schlagen Detailveränderungen vor, andere wünschen sich eine insgesamt positivere Sicht vom Wirtschaftsleben. Bischof *Frank Rodimer* von Paterson/New York wies erste Wertungen des Textes mit der Bemerkung zurück, der Entwurf sei keineswegs radikal, nur mache sich eben derjenige, der eine prophetische Rolle einnehme, verletzlich, und man bezeichne ihn als Träumer (NC News Service, 28. 11. 84). Der Erzbischof von Washington, *James Hickey*, bezeichnete den Entwurf als eine „glaubensstarke Reflexion von einer 100 Jahre umfassenden kirchlichen Soziallehre". Er stelle eine Herausforderung an alle Ideologien dar und markiere den Beginn einer „authentisch nordamerikanischen vorrangigen Option für die Armen" (NC News Service 14. 11. 84). Erzbischof Weakland hat inzwischen zugestanden, daß der Entwurf durchaus etwas mehr Optimismus hätte widerspiegeln dürfen, allerdings nicht so viel, daß es die Menschen dahin bringe, die Wirklichkeit zu vergessen, die ernstliche Notlage der Armen (NC News Service, 15. 11. 84).

Der Textentwurf wird im Laufe des Frühjahrs überarbeitet und soll als zweite Fassung der nächsten Vollversammlung im Juni 1985 vorgelegt werden und dort Gegenstand der Diskussion sein. Auf Grund der Ergebnisse dieser Beratungen wird eine dritte Fassung erarbeitet werden, die dann die

Vollversammlung im November diskutieren und verabschieden soll. Die Bischöfe haben damit ein *Verfahren* gewählt, das sie zum erstenmal beim Friedenshirtenbrief anwandten. Auch bei der Erarbeitung des Wirtschaftshirtenbriefs veranstaltete die zuständige Bischofskommission in der Zeit von 1981 bis 1984 16 Anhörungen, auf denen mehr als 100 Fachleute befragt wurden, Wissenschaftler, Politiker, Theologen, Vertreter kirchlicher Gruppen und Einrichtungen, auch Vertreter anderer christlicher Kirchen und Denominationen. Neben der Diskussion in der allgemeinen Öffentlichkeit wird man innerkirchlich in den nächsten Monaten versuchen, die in dem Entwurf angeschnittenen Fragen auch in die Bistümer und Gemeinden zu tragen, um so gesamtkirchlich wie auch gesamtgesellschaftlich eine Meinungsbildung, oder sei es auch nur eine Sensibilisierung, in Gang zu setzen.

Nach dem Friedenshirtenbrief der US-Bischöfe steht der nordamerikanische Katholizismus damit erneut in einer für ihn immer noch eher ungewohnten Deutlichkeit im Zentrum der Auseinandersetzungen um grundlegende Fragen des Selbstverständnisses der Vereinigten Staaten. Allem Anschein nach wird die Diskussion über den Wirtschaftshirtenbrief der über den Friedenshirtenbrief an öffentlicher Aufmerksamkeit und politischem Stellenwert in nichts nachstehen. Bedingt durch seine unmittelbaren Rückwirkungen auf das alltägliche Leben eines jeden Amerikaners, wird vielfach ein eher größeres öffentliches Echo erwartet. Das Ausmaß an Bereitschaft zur Selbstkritik seitens der Bischöfe dürfte angesichts des neu gewonnenen Optimismus und Selbstwertgefühls der Vereinigten Staaten dem momentanen Lebensgefühl vieler US-Amerikaner diametral zuwiderlaufen.

K. N.

Protestantisches Memorandum zur Ökumene

Der gemeinsamen Selbstbesinnung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im Blick auf ihren Auftrag in der ökumenischen Bewegung möchte ein *Memorandum* dienen, das fünf von evangelischen Kirchen getragene *Ökumenische Institute* vor einigen Wochen vorgelegt haben. Das Memorandum mit dem Titel „Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung" wurde von Mitarbeitern der Ökumenischen Institute in Bensheim, Bern, Kopenhagen, Prag und Straßburg (geleitet von *Reinhard Frieling, Lukas Vischer, Peder Nørgaard-Højen, Jaroslav Ondra* und *Harding Meyer*) bei einer Konsultation im April 1984 auf dem Leuenberg bei Basel erstellt, wo 1973 die „Leuenberger Konkordie" verabschiedet worden war (vgl. HK, Mai 1973, 220–221). Auf diese „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa", der die allermeisten lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa zugestimmt und damit Kirchengemeinschaft untereinander erklärt haben, wird in dem Memorandum denn auch ausdrücklich und ausführlich Bezug genommen. Die reformatorischen Kirchen in Europa sollten, so die Verfasser, die durch Leuenberg hergestellte Gemeinschaft um ihres eigenen Zeugnisses und um der ökumenischen Bewegung willen als Rahmen für den Prozeß der Selbstbesinnung benützen.

Als Gründe für die Notwendigkeit einer solchen innerprotestantischen Selbstbesinnung nennt das Memorandum die in den evangelischen Kirchen *weitverbreitete Unklarheit darüber, was heute Inhalt und Bedeutung der Reformation* sei und die bisherige Unfähigkeit dieser Kirchen, im ökumenischen Gespräch ihre grundlegenden Überzeugungen zu formulieren. Es müsse ein Prozeß in Gang gesetzt werden, „der auf das gemeinsame Bekennen des Evangeliums heute zielt und im Zuge der Erfüllung dieser Aufgabe die grundlegenden Überzeugungen der Reformation neu auszusagen sucht".

Entschieden reformatorisch

Als zentrale Aussagen der Reformation werden in dem Text (erschienen als epd-Dokumentation Nr. 49a/1984) die Rechtfertigung allein aus Glauben, das spezifische Verständnis von Wort Gottes, Schrift und Tradition, von Kirche und Amt und von Bekennen und Bekenntnis herausgestellt. Dabei wird jeweils in einem ersten Schritt der bleibende Gehalt der reformatorischen Grundeinsichten zu verdeutlichen versucht. Dem schließen sich dann Anfragen an diese Positionen an, wie sie sich im ökumenischen Gespräch mit anderen Kirchen ergeben, sowie Perspektiven für ihre Weiterentwicklung angesichts der geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart.

Ein Merkmal des Memorandums springt sofort ins Auge: Während ökumenische Konvergenztexte vor allem um den Aufweis von Gemeinsamkeiten bemüht sind und Brücken zwischen verschiedenen konfessionellen Traditionen und ihren Lehraussagen zu schlagen versuchen, wird hier sehr pointiert das *spezifisch Reformatorische* herausgestellt. So betonen die Autoren, die Rechtfertigungslehre dürfe nicht zu einer Teillehre verkürzt werden, sondern alles in der Theologie müsse auf dieses Zentrum bezogen werden. Unter Bezugnahme auf das reformatorische „sola scriptura" wird festgehalten, weder „dogmatische Fixierungen wie konziliare Lehrentscheidungen" noch andere Faktoren wie die „Rede von der Normativität der ‚ungeteilten Kirche', der consensus quinquesaecularis, Bekenntnisschriften, kirchliche Praxis, gläubige Erfahrung, Theologie oder Amt" dürften als zusätzliche Kriterien neben der Schrift auftreten.

Diese Akzentsetzung macht sich vor allem in den Ausführungen über *Kirche* und *Amt* bemerkbar. Das Memorandum hält zwar fest, sofern das

kirchliche Amt im Verkündigungsauftrag Jesu Christi begründet sei, könnten reformatorische Kirchen betonen, „daß es nicht lediglich eine Funktion des allgemeinen Priestertums, sondern von Christus eingesetzt und unentbehrlich für die Kirche ist". Dem wird aber gleich hinzugefügt, keine kirchliche Amtsstruktur könne die Wahrheit des Evangeliums garantieren. Die reformatorischen Kirchen seien von ihrem christologischen und pneumatologischen Ansatz dazu aufgerufen, einer Überbewertung ekklesiologischer Fragen zu wehren und wieder die Frage nach dem Heil und den daraus folgenden unmittelbaren Aufgaben von Dienst und Zeugnis der Christenheit in das Zentrum des ökumenischen Dialogs zu stellen. Sie sollten, so eine weitere Forderung des Memorandums, darauf achten, „daß nicht im Interesse einer Einigung über das besondere Amt an Wort und Sakrament die übrigen Dienste vernachlässigt werden und ihnen lediglich eine untergeordnete Bedeutung zugestanden wird." Die in ökumenischen Dialogen angestrebte Konvergenz stoße aus reformatorischer Sicht dann an eine Grenze, wenn gefordert werde, „nachbiblische Ordnungen" als unerläßlich für das Sein der Kirche anzusehen.

Modell Kirchengemeinschaft

Damit wird auch schon deutlich, welches Modell von Einheit als Ziel der ökumenischen Bewegung die Verfasser des Memorandums favorisieren. Es ist das der Leuenberger Konkordie zugrundeliegende Modell der *Kirchengemeinschaft.* In Nr. 29 der Konkordie heißt es, Kirchengemeinschaft bedeute, „daß Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben." Die Kirchengemeinschaft gehe, so jetzt das Memorandum, davon aus, „daß in den beteiligten Kirchen tatsächlich Kirche Jesu Christi war und ist". Die Tradition jeder Kirche werde dabei voll und ganz als Tradition in der Tradition der einen Kirche anerkannt. Die an der Konkordie beteiligten Kirchen hätten allen Anlaß, diese Konzeption der Einheit unbeschadet ihrer offensichtlichen Mängel in der ökumenischen Bewegung geltend zu machen.

Dazu muß nach Ansicht des Memorandums aber zunächst die *Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen* weiter vertieft und ausgebaut werden. Die Zustimmung zur Konkordie habe, aufs Ganze gesehen, die Beziehungen der Kirchen zueinander kaum verändert. Die Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, von der in Leuenberg die Rede ist, sei weitgehend ein Gedanke auf dem Papier geblieben. Empfohlen wird deshalb von den Verfassern des Memorandums eine Ausweitung der Kirchengemeinschaft zur „konziliaren Gemeinschaft". Die beteiligten Kirchen müßten einander so weitgehend annehmen, daß sie zu gemeinsamen Aussagen in der heutigen Zeit fähig würden.

Zur Erweiterung der Zusammenarbeit zwischen den reformatorischen Kirchen schlägt das Memorandum der fünf Ökumenischen Institute unter anderem intensivere Beziehungen zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund vor: Die beiden Weltbünde sollten die Möglichkeit der Kirchengemeinschaft untereinander prüfen. Die Ergebnisse der verschiedenen *bilateralen Dialoge* lutherischer und reformierter Kirchen mit anderen Kirchen sollten gemeinsam ausgewertet werden. An anderer Stelle wird die Sorge geäußert, die bilateralen Dialoge könnten dazu führen, „daß die reformatorischen Kirchen sich auseinanderentwickeln und je länger, desto weniger in der Lage sind, das Erbe der Reformation gemeinsam in die ökumenische Bewegung einzubringen". Der gemeinsame Prozeß der Selbstbesinnung müsse dieser Gefahr des „Auseinanderdriftens" zu begegnen suchen.

Mangel an Selbstkritik

Das Memorandum der fünf Ökumenischen Institute ist ein aufschlußreicher Beleg für die *Probleme* und *Spannungen,* denen sich die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen gegenwärtig im Blick auf den bisher erreichten Stand der ökumenischen Bemühungen wie auf den weiteren Weg zur Einheit der Christen gegenübersehen. Sie kommen nicht zuletzt auch im Prozeß der Auseinandersetzungen mit den Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt zum Vorschein. Im Grunde genommen geht es um die Frage, wie weit sich die reformatorischen Kirchen von ihrem jeweiligen Selbstverständnis her einem Amts- und Traditionsverständnis öffnen können, wie es – wenn auch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen – im Katholizismus, in der Orthodoxie und auch im Anglikanismus anzutreffen ist. Darüber gehen die Meinungen vor allem zwischen Lutheranern und Reformierten, aber auch im Luthertum selber beträchtlich auseinander. Die innerreformatorischen Differenzen im Amtsverständnis haben sich auch bei den in der Leuenberger Konkordie vereinbarten weiterführenden Lehrgesprächen deutlich bemerkbar gemacht.

Daß angesichts solcher Spannungen und Schwierigkeiten eine *Selbstbesinnung auf das reformatorische Erbe,* wie sie das Memorandum fordert, sinnvoll und notwendig ist, läßt sich kaum bezweifeln. Es kann dem weiteren ökumenischen Gespräch nur nützen, wenn die beteiligten Kirchen sich über ihr eigenes Selbstverständnis Klarheit verschaffen und damit auch für ihre Partner im Dialog ein deutliches Profil zeigen. Allerdings ist das Memorandum auch ein Beispiel für die Gefahr, die mit der pointierten Herausstellung der eigenen konfessionellen Identität fast zwangsläufig verbunden ist.

Zwar lassen die Verfasser des Memorandums durchaus kritische Anfragen an die reformatorischen Grundpositionen und ihre Auswirkungen auf das kirchliche Leben zu Wort kommen. Dennoch kommt im ganzen die selbstkritische Rückfrage an die eigene Tradition entschieden zu kurz. Das betrifft sowohl die Aussagen über Schrift und Bekenntnis wie die über Kirche und Amt. *U. R.*

Anglikanische Entscheidung für die Frauenordination

Bei ihrer jüngsten Tagung hat die Generalsynode der Church of England eine Entscheidung getroffen, die nicht nur für die Anglikanische Gemeinschaft von erheblicher Tragweite ist, sondern auch ihre Partner im ökumenischen Gespräch intensiv beschäftigen dürfte. Mit einer Mehrheit von 307 zu 183 Stimmen sprach sich die Generalsynode am 15. November nach mehrstündiger Debatte für den von der Diözesansynode von Southwark eingebrachten Antrag aus, das Verfahren zur Schaffung der rechtlichen Voraussetzungen für die Ordination von Frauen zum Priesteramt einzuleiten. Zwar ist noch mehr als ungewiß, ob in absehbarer Zeit wirklich weibliche Priester in der Church of England amtieren werden: Die eigentliche Entscheidung für oder gegen die Frauenordination kann nach dem jetzt eingeleiteten Verfahren nicht vor 1988/89 fallen, da sich zunächst alle Diözesansynoden mit dem Thema befassen und eine Entscheidung herbeiführen müssen. Dennoch bedeutet der jetzige Beschluß der Generalsynode einen entscheidenden Einschnitt in der Auseinandersetzung um die Frauenordination, die die anglikanische Mutterkirche in England wie ihre Tochterkirchen in anderen Erdteilen schon seit geraumer Zeit beschäftigt.

Zahl der Befürworter gestiegen

Die erste Frauenordination durch einen anglikanischen Bischof wurde schon 1944 in China in einer kriegsbedingten Notsituation vorgenommen. Nach dem Krieg mußte Frau *Li Tim Oi* auf Druck der Kirchenleitung ihr Amt allerdings aufgeben. 1971 kam es dann in der Diözese Hongkong zur ersten *regulären Priesterweihe einer Frau* in der Anglikanischen Gemeinschaft. Vier Jahre später folgten die Episkopalkirche in den USA und die anglikanische Kirche in Kanada. Gegenwärtig gibt es in der Anglikanischen Gemeinschaft insgesamt 619 weibliche Priester: 474 in den USA, 97 in Kanada, 40 in Neuseeland, 4 in Hongkong, 3 in Uganda und 1 in Kenia.

In der Church of England befaßte sich die Generalsynode erstmals 1975 mit der Frage der Frauenordination (vgl. HK, September 1975, 430–432). Damals stimmten 65% der Mitglieder der Synode für einen Antrag, in dem es hieß, es bestehe *kein fundamentaler Einwand* gegen die Ordination von Frauen zum Priesteramt. Gleichzeitig entschied man sich damals nach einigem Hin und Her dafür, das weitere Vorgehen in die Hand der Bischöfe zu legen.
Im Herbst 1978 hatte sich die Generalsynode erneut mit dem Thema zu beschäftigen. Der Antrag, die rechtlichen Weichen für die Frauenordination zu stellen, fand allerdings nicht die notwendige Mehrheit. Zwar votierten die Bischöfe und die Laien für die Frauenordination (mit 32 zu 17 bzw. mit 120 zu 106 Stimmen); der Antrag fiel aber bei den Vertretern des Klerus in der Synode mit nur 94 Befürwortern gegenüber 149 Opponenten durch (vgl. HK, Dezember 1978, 645).

In der Zwischenzeit hat sich, wie das Abstimmungsergebnis vom 15. November zeigt, die Zahl der Befürworter der Priesterweihe von Frauen in allen drei „Häusern" der Generalsynode vergrößert. Diesmal stimmten 41 Bischöfe für den Antrag und nur 6 dagegen. Bei den Laien ergab sich ein Stimmenverhältnis von 135 zu 79 für die Frauenordination, die jetzt auch bei den Klerikern mit 131 zu 98 Stimmen eine Mehrheit fand. Allerdings wurde damit *nur bei den Bischöfen die Zweidrittel-Mehrheit* erzielt, die bei der endgültigen Abstimmung über die Frauenordination in allen drei „Häusern" der Synode erreicht werden muß. Wie sich die Gewichte pro und contra in fünf Jahren verteilen werden, ist gegenwärtig schwer abzusehen, zumal da im nächsten Jahr die Laien- und Klerusvertreter in der Synode neu gewählt werden. Schon jetzt läßt sich vermuten, daß diese Kirchenwahlen weitgehend von der Auseinandersetzung um die Frauenordination beherrscht sein werden.

Die vor allem *im anglokatholischen Flügel der Church of England beheimateten Gegner der Priesterweihe von Frauen* wollten denn auch nach der Entscheidung der Generalsynode die Schlacht noch nicht geschlagen geben: So gab Bischof *Eric Kemp* von Chichester bei der Jahresversammlung der anglokatholischen „Church Union" der Hoffnung Ausdruck, daß bei der endgültigen Abstimmung entweder beim Klerus oder bei den Laienvertretern in der Generalsynode die Zweidrittelmehrheit verfehlt würde. Gleichzeitig kritisierte er das Votum der Bischofsmehrheit für die Frauenordination: Die Bischöfe hätten eine Sache unterstützt, die nur zu Trennungen und Verwundungen führen könne, im Fall ihrer Verwirklichung sogar zu einem Schisma.

Erzbischof Runcie: Zeit noch nicht reif

Mit der Mehrheit seiner Amtsbrüder stimmte auf der Generalsynode auch der zweithöchste Würdenträger in der Church of England, Erzbischof *John Habgood* von York. In seinem Debattenbeitrag ließ er allerdings Unbehagen am Zeitpunkt der Entscheidung erkennen: Man führe jetzt die falsche Debatte zum falschen Zeitpunkt. Es wäre besser gewesen, sich zunächst mit der Frage der in anderen anglikanischen Kirchen amtierenden weiblichen Priester zu befassen (sie dürfen ihr Amt in der Church of England bisher offiziell nicht ausüben) und sich erst dann dem Thema Frauenordination zuzuwenden. Habgood empfahl, die Dinge in den nächsten Jahren langsam anzugehen, um auf dem Hintergrund der jetzt getroffenen Entscheidung weitere Gespräche in der Church of England und zwischen den Kirchen führen zu können.

Während Erzbischof Habgood sich

ungeachtet aller Bedenken für den Antrag aussprach, ließ Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury deutlich erkennen, daß er dem Antrag nicht zustimmen könne: Zwar überwögen für ihn inzwischen die Argumente zugunsten der Frauenordination, aber eine Entscheidung der Church of England hänge nicht nur von der persönlichen theologischen Position des Erzbischofs von Canterbury ab. Man könne nicht guten Gewissens das kirchenrechtliche Verfahren für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt einleiten, ohne vorher Erfahrungen mit weiblichen Diakonen sowie mit weiblichen Priestern aus anderen anglikanischen Kirchen gesammelt und einen wirklichen Dialog innerhalb der Church of England geführt zu haben. Es sei noch *kein ausreichender Konsens* in der Kirche erreicht, der zum jetzigen Zeitpunkt eine Entscheidung für die Frauenordination rechtfertigen könnte.

Als gewichtiges Argument für seine Position führte Erzbischof Runcie auch die *ökumenischen Beziehungen der Anglikaner zu Katholiken und Orthodoxen* an. Solange nur einige anglikanische Kirchen Frauen ordinierten, befinde man sich noch im Experimentierstadium. Die Weihe von Frauen in der Church of England würde aber die anglikanische Position viel stärker festlegen und damit die Beziehungen zu Katholiken und Orthodoxen belasten. „Wir haben die Pflicht, in unserem Handeln nicht verletzend und unbrüderlich gegenüber sehr großen katholischen Kirchen zu erscheinen, mit denen wir die entscheidenden Glaubensgrundlagen gemeinsam haben."

Katholische Warnungen

Von katholischer Seite fehlt es nicht an deutlichen Hinweisen darauf, daß die Frauenordination in anglikanischen Kirchen den Dialog erschwert. So hatte *Paul VI.* in einem Briefwechsel mit dem damaligen Erzbischof von Canterbury, *Donald Coggan* im März 1976 festgestellt, der neue Kurs der Anglikanischen Gemeinschaft zugunsten der Priesterweihe von Frauen bringe ein schwieriges Element in den Dialog ein, das die Betroffenen ernsthaft bedenken sollten. In ihrer Stellungnahme zum „Final Report" der anglikanisch-katholischen Kommission (vgl. HK, Juni 1982, 288–293) urteilte die *Glaubenskongregation,* die neuen kanonischen Regelungen in Teilen der Anglikanischen Gemeinschaft bezüglich der Frauenordination stünden in „formellem Gegensatz" zu den gemeinsamen Traditionen beider Gemeinschaften: „Darüber hinaus hat das damit geschaffene Hindernis lehrmäßige Bedeutung, da die Frage, wer ordiniert werden kann oder nicht, mit dem Wesen des Weihesakraments zusammenhängt." Damit widersprach die Glaubenskongregation auch in diesem Punkt direkt der Kommission, die in ihren 1979 vorgelegten Erläuterungen zum Amtsdokument von 1973 ihrer Überzeugung Ausdruck gegeben hatte, daß die Prinzipien, auf denen die erreichte lehrmäßige Übereinstimmung zum Amt beruhten, von den Frauenordinationen in der Anglikanischen Gemeinschaft nicht berührt würden.

Gleich ob es in der Church of England in fünf oder zehn Jahren weibliche Priester geben wird oder nicht: Das Thema Frauenordination wird auf der ökumenischen Tagesordnung bleiben. Dabei dürfte sich für die katholische Kirche nochmals die Frage stellen, ob und inwieweit die Ordination von Frauen in anderen Kirchen wirklich ein *Hindernis für eine mögliche Ämteranerkennung* darstellt, bzw. wie schwer sie gegenüber einem grundsätzlichen anglikanisch-katholischen oder auch lutherisch-katholischen Konsens über Wesen und Aufgaben des kirchlichen Amtes wiegt. *U. R.*

Die Not einer Kirche im Aufbruch

Priestermangel in Lateinamerika

Angesichts der nicht zu leugnenden nachkonziliaren Vitalität der Kirche Lateinamerikas, zu der 44 Prozent aller Katholiken gehören, und der Auseinandersetzungen über Basisgemeinden und Befreiungstheologie wird leicht vergessen, auf welch schwachem personellem Fundament die Kirche dieses Subkontinents lebt. Ihre größte Schwäche ist der Priestermangel, und alles spricht dafür, daß sich das Problem in nächster Zeit noch verschärfen wird. Die in den angefügten Tabellen enthaltenen statistischen Angaben sind dem Annuarium Statisticum Ecclesiae entnommen.

Der in den letzten Jahren weltweit zu beobachtende Anstieg von Priesterberufen ist in Rom wie in den Ortskirchen mit einem deutlichen Aufatmen zur Kenntnis genommen worden. Tatsächlich scheint der *Tiefpunkt der Krise überwunden,* die in den siebziger Jahren durch einen spürbaren Rückgang der Priesterweihen und eine bis dahin unerreicht hohe Zahl von Rücktritten bzw. Laisierungen gekennzeichnet war.

Zahlen global wieder steigend

Seit 1979 steigt die Zahl der Priesterweihen wieder (allerdings nur der Weltpriester, die Weihen von Ordenspriestern nehmen weiter ab). Die absoluten Zahlen der Weihen aus den frühen siebziger Jahren waren 1982 jedoch nicht wieder erreicht. Die Zahl der Rücktritte sank von 3790 im Jahre 1973 kontinuierlich auf 1226 im Jahr 1982; bei den Ordenspriestern stieg jedoch 1982 die Zahl der Rücktritte erneut (von 460 im Jahre 1981 auf 541). In

den Großen Seminaren für Weltpriester nimmt seit 1978 die Zahl der Priesteramtskandidaten deutlich zu (1973: 41 545; 1976: 38 918; 1982: 49 380), während die Seminare der Orden parallel zur Entwicklung in den Diözesanseminaren einen leichten Rückgang bis Mitte der siebziger Jahre, dann aber einen geringeren Anstieg verzeichnen.

Jahr	Welt-priester	Ordens-priester	ins-gesamt
1973	4405	2764	7169
1974	4321	2551	6872
1975	4139	2488	6627
1976	3786	2410	6196
1977	3866	2168	6034
1978	3824	2094	5918
1979	3840	1925	5765
1980	3860	1927	5787
1981	3981	1908	5889
1982	4113	1844	5957

Die Tendenz ist also in den letzten Jahren *weltweit steigend.* Ein Vergleich mit dem Stand von 1973 zeigt jedoch, daß der Weltklerus 1982 immer noch weniger Priester zählt als 1973, das gleiche gilt für die Ordenspriester. Welt- und Ordensklerus zusammengenommen zählten 1982 rund 24 000 Priester weniger als 1973. Eine regionale Aufschlüsselung macht deutlich, daß im Vergleich zu 1973 die Zahl der Weltpriester in Afrika, Asien und Lateinamerika leicht zugenommen hat, während sie in

Jahr	Großseminaristen in Instituten für		
	Welt-priester	Ordens-priester	ins-gesamt
1973	41 545	22 250	63 795
1974	40 307	21 248	61 555
1975	39 047	21 095	60 142
1976	38 918	21 450	60 368
1977	39 422	21 591	61 013
1978	40 978	21 692	62 670
1979	43 212	21 777	64 989
1980	44 143	21 899	66 042
1981	46 649	21 984	68 633
1982	49 380	23 621	73 001

Nordamerika und Europa gesunken ist. Der Ordensklerus hat in der ganzen Welt, mit Ausnahme Asiens, abgenommen. Nimmt man den Zuwachs der katholischen Bevölkerung hinzu, zeigt sich trotz steigender Zahlen von Priesterberufen in den letzten Jahren eine negative Entwicklung. Die *pastorale Belastung* ist weltweit, wenn auch in sehr unterschiedlichem Maße, *gestiegen.* In Europa, Nordamerika und Australien-Ozeanien entfallen statistisch auf einen Priester zwischen 900 und 1100 Katholiken (1973: 800 bis 1000). In Afrika liegt die Zahl der Katholiken pro Priester bei 3700 (1973: 2400); in Asien bei 2400 (1973: 1900). In Lateinamerika stieg die Zahl von 5300 auf 7500.

Kontinent mit der geringsten Priesterdichte

Obwohl *Lateinamerika* kein Missionsgebiet der katholischen Kirche ist, leidet der Subkontinent, in dem heute bereits 44 Prozent aller Katholiken leben, seit je unter *chronischem Priestermangel.* In ihrer fast 500jährigen Geschichte hat die lateinamerikanische Kirche bis heute in keinem Land einen völlig oder auch nur mehrheitlich einheimischen Klerus heranbilden können. *Spanien,* das Mutterland des früheren Kolonialreiches, bestellte (mit Portugal) die kirchliche Hierarchie Lateinamerikas und stellt heute mit 18 000 Missionaren noch mehr als ein Drittel des in Lateinamerika tätigen Klerus.

Heute sind die kirchlichen Führungskräfte nirgendwo in der Welt so knapp wie in Lateinamerika. Die 1060 Bischöfe Lateinamerikas bilden nur knapp 30 Prozent des Weltepiskopats; die Zahl von 49 000 Priestern Lateiname-

Priester nach Kontinenten	1973		1982	
	Welt-priester	Ordens-priester	Welt-priester	Ordens-priester
Amerika				
Lateinamerika	22 850	26 879	23 897	25 081
Nordamerika	43 342	29 407	42 503	27 821
Asien				
Naher Osten	1207	1333	1030	1294
Süd- u. Ostasien	10 589	12 852	13 114	12 293
Afrika	4993	13 392	6538	10 695
Australien/Ozeanien	3015	2807	2875	2667
Europa	181 245	79 178	164 840	74 297
Welt	267 241	165 848	254 797	154 148

rikas (zum größten Teil Ausländer, etwa die Hälfte Ordenspriester) entspricht gut 10 Prozent des gesamten Klerus in der Welt. Für die Seelsorge in Lateinamerika ergibt sich nach einer Aufstellung des bischöflichen Hilfswerks Adveniat folgendes Bild: Im Durchschnitt kommt heute auf 7500 Katholiken ein Seelsorger (1973: 5400). In jeder zehnten der rund 700 Diözesen beträgt das *Verhältnis Priester zu Gläubigen* 1:15 000 und mehr. In einigen Gebieten Brasiliens, in Peru und in Kuba steigt dieses Verhältnis auf 1:30 000 und höher an. Wollte man in Lateinamerika einen Seelsorgedienst ermöglichen, der dem in der Bundesrepublik vergleichbar ist, würden noch 150 000 Priester zusätzlich benötigt.

Die Zahl der Priesteramtskandidaten in Lateinamerika hat sich in den letzten zehn Jahren nahezu verdoppelt. Von den derzeit 18 000 Seminaristen studieren rund zwei Drittel in den Diözesan-, ein Drittel in den Ordensseminaren. 1980 wurden 499 Diözesanpriester geweiht, 1981 stieg die Zahl der Weihen auf 525, 1982 auf 615. Die Zahl der Neupriester in den Orden liegt für Lateinamerika nicht vor. Diese ansteigenden Zahlen können jedoch weder mit dem Wachstum der katholischen Bevölkerung Schritt halten noch das Ausscheiden kranker und alter Priester auffangen.

So manche Nachricht trügt

Der Priestermangel in Lateinamerika ist also akuter und die Seelsorgesituation insgesamt schlechter, als die teilweise euphorischen Nachrichten über die Vitalität und den „Aufbruch" der lateinamerikanischen Kirche auf den ersten Blick vermuten lassen. Die *pastorale Unterversorgung* der lateinamerikanischen Katholiken wird noch verschärft durch den Umstand, daß die Zahl der *Ordensfrauen* in Lateinamerika stagniert (während sie weltweit seit 1976 kontinuierlich sogar abnimmt). Die rund 126 000 in Lateinamerika tätigen Ordensschwestern erhalten die Seelsorge in vielen priesterarmen Gegenden des Kontinents aufrecht, ohne sie wären weder die traditionellen pastoralen Strukturen, noch die nach den Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla konzipierte „Gesamtpastoral" möglich. Nimmt man alle für die Pastoral verfügbaren Kräfte (Priester, ständige Diakone, Ordensbrüder und -schwestern, Katecheten und Pastoralarbeiter) zusammen, so entfallen nach der vatikanischen Statistik auf einen „Pastoralträger" in Lateinamerika 1622 Katholiken; zum Vergleich: in Afrika sind es nur 285, in Asien 377 und in Europa 347 Katholiken.
Die Zahlen belegen, daß der gravierende Priestermangel in Lateinamerika bisher bei weitem nicht durch anderes Seelsorgepersonal ausgeglichen werden konnte, wie dies in Asien und vor allem Afrika der Fall ist.

Seminaristen nach Kontinenten	1973		1982	
	Diözesan-seminaristen	Ordens-seminaristen	Diözesan-seminaristen	Ordens-seminaristen
Amerika				
Lateinamerika	5820	3892	11092	6187
Nordamerika	7191	5073	5347	2887
Asien				
Naher Osten	239	203	245	176
Süd- u. Ostasien	5867	3911	8350	4676
Afrika	3788	449	6215	1280
Australien/Ozeanien	635	482	528	388
Europa	18005	8240	17603	8027
Welt	41545	22250	49380	23621

Der Priesternachwuchs in Lateinamerika wächst in eine Kirche hinein, deren *erneuertes Selbstverständnis* ihr Evangelisierungskonzept tiefgreifend verändert hat. Ganzheitliche Befreiung des Menschen, vorrangige Option für die Armen, Vorrang der Orthopraxie, die christlichen Basisgemeinschaften sind – trotz aller unterschiedlichen regionalen kirchenpolitischen und ideologischen Standpunkte – wesentliche Elemente der gesamten lateinamerikanischen Kirche geworden. Diese Elemente haben das Bild der Kirche neu geprägt, ohne daß jedoch die traditionellen kirchlichen Strukturen aufgegeben worden wären.
Für die junge lateinamerikanische Klerusgeneration und die Priesteramtskandidaten ist diese erneuerte Kirche einerseits Impuls und Motivation für kirchliches Engagement und die Entscheidung auch über den persönlichen Lebensweg. Es wäre jedoch kurzschlüssig und unzutreffend, wenn man – aus europäischem Blickwinkel – das Ansteigen der geistlichen Berufe ohne weiteres als Frucht dieser erneuerten lateinamerikanischen Kirche verstünde. Zweifellos ist das Klima in der lateinamerikanischen Kirche geeignet, neue und wieder zahlreichere Kräfte für pastorale Kräfte anzuziehen. Die derzeit in den Seminaren studierenden Priesteramtskandidaten stammen jedoch, wie aus einer in diesem Jahr veröffentlichten umfangreichen *Studie der brasilianischen Bischofskonferenz* über „Situation und Leben der Seminaristen in Brasilien" hervorgeht, keineswegs alle aus einem von „Puebla" und „Medellin" durchdrungenen kirchlichen Milieu. Die Studie, die einzige aus Lateinamerika vorliegende, ist nicht nur deshalb von Interesse, weil sie sich mit der Situation des Priesternachwuchses in der größten lateinamerikanischen Ortskirche befaßt, sondern weil ihre Erkenntnisse zu einem Teil auch für die anderen lateinamerikanischen Ortskirchen gelten dürften.

Woher kommen die Berufungen?

Nach der von 71 Prozent der 4600 brasilianischen Seminaristen beantworteten Umfrage aus dem Jahre 1982 hat sich das Alter der Seminaristen etwas nach oben verschoben. 77 Prozent sind jünger, 23 Prozent älter als 27. Nur ein Drittel der Diözesanseminaristen besuchte ein *Kleines Seminar;* 1960 kamen noch 84 Prozent der Priesteramtskandidaten aus den kleinen Seminaren. Von den *Seminaristen* der Ordensinstitute absolvierten 1960 noch 60 Prozent das kleine Seminar, 1982 nur noch 49 Prozent.
Auffallend ist ferner der geringe Prozentsatz von Seminaristen, die eine katholische (Privat-)Schule besuchten (12,5 Prozent; 1960: 33 Prozent der Ordensseminaristen, 6 Prozent der Diözesanseminaristen). Aus öffentlichen Schulen kommen heute ein Drittel der brasilianischen Seminaristen, 1960 waren es nur 6 Prozent. Neben dem in ganz Lateinamerika zu beobachtenden Rückgang der kleinen Seminare geben diese Zahlen Aufschluß über die *Herkunft der Seminaristen.* Nimmt man andere Daten der Umfrage hinzu, so ergibt sich folgendes Bild: 56 Prozent der brasilianischen Seminaristen sind Söhne von (Klein-) Bauern und Landarbeitern (1960: 45 Prozent. Der Trend verstärkt sich insofern, als zwischen 1960 und 1980 die Zahl der auf dem Land beschäftigten Brasilianer von 54 Prozent auf 31,5 Prozent sank). Nur 10 Prozent der Seminaristen stammen aus Arbeiterfamilien.
Die Studie wertet die Angaben im Hinblick auf die Frage: *Woher kommen die Priesterberufungen?* mit Vorsicht. Sie zieht jedoch den Schluß, daß die überwiegende bäuerliche Herkunft der Seminaristen mit den Angaben darüber zusammenhängt, welche Personen ihre Entscheidung, Priester zu werden, beeinflußt haben. Die Seminaristen nennen an erster Stelle den Pfarrer (53 Prozent), an zweiter Stelle ihre Mutter (39,5 Prozent), einen Kaplan (31,8 Prozent), den Vater (23,7 Prozent). Berücksichtigt man

noch die Angaben der Seminaristen über den Zeitpunkt ihres Entschlusses, Priester zu werden, und über die Mitarbeit in Jugendgruppen vor dem Eintritt ins Seminar (weniger als ein Drittel), so kommt man mit der Studie zu dem Schluß, daß „die große Mehrheit der derzeitigen Seminaristen nicht oder nur wenig von der pastoralen Erneuerung in der brasilianischen Kirche geprägt ist,

Nach Ländern Stand 31. 12. 81	Ordenspriester	Ordensseminaristen	Ordensfrauen	Ordensbrüder
Argentinien	2982	434	12552	1680
Bolivien	658	51	1680	232
Brasilien	8233	2347	36983	2638
Chile	1244	437	5091	445
Costa Rica	178	111	1001	29
Dominik. Republik	411	183	1320	82
Ekuador	864	80	4133	367
El Salvador	185	16	852	76
Guatemala	468	161	1181	124
Haiti	208	53	917	218
Honduras	178	5	341	16
Kolumbien	1983	611	18304	939
Kuba	108	23	218	20
Mexiko	3073	824	25468	1155
Nicaragua	216	6	701	95
Panama	224	71	490	39
Paraguay	369	54	977	96
Peru	1278	288	4944	427
Uruguay	389	30	1595	148
Venezuela	1160	86	4270	229

sondern von dem traditionellen Bild des Pfarrers, wie es sich in den liturgischen Handlungen darstellt und wie es den Kindern von den Eltern vermittelt wurde". Auf die Frage, *wo* sie als Priester tätig sein möchten, antworteten 45 Prozent: in der Pfarrei; 30 Prozent wollen in besonders priesterarmen Gegenden arbeiten. Die Bereiche, die die brasilianische Bischofskonferenz zu den Schwerpunkten der Seelsorge zählt: Landpastoral, Jugendarbeit, Vorstadtpastoral, Arbeiterseelsorge, Pastoral für die ärmsten der Armen sind *weniger gefragt.* Reges Interesse besteht lediglich an der Seelsorge in den christlichen Basisgemeinden (30 Prozent).

Es ist also eher noch so, daß der in einem traditionellen oder sogar *vorkonziliaren kirchlichen Umfeld* aufgewachsene brasilianische Seminarist seinen priesterlichen Dienst in einer in wichtigen Bereichen erneuerten und damit veränderten kirchlichen Wirklichkeit versehen wird. Schließlich muß das Ansteigen der Priesterberufe auch unter dem Aspekt der *großen Armut* der brasilianischen und insgesamt der lateinamerikanischen Bevölkerung gesehen werden. Jeder vierte brasilianische Seminarist kommt aus einer Familie, die nur einen Mindestlohn verdient. Ein Drittel der Familien verfügt über ein bis zwei Mindestlöhne; weitere 30 Prozent über zwei bis fünf Mindestlöhne. Aus wohlhabenden Familien stammen 2,7 Prozent.

In Brasilien wie in Lateinamerika überhaupt wird also auch die Finanzierung einer ‚gehobenen' Ausbildung und die Sicherung eines gewissen Lebensstandards, wie ihn die Seminare bieten, eine Rolle spielen.

Mängel und Fortschritte in der Ausbildung

Das klassische, weltweit so gut wie identische Ausbildungssystem für Priester im sogenannten tridentinischen Seminar besteht fort, obwohl es nach Ansicht vieler Bischöfe, vor allem aus der Dritten Welt, *schwere Mängel* aufweist. Es stehe einer Inkulturation des christlichen Glaubens im Wege; dem Seminaristen mangele es an Basisnähe, am Kontakt zur Wirklichkeit „draußen", dem späteren „pastoralen Ort". Prälat *Wilhelm Wissing,* Präsi-

Länder Stand 31. 12. 81	Diözesanpriester	Diakone	Diözesanseminaristen
Argentinien	2500	31	1221
Bolivien	214	23	114
Brasilien	5210	340	2259
Chile	802	190	458
Costa Rica	274	–	115
Dominik. Republik	139	27	100
Ekuador	660	9	100
El Salvador	162	–	94
Guatemala	184	1	90
Haiti	212	1	96
Honduras	71	–	24
Kolumbien	3213	33	1563
Kuba	113	–	24
Mexiko	7162	42	2561
Nicaragua	125	28	46
Panama	78	5	34
Paraguay	185	13	118
Peru	920	36	499
Uruguay	197	18	59
Venezuela	853	22	297

dent von „Missio", vertrat in einem KNA-Interview vom Mai 1984 die Auffassung, das überlieferte, häufig von westlichen Missionaren übernommene Ausbildungssystem müsse aufgegeben werden, wenn die Kirche als ganzes nicht großen Schaden nehmen solle. Wissing leitete eine Kommission, die im Auftrag des Vatikans Vorschläge für eine Reform der Priesterausbildung in der Dritten Welt erarbeitete.

In Lateinamerika verläuft die Priesterausbildung in modifizierter Form, aber innerhalb der traditionellen Strukturen. (Die brasilianischen Bischöfe haben allerdings neue Richtlinien für die Seminarausbildung in Brasilien herausgegeben, die von der vatikanischen Unterrichtskongregation im Sommer 1984 ad experimentum approbiert wurden.) Nach einer *Phase der* Unsicherheit und des Experimentierens anerkannten die lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla das vom Zweiten Vatikanum weiter

vorgeschriebene *Priesterseminar* als „günstigste Umwelt für den Prozeß der Reifung und Bildung der Priesterberufung". Ein „starker Geist der Erneuerung" sei in diesem problematischen Bereich der Priesterausbildung festzustellen, weitere Lösungen jedoch erforderlich (Schlußdokument von Puebla Nr. 873–874).
Die Konkreta hinter diesen allgemeinen Ausführungen sehen von Land zu Land, oft von Diözese zu Diözese anders aus. Für die große Mehrzahl der Seminare gilt, daß sie den Seminaristen „mit einer klaren Sicht der Realität des heutigen Lateinamerika" (Puebla 875) auszustatten versuchen. In weit größerem Umfang als etwa in der deutschen Kirche *arbeiten die lateinamerikanischen Seminaristen während des ganzen Studiums in der Seelsorge mit.*

Der Trend geht weg von den großen metropolitanen oder nationalen Seminaren zu kleineren, wenn möglich diözesanen Seminaren, die der Volksnähe der Seminaristen förderlicher sind. Damit kann auch der vor allem in Brasilien zu beobachtenden Tendenz mancher Bischöfe entgegengewirkt werden, ihre Seminaristen aus ideologischen und kirchenpolitischen Erwägungen in ein Seminar ihrer Wahl zu schicken und sei es noch so weit abgelegen. Vielerorts werden diese *kleineren Seminare* von einem Priester der Heimatdiözese geleitet, der die spirituelle Betreuung der Seminaristen übernimmt; die philosophischen und theologischen Studien absolvieren sie an einem Seminar oder an einer Hochschule. Die Priesterausbildung dauert etwa sieben Jahre; viele Priesteramtskandidaten müssen zusätzlich ihre Schulbildung vervollständigen.

Wie überall in den Ortskirchen der Dritten Welt ist – auch aufgrund steigender Seminaristenzahlen – die *Finanzierung der Priesterausbildung* aus eigenen Kräften nicht möglich. Nach Einschätzung von Prälat Wissing kostet ein Theologiestudent in der Dritten Welt jährlich 2000 US $. Ein Bischof aus Honduras gibt die Monatseinkünfte seines Bistums mit 225 $ und die Lebenshaltungs- und Studienkosten eines Seminaristen mit 600 $ jährlich an. Prälat Wissing hält auch die Finanzierung von außen langfristig für unmöglich und verweist auf Seminare in Afrika und Asien, die sich mit handwerklichen oder landwirtschaftlichen Betrieben selbst zu finanzieren versuchen. Ähnliche Beispiele gibt es auch in Lateinamerika.
Adveniat unterhält seit mehr als zwanzig Jahren eine *Patenschaftsaktion* zur Heranbildung einheimischer Priester, die sich nach Einschätzung sowohl der lateinamerikanischen Bischöfe als auch der Adveniat-Geschäftsstelle sehr bewährt hat. Derzeit zahlen rund 10 000 deutsche Katholiken lateinamerikanischen Seminaristen Teilstipendien; auf Antrag erhalten die lateinamerikanischen Bistümer bzw. Ordensgemeinschaften für jeden Seminaristen während der letzten sechs Jahre vor der Priesterweihe monatlich 75,– DM, ein Betrag, der je nach Land zwischen 15 und 30 Prozent der Realkosten entspricht. 1984 unterstützte die Adveniat-Patenschaftsaktion 13 500 lateinamerikanische Seminaristen; bis Oktober 1984 wurden 750 zu Priestern geweiht. Seit 1981 ergänzt Adveniat mit Geldern aus der Weihnachtskollekte das Aufkommen der Patenschaftsaktion, die in zwanzig Jahren bisher 132 Millionen DM erbrachte.
Der Priestermangel in Lateinamerika wird trotz ansteigender Zahlen von Seminaristen und Priesterweihen in den nächsten Jahren akut bleiben. Die lateinamerikanische Bevölkerung wird wachsen und die priesterliche Versorgung der Gemeinden auf absehbare Zeit weiter einen kirchlichen Notstand darstellen. Deshalb bleibt die *Frage nach neuen Ämtern und Dienstformen* nicht aus. Die Diskussion um die Notwendigkeit neuer hierarchischer Ämter hat in der lateinamerikanischen Kirche der letzten Jahre *nachgelassen.* Zum *ständigen Diakonat* hieß es in einem Vorbereitungspapier des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM für die römische Bischofssynode 1974: „Es muß zugegeben werden, daß der anfänglich vom Konzil veranlaßte Enthusiasmus über diese neue Möglichkeit abgenommen zu haben scheint."

Neue Ämter und Dienstformen?

Auf jeden Fall hat dieser Weg aufs Ganze gesehen und mit wenigen Ausnahmen nicht den Erfolg gezeitigt, den man erhofft hatte. Die Erfahrungen, die man in einigen wenigen Ländern sammeln konnte, sind nicht gerade zahlreich. Anderswo ist man jedoch noch auf der Suche nach gangbaren Wegen. In einigen Gegenden hört man absolut nichts zu dieser Frage ... Man arbeitet derzeit intensiv daran, die Konturen des Diakons zu umreißen, den man in Lateinamerika nötig hat." In einer ersten Phase der Euphorie habe man vor allem „Diakone schaffen" wollen. Nach weiteren tastenden Schritten habe man die Methode geändert. Es gehe jetzt darum, lebendige Gemeinden entstehen zu lassen und die für diese Gemeinden notwendigen Dienste zu pflegen: „Die Schulen für Diakone müssen also in Bildungszentren für Führungskräfte in den Gemeinden umgewandelt werden." Offenbar tat und tut sich Lateinamerikas Kirche schwer mit diesem Amt. 1982 gab es weltweit 8647 ständige Diakone, davon in der Bundesrepublik 747, in Lateinamerika insgesamt 958 Diakone.

Auch die Frage der *viri probati,* der Weihe verheirateter Männer, ist in den Hintergrund getreten, obwohl sicherlich ein guter Teil des lateinamerikanischen Episkopats dieser Lösung zuneigt. Die Ursache dafür liegt einmal in der realistischen Einschätzung der Lateinamerikaner, daß Rom die viri probati in absehbarer Zeit und unter dem jetzigen Pontifikat nicht zulassen wird. Wichtiger aber ist die mit dem Wachsen und Reifen der lateinamerikanischen Kirche quasi von selbst entstandene Verlagerung auf die *nichthierarchischen Dienstämter,* die in großer Zahl existieren. Obwohl im Dokument von Puebla wenig über Laiendienste zu finden ist, sind sie mit dem Phänomen der *Basisgemeinden* eine Stütze der pastoralen Arbeit. Hier wirkt sich in der Praxis der befreiungstheologische Ansatz aus, nach dem Kirche aus dem Glauben des Volkes entsteht. Mehr oder weniger ausdrücklich verfahren immer mehr Bischöfe so: Sie lassen aus den kleinen Gemeinschaften oder den Gemeinden Träger der Pastoral entste-

hen und begleiten diesen Prozeß helfend und korrigierend, indem sie diese Kräfte ausbilden, aber auch selbst dazulernend wie lateinamerikanische Bischöfe immer wieder betonen.

Der Bischof von Riobamba in Ecuador, *Leonidas Proaño,* sagte über die Indio-Pastoral: „Gemeinsam bedenken sie das Wort Gottes, und schon beginnen sich Ämter zum Dienst abzuzeichnen: diejenigen, die so eine Reflexionsgruppe leiten, üben praktisch bereits ein Amt aus. Weitere Dienstämter entstehen ebenfalls durch das, was geschieht: Katechisten und indianische Missionare gehen ans Werk, wobei die besondere Begabung eine Rolle spielt. Neben Indios, die fähig zum Organisieren sind, gibt es andere mit der Gabe des Tröstens: sie suchen Landsleute auf, die in Trauer sind oder sonst Probleme haben. Wir versuchen also einerseits wahrzunehmen, was an Dienst geschieht, und heben es andererseits hervor, indem wir nach und nach Verantwortung übertragen. Das ist der Weg, den wir in der Diözese Riobamba gegangen sind, und ich meine, dies sei ebenso katholisch und evangeliumsgemäß, wie es dem Selbstverständnis der Indios und ihrer Weise, als Volk zu leben, entspreche" (Orientierung, 31. 5. 84). Die lateinamerikanische Kirche setzt offenbar große Hoffnung in die Gemeindeleiter, Laienmissionare, Katechisten, Träger des Worts oder Pastoralagenten. Im Unterschied zu den Seelsorgeteams, die Anfang der siebziger Jahre vom Priester oder vom Bischof „zu den Leuten" geschickt wurden, werden diese Kräfte aus der Gemeinde vorgeschlagen oder in ihr gewählt.

Priesterlose Gemeinden: ein ungelöstes Problem

Ungelöst bleibt die Frage der vielen *priesterlosen Gemeinden* angesichts der kirchenamtlich immer wieder verkündeten zentralen Bedeutung der Eucharistie für das Leben der christlichen Gemeinde. Die Ordensfrau als Quasi-Gemeindeleiterin ist in der lateinamerikanischen Kirche von unschätzbarer Bedeutung, aber wie wird sich diese Dauer-Notlösung im Leben der Kirche längerfristig auswirken? „Zum halben Jahrtausend ihres Bestehens und an der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend wird die Kirche in Lateinamerika eine Vitalität benötigen, die sie unmöglich ohne zahlreiche und gut vorbereitete Priester erreichen kann", sagte Papst Johannes Paul II. 1983 vor den CELAM-Bischöfen in Haiti. Und so hofft die Kirche in Lateinamerika auf mehr Priesterberufe, vor allem aus den eigenen Reihen. In den letzten zwei bis drei Jahren hat, so ist von Priestern und Bischöfen zu hören, die in Puebla als dringend notwendig erachtete Intensivierung der Jugendseelsorge begonnen, erste Früchte zu tragen. In Paraguay und Bolivien, beides Länder mit einem hohen Anteil von Ausländern im kirchlichen Personal, übersteigt die Zahl einheimischer Priesteramtskandidaten immerhin bereits die des gesamten einheimischen Klerus. Die künftige Entwicklung über die nächsten drei bis vier Jahre hinaus ist jedoch nicht voraussagbar. Für die nächsten Jahre rechnet man mit einem weiteren Anstieg der Priesterberufe – in Rom und „vor Ort" müßte weiter vorausgedacht werden. *Gabriele Burchardt*

„Ich sehe keine Gruppe, die den Katholiken meilenweit voraus ist"

Ein Gespräch mit Prälat Bernhard Hanssler

Standortbestimmungen des deutschen Katholizismus sind gegenwärtig selten. Man wurstelt sich von Katholikentag zu Katholikentag und von Tagesthema zu Tagesthema. Selbst realistische Bestandserhebungen des Katholizismus und seines gesellschaftlichen Umfeldes sind kaum wahrnehmbar. Wir hoffen, daß uns wenigstens zu letzterem Ansätze gelungen sind in einem Gespräch mit einem der erfahrensten Kenner und kulturell wie geistlich aktivsten Mitgestalter in verschiedenen Feldern der amtlich verfaßten Kirche und des Laienkatholizismus: Prälat Bernhard Hanssler, von 1957 bis 1970 geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, heute Akademikerseelsorger in Stuttgart. Gesprächspartner war David Seeber.

HK: Herr Prälat Hanssler, es ist üblich geworden, von der Verkirchlichung des Katholizismus, speziell des deutschen zu sprechen. Dieser Prozeß läuft über verschiedene Entwicklungslinien bzw. Schwerpunktverlagerungen: von den Verbänden in die Gemeinden, von Laiengremien direkt zur Hierarchie. Und, denkt man an die katholische Soziallehre und an die Begründung sozial-ethischer Imperative, vom traditionellen Naturrechtsdenken hinein in die Christologie, aus der Normen des sozialen Handelns mehr oder weniger direkt abgeleitet werden. Vorausgesetzt, diese Analyse trifft zu, wie beurteilen Sie die Entwicklung und welche Konsequenzen würden Sie daraus ziehen?

Hanssler: Ich kann verstehen, daß man diese Frage stellt. Es ist aber ein sehr differenziert zu betrachtendes Problem. Das Zweite Vatikanum hat insofern einen eigenständigen Laienkatholizismus gefordert und gestützt, als es entsprechend der Autonomie der weltlichen Sachbereiche den Laien als wichtigste, in diesen Bereichen unmittelbar verantwortliche Weltperson verstand. So mußte zunächst erwartet werden, daß die Laien in der Kirche als

eigentliche Sprecher in gesellschaftspolitischen Fragen auftreten ...

HK: Es sieht aber so aus, als würde der Laienkatholizismus in der Kirche gerade im Blick auf seine ureigenen Bereiche nicht stärker, sondern schwächer und als gerate er gerade bei gesellschaftlichen Fragestellungen mehr und mehr in den Schatten der Hierarchie.

Hanssler: Wenn dies in der Praxis anders geworden ist, dann hat das nicht nur mit gesellschaftlichen Gründen und hat auch nicht allein mit der tatsächlichen oder unterstellten Schwäche des Laienkatholizismus zu tun, sondern hängt unmittelbar mit der Verfassungsidee der Kirche zusammen. Man muß sich sehr hüten, Kirche in eine Laien- und in eine Amtskirche auseinanderzudividieren. Kirche ist das *eine* Volk Gottes, zu dem die Laien ebenso gehören wie die Hierarchie. Sie sind aufeinander bezogen, keine der beiden Ebenen ist ohne die andere denkbar. Die Laienschaft hat das selbstverständliche Recht, bestimmte Vorstellungen zu entwickeln und sie in der Gesellschaft zu präsentieren. Aber es ist ebenso unfraglich, daß die Öffentlichkeit lieber den Bischof hört als den befugten Sprecher der Laienschaft.

„Der Laienkatholizismus, wie er sich heute darstellt, ist durch eine geringere gesellschaftliche Kompetenz ausgewiesen"

HK: Verkirchlichung heißt aber unterm Strich zugleich Veramtlichung, also die einseitige Konzentration aller öffentlich wahrnehmbaren kirchlichen Aktivität auf das Amt. Und diese Verlagerung auf den einen Pol, das Amt, scheint teilweise parallel zu gehen mit einer welt- und problemflüchtigen Haltung von Laien ...

Hanssler: Wenn das so ist, ist das nicht im Einklang mit dem, was das Konzil wollte. Im Unterschied zur alten Idee der Katholischen Aktion, die ja bekanntlich das Laienapostolat als verlängerten Arm des hierarchischen Apostolats verstand, gab das Konzil den Laien, den Gläubigen in der Kirche, eine authentische Zuständigkeit für eine originäre Mitverantwortung für die Heilssendung der Kirche. Wenn also eine Verkirchlichung in dem Sinne, wie Sie es eben gesagt haben, stattfindet, dann ist nicht realisiert worden, was das Konzil eigentlich im Sinn hatte. Aber wenn die Laien stumm werden, dann hat das auch noch einen sehr konkreten Grund. Es hängt nämlich damit zusammen, daß die organisierte Laienschaft, wie sie sich gegenwärtig darstellt, als Summe der kirchlichen Gremien, die das Konzil angeregt hat, von den Pfarrgemeinderäten über die Diözesanräte bis zur Spitze des Zentralkomitees deutscher Katholiken durch Wahlakte aus den Gemeinden hervorgeht und insgesamt durch eine geringere gesellschaftspolitische Kompetenz ausgewiesen ist, als sie bisher in den Verbänden anzutreffen war.

HK: Aber die Verbände sind, soweit sie über eigene Vitalität verfügen, nicht einfach an den Rand gedrängt, sondern in den neuen Strukturen zum Teil sogar fast privilegiert vertreten oder haben die Möglichkeit, sich in die verschiedenen Gremien wählen zu lassen. Wenn katholische Verbände durch besondere Kompetenz gegenüber den weniger kompetenten Räten ausgestattet sind, dann wissen sie sie offenbar gut zu verbergen ...

Hanssler: Sie wissen, daß ich ein entschiedener Verfechter des Verbandsprinzips bin, und ich weiß warum: Verbände haben schon von ihrer Eigenart her eine andere Kompetenz in gesellschaftspolitischen Fragen, nicht das einzelne Mitglied, aber die Verbandsführungen, denn sie sind ihrer Definition nach gesellschaftsnah. In den Verbänden sammeln sich Leute unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftspolitischen Verantwortung – Kolpingfamilie, Lehrerinnenverbände, kirchliche Landvolkverbände. Sie sind schon von ihrer beruflichen Situation her innerhalb der Gesellschaft auf den Bereich bezogen, in dem sie beruflich angesiedelt sind. In den Gremien hingegen befinden sich – ich schätze es gibt 200 000 Rätemitglieder im gesamten Bundesgebiet – ganz überwiegend Leute, die nicht primär durch Zuständigkeit in Fragen der Gesellschaft ausgewiesen sind, also kann man diesbezüglich auch wenig von ihnen erwarten.

HK: Aber es gibt – von den Fragen der Kompetenz einmal abgesehen – auch eine spürbare Verschiebung hin zu den Gemeinden, wo Priester und Laien als das eine Volk Gottes geistlich und gesellschaftlich zusammenwirken. Mir ist eine Aussage eines italienischen Theologen aus allerletzter Zeit in Erinnerung, der sinngemäß sagte, heute werde das gesellschaftliche Zeugnis des Glaubens nicht mehr durch halbpolitische Verbände in Parteinähe, sondern von der Gemeinde als Eucharistiegemeinschaft wahrgenommen.

Hanssler: Ich wüßte gerne, wo das wirklich stattfindet. Das ist vielleicht ein Anspruch, aber wie wirkt die konkrete Gemeinde in einer großen Stadt auf die Kommunalpolitik ein? Haben Gemeinden die Kompetenz und den nötigen Horizont, so daß sie nicht überhört werden können, wenn sie sich zu Wort melden? Beachten Sie bitte auch: Mitglieder der Räte sind für eine Wahlperiode berufen, das ist eine kurze Zeit, die Mitglieder der Verbände sind lebenslang Mitglieder. Da entsteht eine Mentalität, die sich ausdrücken kann, da wächst Befugnis, auf dem je eigenen Gebiet zu sprechen, und werden in langer Arbeit geduldig Vorschläge entwickelt. Was durch Wahlakte zusammengeführt wird, ist ein artifizielles Gebilde. Demgegenüber haben Verbände sozusagen eine familiale Struktur. Die Verbundenheit der Mitglieder untereinander, die Osmose von der Basis zur Spitze und die Impulse von der Spitze zur Basis ergeben sich gleichsam von der Struktur her, im Bereich der Räte ist das leider nicht so.

HK: Mir ist dieses Bild von der inneren Kommunikationsfähigkeit der Verbände und deren Sprechfähigkeit ein wenig zu ideal. Wir wissen ja, daß Verbände vorwiegend in ihren Vorständen und in Geschäftsstellen existie-

ren, im übrigen aber viele Karteileichen verwalten. Kirchliche Aktivität reduziert sich so *von selbst* auf Gemeindeaktivität, es sei denn, es gelänge Verbänden, gesellschaftliche Problemkompetenz aus dem Glauben heraus zu formulieren, aber diese Rolle ist, auch soweit sie nicht gut gespielt wird, ohnehin von der Bischofskonferenz und bischöflichen Büros besetzt.

Hanssler: Ich gebe gerne zu, daß der jetzige Zustand des katholischen Verbandswesens alles andere als befriedigend ist. Und natürlich hat das innerkirchliche Ursachen in den Verbänden selbst, aber auch gesamtgesellschaftliche, insofern die offene Gesellschaft unserer Tage nicht mehr die Summe von Wertüberzeugungsgruppen ist, die miteinander konkurrierend auf das Gesamtleben der Gesellschaft einzuwirken versuchen. Die Verbände leiden darunter, daß eine gewisse Abneigung gegen Organisationen und Institutionen typisch ist für unsere gesellschaftliche Situation und daß dem Verbandsprinzip, das ja an der Basis auf Versammlungen der Vereinsmitglieder beruht, behindert wird z. B. durch die elektronischen Medien, die, weil sie viel Freizeit wegnehmen, der Tod des Verbandslebens an der Basis sind.

„Wir können nicht einfach ideale Forderungen hinknallen"

HK: Freizeitveränderungen sind ein Symptom einer Gesamtlage, die das Verbände- und Vereinswesen beeinflußt. Es ist aber offenbar nicht so, daß es dadurch zum Erliegen kommt. Es gibt keine Vereinsmüdigkeit insgesamt und die Bereitschaft zu mehr direkter, nicht medialer Kommunikation ist nach allem, was wir wissen, im Zunehmen. Wird der deutsche Katholizismus – oft nur Stichworte der jeweiligen Stunde übernehmend – nicht deswegen mehr und mehr zum Gemeindekatholizismus, weil Verbände nicht aus dem christlichen Glauben heraus zu gesellschaftlichem Handeln zu motivieren vermögen?

Hanssler: Der Katholizismus übernimmt, wie Sie richtig sagen, oft nur Stichworte der jeweiligen Stunde. Aber er müßte aus seiner katholischen, christlichen Überzeugung heraus eigene Nuancen, eigene Motivationen und eigene Argumente einbringen, darf also nicht nur Verstärkungsorgan sein für das, was gerade öffentlich-gesellschaftlich im Gespräch ist. Aber es gibt hinreichend Beispiele dafür, wie, über die katholische Soziallehre vermittelt und transportiert, von Verbänden im katholischen Bereich entwikkelte Grundpositionen Eingang z. B. in die Sozialgesetzgebung gefunden haben. Die dynamische Rente, die Vermögensbildung in Arbeiterhand sind solche Beispiele. So müßte es im Idealfall laufen. Es gibt nicht immer Fragestellungen dieser Art und dieser Dringlichkeit. Aber nehmen wir heute die Rentenpolitik oder Krankenhausproblematik. Hier müßte doch der Katholizismus mit seiner Stimme sprechen und darüber nachdenken, ob er, nicht konfessionalistisch, aber von der Sache her Evidenzelemente geltend machen kann, die gewissen Gruppen von Menschen, Kranken oder an den Rand Gedrängten helfen und ihm selbst Profil geben.

HK: Ich würde gerne ein anderes Beispiel heranziehen: die Familienpolitik: Hier spricht der Katholizismus trotz Nuancen vielleicht mit einer Stimme zu einem gewichtigen und gewiß auch drängenden Thema. Was aber gesagt wird, erstreckt sich meist auf materielle Forderungen: Kindergeld, Mutterschaftsgeld etc. Da aber keine gesellschaftliche Größe so sehr im Wandel ist und zugleich von gesellschaftlichen Interessengruppen so sehr vernachlässigt wird wie die Familie, käme es mehr noch als auf die materielle auf die immaterielle Seite des Problems an: darauf, welchen Stellenwert Familie hat, wenn sie als Ort der Lebenseinführung unentbehrlich ist, welche Konsequenzen das für den einzelnen hat; wie Politik sich dazu verhalten soll, in welcher Weise Familie einen Erziehungsauftrag hat und diesen auch wahrnehmen kann. Dazu gibt es kaum nennenswerte Beiträge.

Hanssler: Gewiß ist es so, daß sich die Rahmenbedingungen für die Familie fundamental geändert haben. Die Frage, die wir aus dem Glauben stellen, ist jedoch die, ob die Institution Ehe und Familie mit ihrem Erziehungsauftrag unter heutigen Verhältnissen gesichert werden kann. Dabei ist die Schule nicht zu vergessen, denn sie wirkt ja in die Familie hinein, und die Medien tun es auch. Wir müssen die Vorgegebenheiten, von denen Politik dabei auszugehen hat, respektieren, es muß nachvollziehbar sein, was wir vorschlagen. Wir können nicht einfach ideale Forderungen hinknallen, aber wir dürfen auch nicht nur nachsagen, was andere Parteien oder wer immer vorsagt, sondern deutlich machen, was nach unserem Verständnis in der Familie wichtig ist. Im übrigen ist doch wohl nicht zu bestreiten, daß gerade vom Katholizismus her gegenüber der Ideologie der bloßen Lernprozesse die Bedeutung der Erziehung wieder angemahnt wurde.

HK: Dies würde voraussetzen 1. scharfe Beobachtung des gesellschaftlichen Wandels, von dem Ehe und Familie betroffen sind, 2. klare Formulierung der ethischen Probleme, die durch den gesellschaftlichen Wandel aufgeworfen werden, 3. die Einbringung des als ethisch richtig Erkannten in die kollektive Auseinandersetzung über die persönliche Lebensgestaltung. Mich überrascht, daß Sie gleich politisch argumentieren in dem Sinne, daß man das politisch Mögliche beachten müsse.

Hanssler: Das Ethische ist definiert durch den inneren Gehalt der Handlung, durch die Absicht des Handelnden und durch die gegebenen Umstände. Die gegebenen Umstände gehen ein in das sittliche Urteil. Ich darf nicht abstrahieren und sagen, das ist die ideale Forderung und dieser stellt sich mein subjektiver Wille und damit ist die Sache gelaufen. Der gesellschaftliche Wandel gehört zu den gegebenen Umständen, die immer als eine Anfrage an unsere überlieferten ethischen Normen sind. Die Neubesinnung in unserem Bereich setzte zeitig ein mit dem Ergebnis, daß allem patriarchalischen Ehe- und Familienverständnis der Abschied gegeben wurde zugunsten partnerschaftlicher Beziehungen und das durchaus mit kirchlichen, nicht mit politischen Argumenten. Im Ringen

um konkrete Lösungen geht es dann um die Kompromißfähigkeit der Beteiligten, denn die Ethik des Kompromisses ist die Grundlage des politischen Geschehens.

HK: Mein Problem ist , ob Sie damit nicht zu früh den politischen Kompromiß oder überhaupt die Sphäre des Politischen ansteuern, während auch das politisch Entscheidende im vorpolitischen Raum zu leisten wäre und ob die gesellschaftspolitische Schwäche des Gegenwartskatholizismus nicht gerade darauf zurückzuführen ist, daß er das ethische Profil gesellschaftlicher Fragen nicht zu verdeutlichen weiß, also an einem ethischen Problemlösungsdefizit leidet und ob dies nicht zunächst einmal von einer mangelhaften Beobachtung des gesellschaftlichen Wandels herrührt?

Hanssler: Nach meiner Vermutung ist die Krise der Moral nicht ein kirchliches, sondern ein gesamtmenschliches Phänomen der Gegenwart. Die tiefen Veränderungen, die mit den Menschen der Gegenwart vor sich gehen, haben natürlich zur Folge, daß das Wertgefüge der Tradition ins Wankenrät und daß wir überhaupt die Wertordnung neu entdecken und für die jetzt gegebene Situation auch neu formulieren müssen. Natürlich wäre in diesen Fragen ein starker Katholizismus sehr zu wünschen. Ich muß aber die Gegenfrage stellen: Gibt es andere, regsamere Gruppen in der Gesellschaft, die Lösungen präsentieren, die praktikabel sind und nicht Träume oder Emotionen, sondern Propositionen für die nächste Phase, die das Zeitfällige so formulieren, daß es zwingend einleuchtend ist und deswegen auch getan werden muß? Ich will den Katholizismus nicht herausputzen, ich sehe nur in der gegenwärtigen Gesellschaft insgesamt eine Lähmung.

„Es gibt auch das Problem der Transmission und ihres Zeitbedarfs"

HK: Ich sehe weder eine große Krise der Moral noch eine allgemeine Lähmung der Gesellschaft, sondern starke Veränderungen im Bewußtsein und Verhalten verbunden mit einer Unterbewertung des Ethischen zugunsten soziologischer und psychologischer Erklärungsmuster. Aber wo war der orientierende Beitrag von katholischer Seite in der ganzen Auseinandersetzung um Institution, Gewalt, Autorität, antiautoritäre Erziehung etc.? Man kam doch über die Defensive nicht hinaus.

Hanssler: Ja, aber wie läuft das? Das läuft doch so, daß neue Ideen plötzlich aufkommen, zum Beispiel die antiautoritäre Bewegung. Die Kirche wird damit konfrontiert und gefragt nach ihrem Bewußtsein in dieser Sachfrage. Es ist dann, insofern gebe ich Ihnen recht, nicht der Entwicklung gedient, wenn die Kirche den autoritären Gesichtspunkt geltend macht und sagt, zu uns gehört wesentlich die Kategorie der Autorität, sie darf nicht verlorengehen. Sondern die Kirche muß den Mentalitätswandel zur Kenntnis nehmen und sich auf die Diskussion einlassen und sich so an der Klärung des Problems beteiligen. Dabei kann die Kirche sehr wohl klarmachen, daß sie ihrer Natur nach nicht autoritär ist, weil Jesus prinzipiell alle Autoritätsfiguren reduziert: Ihr sollt keinen Vater, keinen Meister, keinen Lehrer nennen ... Das ergibt meines Erachtens dann eine gemeinsame Basis des Weitersprechens. Autorität behält ihr volles Gewicht, aber ihre Ausübung muß vom Dienstethos geprägt sein.

HK: Es besteht kein Zweifel, daß der Laienkatholizismus sich zu artikulieren weiß, aber er wirft kaum grundlegende Fragen des gesellschaftlichen Wandels auf. Nicht untypisch dafür scheint mir zu sein, wie man mit dem Problem Technik umgeht. Man hilft sich mit handgestrickten politischen Argumenten, aber auf den ethischen Punkt wird Technik, obwohl sie unsere Lebensbasis gerade in ihrer jetzigen Entwicklungsphase grundlegend verändert, kaum einmal gebracht. Zudem scheint auch bei solchen Themen, nehmen Sie zum Beispiel das Umweltthema, die Sprecherfunktion auf die Bischöfe übergegangen zu sein.

Hanssler: Das sind natürlich auch Probleme des phasenmäßigen Ablaufs solcher Dinge. Es ist gar keine Frage, daß das Problem der Technik bis zur Biotechnik und Gentechnik in der theologischen Ethik außerordentlich intensiv erörtert wird. Aber es gibt nun mal auch das Problem der Transmission und ihres Zeitbedarfs. Wie lange dauert es, bis es sich umsetzen läßt in politische Handlungsregeln, in Anleitungen für das Verhalten. Und wiederum: wie lange dauert es, bis daraus eine kompakte Argumentation und zugleich eine gemeinsame Plattform mit Andersdenkenden in der pluralen Gesellschaft werden kann. Mein Eindruck ist übrigens eher, daß die Erörterung des gesellschaftlichen Wandels in der katholischen Erwachsenenbildung und im Schrifttum der Verbände auf hohen Touren läuft. Ich wollte aber auch auf den anderen Punkt Ihrer Frage, daß die Sprecherfunktion in diesen Dingen auf die Hierarchie übergegangen ist, eingehen. Gesellschaftsphilosophisch ist die Kirche zu definieren als Repräsentation transzendenter Wahrheit, die ihre Argumentation aus der Offenbarung schöpft. Die Übermittlung geschieht naturgemäß über das Lehramt, insofern hat hier die Hierarchie nicht etwa eine subsidiäre Funktion, sondern ist Erstverantwortliche.

HK: Wird daraus nicht zu häufig eine enge, manchmal auch furchtsame und öffentlichkeitsscheue Kabinettspolitik. Die amerikanischen Bischöfe – Beispiele: der Friedens- und der jetzt vorbereitete Wirtschaftshirtenbrief – verfahren sehr viel öffentlichkeitsfreundlicher, teilweise sogar die Franzosen und selbst die Italiener.

Hanssler: Eine Kamarilla um die Bischofskonferenz gibt es nicht. Sondern es wird Reflexion institutionalisiert in den Kommissionen, die besetzt werden mit Leuten, die benennbar sind. Im übrigen ist dieses Verfahren durchaus Entscheidungsfindungsprozessen im demokratischen Verfassungsstaat verwandt, denn auch in ihm kann nur durch Repräsentanten gehandelt werden, die als Mandatare sozusagen das verkürzte Modell der Gesamtgesellschaft sind. Von diesen Arbeitsgruppen darf vorausge-

setzt werden, daß sie auch Sensoren haben für das Meinungsgewoge der Basis und ihrer herausragenden Sprecher. Dabei ist die Hauptschwierigkeit, die schlafenden Massen aufzuwecken und sie für die Fragestellungen zu interessieren. Die Ergebnisse sind also keineswegs Dekrete vom grünen Tisch, sie sind getragen von lehramtlicher Verantwortung, von theologischen Beratungshilfen, und sie fangen das Meinungsspektrum auf, wobei freilich der vielgerühmte Meinungspluralismus das Gewicht des Meinungsfaktors unvermeidbar schwächt.

„Durch den Kulturseparatismus hat sich der Katholizismus gettoisiert"

HK: Befördern Sie mit dieser Einteilung in kompetente Spitze und schlafende Masse im Grund nicht, was man Katholiken ohnehin vorwirft, sie seien intellektuell weniger wach, selbstzufriedener und deswegen auch im Verhältnis zu den Protestanten kulturell inferior?

Hanssler: Das ist eine Frage, die mich aufregt. Inferiorität war das Stichwort, mit dem Graf Hertling begründet hat, warum er die Görres-Gesellschaft ins Leben rief. Es gehörte damals sozusagen zum Bewußtsein der katholischen Öffentlichkeit: wir sind inferior. Inferior waren oder sind Katholiken aber nicht aus innerer Schwäche, inferior wurden sie gehalten. In der Struktur des alten hohenzollernschen Reiches waren die Katholiken Bürger zweiter Klasse. Sie waren numerisch nur ein Drittel. Es macht viel aus, daß wir jetzt zahlenmäßig ausgeglichen sind. Die Katholiken galten als ultramontan und deswegen als suspekt, auch in ihrer staatsbürgerlichen Gesinnung.

HK: Ich habe den Eindruck, das sei kein geschichtlich abgeschlossener Prozeß und es gebe auch sehr gewichtige innerkatholische Gründe ...

Hanssler: Soweit die kulturelle Inferiorität katholische Eigenart und traditionsbestimmt ist, ist sie entstanden durch den Kulturseparatismus des Weltkatholizismus im 19. Jahrhundert. Der Katholizismus ist ausgeschert aus der geschichtlichen Bewegung nach 1789. Die Französische Revolution war flegelhaft antikirchlich und antireligiös, daß die Schreckreaktion der Kirche verständlich war. Aber daraus ergab sich das Programm einer eigenen Kultur, einer eigenen Literatur, einer eigenen Kunst, einer eigenen Gesellschaftslehre. Sie ging dann so weit, daß sie in „Quadragesimo anno" ohne hinzugucken, wie die Realität ist, eine berufsständische Ordnung postulierte und den Familienlohn, beides in der gegebenen Situation nicht durchsetzbare Lösungen. Wunderbar und ideal, aber nicht machbar. Dieser Kulturseparatismus hat natürlich zur Folge gehabt, daß der Katholizismus sich gettoisierte. Das II. Vatikanum hat den ungeheuren Mut gehabt, diesen Modernitätsrückstand des Katholizismus aufzuholen. Dies war auch die eigentliche Leistung des Konzils. Alles andere waren Fortschreibungen von Standards.

HK: Darüber ließe sich streiten ...

Hanssler: Nein, das ist der vitale Punkt: die Kirche im Konzil hat sich zu den Freiheitsansprüchen des modernen Menschen bekannt und ihre Zustimmung zu den Prinzipien der modernen Gesellschaft gegeben. Man dachte an ein System der solidarischen Haftung aller für das Humanum; ihr Sozialisten, ihr Kommunisten, ihr Liberalen, was uns auch trennen mag, im Humanum sind wir einig. Das läßt sich natürlich nicht in zwanzig Jahren ins Gleichgewicht bringen. Doch der Prozeß ist angestoßen, und von daher ist es nicht mehr sinnvoll, von Inferiorität zu sprechen. Ich sehe auch keine Gruppe im kulturellen Durchschnitt, die dem Katholizismus meilenweit voran wäre weder in der Literatur noch in der Kunst, noch in den Wissenschaften.

HK: Ein Beispiel für mich, wie wenig kulturbezogen der deutsche Katholizismus selbst noch in der Retrospektive denkt, ist die jüngste Sammlung von Lebensbildern aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts (Grünewald, Mainz 1984): Neben Bischöfen und Prälaten viele Politiker der Weimarer und der Nachkriegszeit, als Schriftsteller von Rang der einzige Reinhold Schneider; Gertrud von le Fort scheint nicht katholisch gewesen zu sein oder nicht in dieser Zeit gelebt zu haben.

Hanssler: Wer weiß, vielleicht ist das Programm der Lebensbilder noch nicht abgeschlossen, vielleicht fanden sich noch nicht die geeigneten Autoren, jedenfalls ist an Namen kein Mangel: Karl Muth, Theodor Haecker, Richard Seewald, Werner Bergengruen, Erich Peterson, Heinrich Schlier, Ida Görres ... Darunter fallen zumal die vielen Konvertiten auf, die die Welt der Orientierungslosigkeit und der Formlosigkeit nicht mehr ertrugen und in der Kirche Heimat suchten. Zu der Vermutung eines literarischen Defizits im deutschen Katholizismus darf ich an ein Wort erinnern, das mir einst ein bekannter Verleger voller Ingrimm vorhielt: noncatholica non leguntur.

HK: Das ist interessant, aber macht man die Gegenrechnung auf für die unmittelbare Gegenwart, dann ist Heinrich Böll ziemlich der einzige Schriftsteller von Rang, der kulturell dem Katholizismus zuzurechnen ist. Er ist zu literarischer Größe herangewachsen, indem er sich ein Leben lang am katholischen Millieu gerieben hat.

Hanssler: Böll ist ein Sonderfall, und ich bin in diesem Fall vermutlich befangen, weil Böll mich zur Hauptfigur in seinem „Clown" gemacht hat, wie immer wieder behauptet wird.

„Wenn der ‚Stern' anfängt zu schreiben, der Bauch gehört mir"

HK: Selbst wenn alles Vergangenheit sein sollte, was über kulturelle Unterlegenheit „der" Katholiken gesagt wird und die Fruchtbarkeit in Literatur und Kunst größer ist als angenommen, ist es doch unumstritten, daß es im Katholizismus eine geringere geistige Lebendigkeit im Umgang mit Fragen der Zeit gibt als etwa im Protestantismus.

Hanssler: Ich kann in dieser Hinsicht markante Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht erkennen. Im übrigen ist die Bereitschaft, sich auf die Aktualität der Zeit einzulassen nur in einem sehr abgeleiteten Sinne als Kultur zu bezeichnen. Zudem finde ich, daß das Schrifttum der Verbände und die ganze katholische Publizistik durchaus lebhaft am Zeitgespräch beteiligt sind, so daß auch in dieser Hinsicht die These vom amtskirchlichen Monopol fragwürdig wird.

HK: Hat die relativ geringe kulturelle Fruchtbarkeit und das eher schwache Profil von Zeitprobleme betreffenden ethischen Imperativen nicht auch damit zu tun, daß Katholiken ihre Forderungen ganz überwiegend an den Staat adressieren und darüber vergessen oder unterschätzen, was in den meinungsbildenden gesellschaftlichen Gruppen und Bewegung vor sich geht?

Hanssler: Für mich ist klar, daß die Kirche als Repräsentation der transzendenten Wahrheit auf den Staat hin sprechen muß, da ist der Adressat der Staat. Aber zur Beantwortung Ihrer Frage ist für mich die Unterscheidung Kirche – Katholizismus sehr wichtig. Kirche ist das Volk Gottes, das aus der Offenbarung lebt. Katholizismus hingegen ist für mich ein kultureller Begriff und in keiner Weise identisch mit Kirche, der Katholizismus ist ein Element der Gesamtheit von Gruppen, die die Gesellschaft bilden und in ständigem Gespräch, im Ringen miteinander, in der Konfrontation wie im Dialog sich miteinander einigen. In diesem Sinne ist der Katholizismus Partner in der Gesellschaft, die Kirche ist Partnerin des Staates.

HK: Möchten Sie auf dieser sehr abstrakten Bestimmung der Kirche als Repräsentation von Transzendenz unbedingt insistieren? Ich würde lieber sagen Verkünderin und Zeugin des Glaubens.

Hanssler: Die Kirche ist Verkündigerin und Zeugin des Glaubens in den kirchlichen Binnenbeziehungen, aber zur Bestimmung ihrer Präsenz in der weltlichen Gesellschaft kann man auf die genannte Formel nicht verzichten, wenn nämlich festgestellt werden soll, was Offenbarungswahrheit im Gegenüber zur profanen Gesellschaft überhaupt bedeuten kann. Ich muß das ja auch einem Politologen vermitteln, der pfeift auf eine rein innerkirchliche Begriffswelt. Er braucht eine klare Beschreibung der Begründung des Gesellschaftsbezuges, damit er würdigen kann, was die Kirche will und wofür sie ist.

HK: Ich tue mich etwas schwer damit, könnte aber Ihrer Zuordnung: Kirche/Staat, Katholizismus/Gesellschaft schon etwas abgewinnen. Doch gerade wenn der Katholizismus als gesellschaftliche Größe schwach ist, kann die Kirche nicht darauf verzichten, sich um gesellschaftliche Entwicklungen, soweit sie nicht den Staat unmittelbar betreffen, zu kümmern. Und der demokratisch verfaßte Staat ist ja alles eher als Staat von Gottes Gnaden, sondern davon abhängig, was in der Gesellschaft vor sich geht.

Hanssler: Vorsicht, das ist sachlich schon richtig. Aber man muß auch sagen, der Staat ist sozusagen die Gesellschaft in einer neuen Erscheinungsform und nicht nur Resultante einer Gesellschaft. Es findet eine Metamorphose der Gesellschaft auf den Staat statt, er ist Integration der Gesellschaft. Der Katholizismus ist ja ständig drin im gesellschaftlichen Gebrodel. Der Staat ist kristallin, geronnen zu Institutionen, zu Formen mit geistigen Inhalten, die man Gesetze nennt. In beiden Bereichen sind die Christen legitim gegenwärtig als Katholizismus in der Gesellschaft, als Kirche gegenüber dem Staat.

HK: De facto ist es aber so, daß sowohl die Hierarchie wie der Laienkatholizismus in gesellschaftlichen Fragen einseitig den Staat bzw. den Gesetzgeber im Blick haben – siehe § 218, siehe Scheidungsgesetzgebung. Während der Versuch, der eigenen Position Gehör zu verschaffen, eher bei der Gesellschaft ansetzen müßte und das plausibelste Gesetz nichts taugt, wenn es von den Leuten in seinem Warum und Wofür nicht verstanden oder nicht getragen wird.

Hanssler: Das ist eine unvermeidbare Gegebenheit. Wenn der „Stern" anfängt, herausfordernd zu schreiben „mein Bauch gehört mir", ist ein Gespräch eröffnet. Dann muß der Katholizismus sich regen, und er hat sich auch nachweisbar geregt. Die Lösung ist dann nicht Sache des Staatsanwalts, sondern muß politisch ausgehandelt werden. Ich kann nicht verlangen, daß ein nichtgläubiger Mensch meine Vorstellungen zum § 218 übernimmt. Ich muß hinnehmen, daß er eine andere Meinung hat, aber wir müssen einen gemeinsamen Weg suchen. Ich muß mit ihm reden, aber ich kann erwarten, daß er auch meine Argumente anhört. Das ist die Praxis der Ethik des Kompromisses, der das Fundamentalphänomen in einem wertneutralen Staate ist.

„Wir müssen in das gesellschaftliche Gebrodel hineinkommen"

HK: Wir sind ausgegangen von der Frage nach der Verkirchlichung des Katholizismus. Eigentlich möchte man meinen, damit werde vom Amt und von den Gemeinden her gleichsam von selbst wieder mehr Geistliches eingebracht. Aber dies scheint trotz mancher Zeichen eines „religiösen" Katholizismus, wie ihn sich Franz Xaver Kraus um die Jahrhundertwende im Gegensatz zum politischen und ultramontanen wünschte, nicht der Fall sein.

Hanssler: Im Gegenteil. Das Erschreckendste im Katholizismus ist gegenwärtig die spirituelle Leere. Sie selbst haben wiederholt vom Verlust des Spirituellen gesprochen. Mein Hauptanliegen ist gar nicht so sehr ein Katholizismus, der gesellschaftlich munter ist, sondern ein frommer Katholizismus. Wir sind aber im Grunde eine verweltlichte, horizontalistisch gewordene Form des Katholizismus, und wir müssen zurückfinden zu einem starken Glauben, der sich an die Offenbarung, an das Wort Gottes bindet, vor allem in der Verkündigung. Verkündigung

darf nicht zu einer Summe politischer Essays werden, sondern muß die Botschaft selbst zu Gehör bringen. Es ist meine Sorge, daß die Botschaft vom Kreuz nicht vergessen wird, weil das Kreuz – von seiner Erlösungsfunktion abgesehen – das Gesetz des Scheiterns erklärt und damit die entsetzlichen Lose, die viele Menschen zu tragen haben.

HK: Da es auf jeden Fall nicht daran liegen kann, daß der Katholizismus zu wenig kirchlich ist, worauf führen Sie die spürbare spirituelle Dürftigkeit zurück? Droht der Sinn für das Geistliche und Sakramentale, vielleicht auch wegen zu viel kirchlicher Bürokratie, in der Kirche und in den Gemeinden selbst abhanden zu kommen?

Hanssler: Es ist viel zerbröselt und zerfallen. Warum? Die Welt hat sich verändert; unsere alte Sprache trifft nicht mehr. Es gibt religiöse Aufbrüche, jede Menge, Meditationsbewegungen, Sekten. Aber zum erstenmal mündet ein religiöser Aufbruch nicht in die Kirche ein, weil wir ihn noch nicht beheimaten können, weil wir noch nicht die Sprache sprechen, die die Leute mit ihrem religiösen Hunger begreifen, so daß sie sagen können: das hilft mir.

HK: Können Sie sich vorstellen, daß die vorhandenen, sich unterschiedlich entwickelnden Bewegungen von den Focolarini bis zu den Charismatikern oder auch bis zum Opus Dei in naher Zukunft in einem sehr gewandelten, mehr von den Gemeinden her geprägten Katholizismus einmal die Rolle übernehmen, die die Verbände bis in die jüngste Zeit spielten?

Hanssler: Meine Hoffnung ist eine Metamorphose der Verbände. Denn ein Verband muß zeitgerecht sein, sonst ist er narrisch. Aber ich warne davor, Verbände in einem „brillanten Narrenspiel der Hoffnungen" – das Wort stammt von Jacob Burckhardt – durch Bewegungen ersetzen zu wollen. Bewegungen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie keine Vernunft annehmen. In diesem Sinne sind die von Ihnen genannten Beispiele keine Bewegungen. In welchem Umfang Focolarini, Cursillos, Charismatiker über den spirituellen Bereich hinaus gesellschaftswirksam werden können, steht dahin. Worauf es ankommt: Wir müssen in das gesellschaftliche Gebrodel hineinkommen mit einer rationalen Struktur. Alle neuen Aufbrüche und Organisationen, die diese Eigenschaft mitbringen, können uns nur hochwillkommen sein.

Die unterbewertete Hauptschule

Eine Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskommission Erziehung und Schule

Ende November wurde in Bonn eine Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskommission für Erziehung und Schule, Erzbischof Johannes J. Degenhardt, zur Hauptschule veröffentlicht. Der in der bischöflichen Schulkommission vorwiegend von Pädagogen erarbeitete Text plädiert nachdrücklich für eine Aufwertung und Profilverbesserung der Hauptschule als eines eigenständigen Bildungszweiges und wendet sich entschieden gegen eine einseitige Bevorzugung des Gymnasiums und des Abiturs durch Schulpolitiker und Eltern. Vor 15 Jahren hätte die Erklärung vermutlich eine heftige und hilfreiche Diskussion ausgelöst; Beachtung verdienen die Grundlinien des Papiers auch heute noch. Hier der Wortlaut:

Zur gegenwärtigen Situation

Vor mehr als 15 Jahren begannen die Länder der Bundesrepublik Deutschland die Volksschulen aufzulösen. Die Idee der „Volks"schule als Normalschule wurde damit aufgegeben. Grund- und Hauptschulen wurden als selbständige Schulen konzipiert, wobei die Hauptschule eine Schule weiterführender Bildung sein sollte.
Mit der Bezeichnung „Hauptschule" war eine Aufwertung angestrebt. Aber die Entwicklung fiel in eine Zeit allgemeiner pädagogischer Unruhe, Umgestaltung und intensiver Bildungswerbung, wobei die Hauptsorge nicht der Hauptschule und deren Profilierung galt.
Viele pädagogischen Ideen wurden verkündet und nicht zuletzt durch die Massenmedien verbreitet. Obwohl sie großenteils in der Pädagogik der ersten drei Jahrzehnte unseres Jahrhunderts schon ein- oder mehrmals proklamiert worden waren, wurden sie jetzt mit dem Nimbus neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und dem Anspruch des „Fortschritts" umkleidet. Im einzelnen handelte es sich fast durchweg um begrüßenswerte Impulse und berechtigte Aspekte; aber es gelang nicht, sie in einer Gesamtkonzeption zu fassen und entsprechend einzuordnen.
Vor allem waren es drei Ideen, deren Auswirkungen bei Kindern und Jugendlichen, die in den letzten 15 Jahren die Schule besuchten, spürbar wurden: (1.) Wissenschaftsbestimmtheit, (2.) Emanzipation und (3.) Chancengleichheit. Allerdings sind alle drei Ideen verschieden interpretierbar und auch tatsächlich unterschiedlich interpretiert worden.

1. Wissenschaftsbestimmtheit kann bedeuten, daß der Pädagoge und insbesondere der Fachdidaktiker wissenschaftliches Denken und wissenschaftliche Ergebnisse auswählt und sachgerecht auf den Entwicklungsstand bestimmter Schülergruppen hin transferiert. Dabei sollte es aber nicht nur um eine unkritische Vermittlung des derzeitigen Standes der Wissenschaften gehen, sondern es sollte auch deutlich werden, daß die Wissenschaften durch ihre Methoden auf bestimmte Fragestellungen fest-

gelegt sind und daher zwangsläufig die Lebenswirklichkeit insgesamt verkürzen. Diese wissenschaftskritische Aufgabe wurde jedoch weithin überspielt. Die Parole, „volkstümliche" durch „wissenschaftsbestimmte" Bildung abzulösen, führte zu der Tendenz, in allen Schulen nur noch „wissenschaftliche Ergebnisse" in der Systematik und der Sprache der Wissenschaften zu vermitteln. Diese Tendenz wirkte bis in die Grundschule hinein, in der z. B. der Unterricht in der ganzheitlichen Heimatkunde von der fachbetonten Sachkunde abgelöst wurde.

2. Emanzipation kann zwar – entgegen der Meinung mancher Pädagogen – kein pädagogisches Ziel, wohl aber Teil des Weges zur Selbständigkeit bzw. Selbstbestimmung sein. Wird Emanzipation jedoch zum Selbstzweck, so führt sie nur zu leicht zu neuer Abhängigkeit, zur Auslieferung an eigene ungeklärte „Bedürfnisse". Diese Gefahr wurde verschärft, da gleichzeitig „antiautoritäre" Erziehung gefordert und häufig so interpretiert wurde, daß sie sich nicht nur gegen ungerechtfertigte und unpädagogische Ausübung von Macht wandte, sondern jede, d. h. auch die als menschliche Grundbeziehung notwendige Autorität abwertete und untergrub.

3. Chancengleichheit kann bedeuten, daß der Staat bzw. die Gesellschaft den Versuch unternimmt, jedem die gleichen Angebote zu machen. Sie ist dann weder Start- noch Zielgleichheit, sondern Angebot gleicher Mittel, die jeder auf seinem Bildungswege nach Vermögen und Wollen nutzen kann. Oft jedoch wurde Chancengleichheit der Vorstellung von einer prinzipiellen Gleichheit aller zugeordnet, wobei die Ursache für feststellbare Unterschiede in den Leistungen nicht auch in einer unterschiedlichen Veranlagung, sondern allein als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse gesehen wurde.

Auswirkungen der Forderungen nach Wissenschaftsbestimmtheit, Emanzipation und Chancengleichheit

Wenn heute Unzufriedenheit mit der Schule laut wird, so darf Schuld dafür sicher nicht ausschließlich in den beabsichtigten Auswirkungen und unbeabsichtigten Nebenwirkungen der drei genannten pädagogischen Ideen und Forderungen gesucht werden, aber ihr Einfluß auf unsere gegenwärtige Situation kann nicht geleugnet werden.

Die Forderung nach Wissenschaftsbestimmtheit des Unterrichts führte weniger zu intensiver didaktischer Forschung mit dem Ziel einer Differenzierung des Transfers auf unterschiedliche Aufnahmefähigkeit hin, sondern brachte eine Bewegung in Gang, die einseitig die Art von kognitiver Erfassung betont, die dem Abiturienten möglich ist. Nicht alle Lehrpläne und Richtlinien der Grund-, Haupt-, Real- und sogar Sonderschulen widerstanden der Gefahr, den Unterricht für ihre Schüler unangemessen zu verwissenschaftlichen. Nur zu leicht wurde damit ein schematisch einheitlicher Leistungsmaßstab begünstigt, der für alle Schulformen gleich sein sollte und deshalb zwangsläufig jede persönliche Besonderheit der Leistung des einzelnen Schülers unterbewertete.

Um subjektive Einflüsse durch den Lehrer im Unterricht gering zu halten, wurde zudem eine *Objektivierung aller Unterrichtsprozesse* gefordert. Sicher haben solche Verfahren ihre Bedeutung. Jedoch müssen Umfang und Stellenwert objektivierter Lehr- und Lernverfahren immer wieder überdacht werden. Dabei darf man nicht vergessen, daß die personale Vermittlung die eigentlich humane Vermittlung ist. Zudem müssen zwangsläufig auch objektivierte Teile des Unterrichts von Personen vorbereitet, begleitet und aufgearbeitet werden und lassen sich schon dadurch nicht völlig vom jeweiligen Lehrer lösen.

Schon die Forderungen nach Wissenschaftsbestimmtheit und Objektivierung des Unterrichts brachten die Gefahr mit sich, daß die *Erziehungsaufgabe der Schule* vernachlässigt wurde. Dazu kam, daß manche Verfechter von Emanzipation erzieherische Bemühungen bewußt und ausdrücklich ablehnten, da sie in ihnen unzulässige Versuche von Manipulation sahen.

Außerdem führte die Auffassung, daß man vor allem „das Lernen lernen" müsse, zu einer Vernachlässigung der Vermittlung bestimmter Inhalte und der Einübung notwendiger Kulturtechniken. Die daraus resultierenden Mängel in der Beherrschung des Gelernten äußerten sich gerade bei sensiblen Kindern in einem undifferenzierten Unsicherheitsgefühl.

Die Forderung nach *Chancengleichheit* drängte zu *Differenzierung im Unterricht;* denn trotz gleicher Zielvorstellungen nach einem Einheitsmaßstab konnte man nicht übersehen, daß das Leistungsniveau und die Interessen der Schüler unterschiedlich sind. Viele Reformer hofften, durch die Bildung vieler in sich möglichst homogener Gruppen eine optimale Förderung jedes einzelnen zu erreichen. Dazu hielt man es für erforderlich, große Schulsysteme zu schaffen. So sollte z. B. die Oberstufe eines Gymnasiums zwölfzügig sein, um allen Gruppierungen nach Leistung und Neigung gerecht werden zu können. Die Hauptschule suchte weithin diesem „Vorbild" nachzueifern. Eine große Schule mit ständigem Gruppenwechsel ermöglichte aber kaum noch personale Beziehungen und erzieherische Einflüsse. Organisatorische Probleme wurden beherrschend und die Gesamteinrichtung tendierte zur Anonymität.

Das Streben nach Chancengleichheit hatte jedoch noch weitere unbeabsichtigte Folgen. Gerade der Schüler, der an Chancengleichheit glaubt und darum davon ausgeht, daß alle Menschen zu den gleichen Leistungen in der Lage sind, muß sich als persönlicher Versager fühlen, falls er nicht so leistungsstark wie andere ist. Die Gesellschaft hat ihm ja die gleichen Chancen wie den anderen geboten.

Im Hinblick auf die Vorstellungen vom Menschen traten also Sichtweisen in den Vordergrund, die insbesondere die Hauptschüler in einem schlechten Licht erscheinen ließen. *Einseitige Betonung von Kognition und Autonomie* wurde zwar keinem Schüler voll gerecht, am wenigsten aber den Haupt- und Sonderschülern.

Gleichzeitig mit der Gründung der Hauptschulen wurde die *Bildungswerbung* verstärkt, die für alle das Gymna-

sium als das höchste Ziel und die beste Schule erscheinen ließ; denn „begaben" wurde primär als Aufgabe der Erzieher betrachtet. Dementsprechend galt Begabung als „machbar". Dadurch wurden viele Eltern verleitet, ihre Kinder zum Gymnasium oder wenigstens zur Realschule anzumelden, auch wenn sie in der Hauptschule besser hätten gefördert werden können. Außerdem hatte die Idee der Chancengleichheit zur Folge, daß die Hauptschule auf permanente Durchlässigkeit bedacht sein mußte, d.h. daß sie inhaltlich und leistungsmäßig möglichst die gleichen Anforderungen wie das Gymnasium zu stellen hatte, um den Überstieg nach „oben" offen zu halten.

Zusätzliche Probleme erwuchsen der Hauptschule in manchen Regionen durch einen zunehmenden *Ausländer*anteil. Während früher stärker eine Senkung des Leistungsniveaus durch geringe Deutschkenntnisse der Ausländerkinder beklagt wurde, wird heute vielerorts das Verhältnis zu den Muslimen zum Problem. Auch aus diesen Gründen wurde die pädagogische Situation an der Hauptschule besonders schwierig.
Allerdings sollte man nicht pauschalierend von „der" Hauptschule in der Bundesrepublik sprechen; denn in Abhängigkeit von den Bundesländern und ihrer Lehrerausbildung, von bestimmten Regionen und vor allem von Schulleitern und ihren Kollegien sind Aussagen über die Hauptschule zu differenzieren. Es gibt Hauptschulen, wie sie kaum besser sein könnten, aber auch Hauptschulen, in denen gerade die besten Lehrer zur Resignation getrieben werden.

Besonders unerfreulich ist, wie lieblos und undifferenziert die *öffentliche Meinung* angesichts dieser Schwierigkeiten mit der Hauptschule umgeht. Dabei wird z.T. eine Sprache gebraucht, die nichts mehr mit nüchterner Diagnose, sondern eher etwas mit Diffamierung zu tun hat. Erschreckend ist, wie diese Sprache auch von vielen, die es besser wissen müßten, übernommen wird. Die Hauptschule fand z.T. auch bei Lehrerverbänden nicht die erforderliche Unterstützung. Außerdem haben viele Eltern von Hauptschülern offensichtlich noch nicht erkannt, daß die Hauptschule die berechtigten Erwartungen nur dann erfüllen kann, wenn die Eltern selbst zur Hauptschule stehen und an ihrer Gestaltung und angemessenen Interessenvertretung mitarbeiten. Gerade die Hauptschule ist aber darauf angewiesen, daß die *Eltern* ihrer Schüler diese Schule bejahen und sich für sie einsetzen.

Überlegungen zum Hauptschüler und zum Bildungsauftrag der Hauptschule

Über die Hauptschüler eine zutreffende generelle Aussage zu machen, ist noch schwieriger als über die Schüler der Realschule oder des Gymnasiums. Die Hauptschüler unterscheiden sich in vieler Hinsicht. Auf der einen Seite gibt es Hauptschüler, die selbst und deren Eltern konkrete Vorstellungen von einer zukünftigen beruflichen Tätigkeit haben, wofür sie die Hauptschule als die entsprechende Vorbereitung wählen. Auf der anderen Seite stehen Hauptschüler, die die Hauptschule nur widerwillig besuchen, nachdem sie andere weiterführende Schulen aus irgendwelchen Gründen vor Erfüllung der Schulpflicht verlassen mußten.

Aus diesen und anderen Gründen, die im Elternhaus, in der Gruppe der Gleichaltrigen, in der gesamten persönlichen Lebensgeschichte des einzelnen gesucht werden müssen, sind die Hauptschüler in sehr unterschiedlichem Maße bereit, sich auf die Angebote und Anforderungen der Schule einzulassen. Unterschiede in Denkmöglichkeiten und in Denkgewohnheiten, partielle Schwächen oder Ausfälle, oft auch psychische Störungen haben Unterschiede in der Lern- und Bildungsfähigkeit zu Folge.
Obwohl die Hauptschüler eine sehr inhomogene Gruppe sind, unterscheiden sie sich doch in der Regel von den Schülern der anderen weiterführenden Schulen in der Art des Erfassens und der Verarbeitung von Lern- und Bildungsangeboten. Das zeigt sich vor allem auch in der Art der Abstraktion. Die Hauptschule muß sich auf diese Gegebenheiten bei ihren Schülern einstellen. Daraus ergibt sich als wichtigste Forderung, die an die Lehrer der Hauptschüler zu stellen ist, die Schüler in ihrer Eigenart ernst zu nehmen und anzunehmen. Nur so können sie ihnen die Möglichkeit eröffnen, Selbstvertrauen zu gewinnen, sich auch selbst anzunehmen und damit eine Voraussetzung für ein sinnvolles Leben zu gewinnen. Um dem Anspruch des Hauptschülers auf einen eigenen Zugang zu Einsicht und Verhaltensbildung gerecht zu werden und um dem Hauptschüler Erfolgserlebnisse in seinem Lern- und Bildungsgang zu ermöglichen, sind besondere Motivationsimpulse vor allem durch Lebensbezogenheit und mehr Anschauung nötig. Es gilt den Hauptschüler aus konkreten Sachverhalten zu Abstraktion und Theoriebildung zu führen. Weiterhin muß die Art der Auseinandersetzung mit Bildungsinhalten durch Lehr- und Lernformen gekennzeichnet sein, die das Denken durch erprobendes Handeln unterstützen. Schließlich muß durch Übung, Wiederholung und variierende Anwendung der Erfolg des Lernens erfahrbar gemacht werden. Hierin liegt eine Voraussetzung dafür, daß der Schüler über das Gelernte auch in zukünftigen Situationen verfügen und es auf neue Fälle übertragen kann.

Dabei ist der Hauptschüler in seinen gegenwärtigen und zukünftigen Lebensfeldern als Teil der Familie, als Nachbar, als Mitglied in Gruppen und Organisationen, als Staatsbürger, als Glied seiner Kirche, als Berufstätiger, als Konsument u.a. zu sehen.
Für die Bildungsinhalte der Hauptschule ergibt sich darum die Notwendigkeit, ihre Auswahl und Anordnung unter ganzheitlicher Sicht zu treffen. Damit verbietet es sich, nach isolierten „Qualifikationen" im Sinne von „Bausteinen" zu streben, die jeweils für die Bewältigung nur bestimmter Situationen gedacht sind. Eine Tendenz zur Dressur von Arbeitskräften für isolierte Tätigkeiten kann nicht Ziel der Hauptschule sein und widerspricht zudem auch heutigen Anforderungen in der Arbeitswelt.

Im Hinblick auf die Wahl der Schulfächer ist zu überlegen, ob und inwieweit sie helfen, diese Fähigkeit zu entwickeln. Im Rahmen einer solchen allgemeinen Bildung sind dann die Aufgabe und der Stellenwert der Wissenschaften in ihrer Bedeutung für die Erziehung und für den Unterricht zu bestimmen. Die Wissenschaften müssen sich dabei auch danach beurteilen lassen, welche Hilfen sie für die Sinnfindung und die praktische Lebensführung leisten können. Hierbei stoßen wir allerdings bald an die Grenze dessen, was Wissenschaften bieten können. Diese Grenze wissenschaftlicher Klärungen kann und muß auch der Hauptschüler begreifen, damit er nicht pseudowissenschaftlichen Ideologien erliegt.

Eine unersetzliche Hilfe bei der Antwort auf die Sinnfrage und bei der Erziehung zur Unterscheidungsfähigkeit hat der Religionsunterricht zu leisten. Indem er dem Hauptschüler Grundwahrheiten des Glaubens darzustellen und zu vermitteln sucht und ihm ein Leben mit und in der Kirche nahebringt, bietet er zusammen mit dem Elternhaus einen Impuls, ein angemessenes Selbstverständnis zu gewinnen. So kann er den Sinnhorizont erschließen und Lebenshilfe bieten, indem er erprobtes Lebenswissen vorstellt und die Klärung und Lösung von Lebensaufgaben im Licht christlichen Glaubens anregt. Nicht zuletzt läßt der Glaube den jungen Menschen seinen eigenen Wert erkennen. Er zeigt, daß die Würde jedes Menschen in einer frei geschenkten Gotteskindschaft gründet und nicht erst aus meßbaren Leistungen erwächst oder gar in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, Klasse oder Rasse besteht.
Die Aufgabe des Religionsunterrichts ist allerdings kaum zu erfüllen, wenn nicht auch die übrigen Schulfächer wenigstens die Grenzen einer wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit und der menschlicher Welterkenntnis und Daseinserhellung schlechthin erkennen lassen. Ohne diese Voraussetzungen wird die Annahme der Botschaft des Evangeliums erschwert.
Eine Erfüllung dieser Aufgabe kann freilich nur gelingen, wenn die Lehrer sich nicht allein als Vermittler von Wissen und Fertigkeiten verstehen, sondern wieder begreifen, daß sie zunächst einmal durch ihr Verhalten erziehen und dadurch als Vorbild wirken. Denn personale Vermittlung, die ein Kennzeichen aller Schulen, insbesondere der Hauptschule, sein sollte, setzt Glaubwürdigkeit des Vermittelnden voraus. Hierzu gehören sowohl persönliches Engagement wie auch entsprechender Lebensstil. Das hat Auswirkungen auch für den Umgang miteinander. Kinder und Jugendliche haben ein Gespür dafür, ob letztlich Wahrhaftigkeit, Verantwortungsbewußtsein, Nächstenliebe und Achtung vor dem anderen – dem Kollegen ebenso wie dem Schüler – das Verhalten des Lehrer bestimmen. Hier ist ein Kernpunkt von Schulkultur zu sehen, die dann bis in die räumliche Ausgestaltung und Pflege der Schule reicht.

Es bleibt Aufgabe der Schule, auf das Leben vorzubereiten. Ein großer Teil des Lebens ist Berufsleben, d. h. für die meisten Hauptschüler praktische Arbeit in Gewerbe oder Handel, in pflegerischen oder Dienstleistungsberufen. So wichtig es zunächst einmal ist, daß der Schüler sich in der Schule wohl fühlt, so zielstrebig sollte die Schule auch über sich selbst hinausweisen und eine positive Berufsauffassung vermitteln, die gewiß nicht unkritisch sein darf, aber helfen soll, ohne Illusionen und doch selbstbewußt ins praktische Leben hinauszudrängen. Wenn die Schule dem jungen Menschen zu dem nötigen Grundwissen und den erforderlichen Grundtechniken verholfen hat und er Gelegenheit hatte, Arbeitstugenden einzuüben, wird die Wahrscheinlichkeit für spätere Enttäuschungen geringer. Daher muß in der Hauptschule dem praktischen Tun größerer Raum gegeben werden. Diese Bildung durch Tun darf allerdings nicht in Aktionismus ausarten, sondern muß immer wieder Zeit lassen zu menschlicher Begegnung und zu Reflexion. Der Zugang zu Abstraktion und Theorie wird auf diesem Wege dem Hauptschüler erleichtert. Die Einübung in Mitsprache und Mitbeteiligung finden am ehesten in diesem Rahmen ungekünstelte Möglichkeiten.

Das Leben ist allerdings nicht nur Berufsleben. Das außerberufliche Leben wird heute häufig pauschal und unzureichend mit „Freizeit" bezeichnet. Doch es ist mehr: Familie, Ehe, Nachbarschaft, Freundeskreis, Stammtisch, Verein, politische Parteien und viele andere Bereiche, nicht zuletzt im kirchlichen Leben, können unter dem Begriff „Freizeitraum" nicht angemessen gefaßt werden. In vielen dieser Lebensbereiche steht der junge Mensch schon während der Schulzeit. Daher können sie ihm eine wichtige Hilfe sein, über den Schulabschluß hinaus Identität zu wahren. Die Schule muß daher bemüht sein, sie in die Lebensvorbereitung und Reflexion einzubeziehen. Die Feier, die musische und die sportliche Betätigung, müssen dabei in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der Schüler gesehen werden.
Wichtigstes Ziel der Hauptschule sollte also nicht sein, möglichst viele Schüler mit Qualifikationen für die anderen weiterführenden Schulen zu entlassen, sondern vielmehr selbstbewußte, unterscheidungsfähige junge Menschen heranzubilden, die ihr Leben und ihren künftigen Beruf meistern wollen und können und die darüber hinaus auch gemeinschaftsbereit und -fähig sind.

Zur Frage der Organisation von Schule und Unterricht

Beim Problem der Hauptschule geht es nicht primär um Fragen der Organisation und Institution, sondern um eine angemessene Einstellung und Haltung gegenüber den Kindern und Jugendlichen, die ihren Bildungsgang in der Hauptschule durchlaufen. Nach allen bisherigen Erfahrungen gelingt deren Förderung am besten in einer Schule, die diese Bevölkerungsgruppe in ihrer Eigenart ernst nimmt, und daraus Konsequenzen für Inhalte und Methoden sowie für die Schulorganisation zieht. Die Hauptschule darf in diesen Mädchen und Jungen nicht Schüler sehen, die für andere Schulen ungeeignet sind

bzw. in ihnen versagt haben, sondern Kinder und Jugendliche, deren besondere Chance in der Hauptschule liegt. Dafür muß die Hauptschule den vom Gesetzgeber bereits gewährten Freiraum voll nutzen und zusätzlichen Freiraum erhalten. Es gilt ein eigenes auf den Hauptschüler zugeschnittenes Profil zu entwickeln. Die Aufgeschlossenheit dafür sollte in allen Bundesländern vorhanden sein.

Die Orientierung der Hauptschule muß sich ändern. Sie darf ihren Ehrgeiz nicht darin setzen, dem Gymnasium möglichst nahe zu kommen, sondern muß stärker mit der Grundschule und den berufsbildenden Schulen zusammenarbeiten. Es ist wichtig, daß die zukünftigen Hauptschüler nicht schon in der Grundschule infolge der Konkurrenz mit zukünftigen Gymnasiasten überfordert und entmutigt werden. Auch berufsbildende Schulen müssen die Realität der Hauptschule kennenlernen und der Hauptschule helfen, den berufsvorbereitenden Teil der Hauptschule zu gestalten. In der Hauptschule müssen darum auch zunehmend Lehrer mit Qualifikationen in praktischen Berufen eingesetzt werden.

In der Hauptschule sollte *praktisches Tun* zunehmend an Raum gewinnen. Mit praktischem Tun ist hier nicht die Lehre von irgendeiner Arbeit gemeint; die gehört in den theoretischen Teil. Es ist vielmehr die konkrete Ausführung von Arbeiten gemeint, die im Haushalt, in der Berufspraxis, in Gewerbe und Handel sowie bei Dienstleistung und Pflege vorkommen, ohne daß damit eine Berufsausbildung im engeren Sinne vorweggenommen wird. Der theoretische Unterricht einschließlich Religion sollte nicht unter 20 Wochenstunden gekürzt werden. Theoretischer Unterricht und praktisches Tun zusammen erfordern dann freilich mehr Zeit als bisher üblich. Das bedingt ab Klasse 7 an manchen Tagen eine Verlängerung des Unterrichts über die Mittagszeit hinaus.
Die Unterrichtsorganisation muß flexibel sein und pädagogische Methodenvielfalt, wie fächerübergreifenden Projekt-, Epochalunterricht sowie Erkundungen, Praktika, längere Exkursionen u. a., ermöglichen. Unterrichtswochenstunden sind darum auch nicht im Sinne einer festen Stundentafel zu verstehen, sondern geben nur die Anteile an, die im Laufe eines Schuljahres als Stundenanteil für bestimmte Fächer vorgesehen sind.
Bei einer solchen Unterrichtsorganisation gewinnt der Klassenlehrer an Bedeutung. Er muß Organisator und Koordinator des Unterrichts für seine Klasse und vor allem die feste Bezugsperson für seine Schüler sein.

Die Problematik der Hauptschule nach der Umgestaltung des Schulwesens ist in den letzten Jahren immer deutlicher ins Bewußtsein getreten. Das hat zum Nachdenken und in verschiedenen Bundesländern zu Verbesserungen geführt. Intention dieser Ausführungen ist es, diese Bemühungen im Interesse der Hauptschüler zu bestärken.
Es handelt sich in der gegenwärtigen Lage nicht in erster Linie um didaktische, organisatorische und technische Probleme, sondern um die Frage, ob die Öffentlichkeit bzw. unsere Gesellschaft die Hauptschüler voll akzeptiert und ideologisch verengte Vorstellungen vom Menschen in der Öffentlichkeit zurechtrückt. Es geht infolgedessen letzten Endes um die Frage, ob und wie wir uns bemühen, mitzuhelfen, daß bei Eltern, Lehrern, in den politischen Gremien, in den Kirchengemeinden und in der Öffentlichkeit eine neue Wertung nichtakademischer Berufe und Bildungsgänge grundgelegt wird.
Ein Wort des Dankes gebührt allen Hauptschullehrern, die trotz der schwierigen Situation vorbildliche Arbeit in ihrer Schule leisten.

Wissen wir, was wir wollen?

Möglichkeiten und Grenzen der Gen- und der Reproduktionstechnologie

Zwei Bereiche der Biotechnik werden in der Öffentlichkeit mehr und mehr diskutiert: die heute möglichen oder als Möglichkeit absehbar werdenden Eingriffe (vor allem) in das menschliche Erbgut und die Anwendung biologischer Techniken bei der menschlichen Zeugung. Der erste Beitrag verdeutlicht in einer exemplarischen Auswahl die Bedeutung der Gentechnik in der biologisch-medizinischen Grundlagenforschung. Die Ausführungen des Autors, Ernst L. Winnacker *ist Professor für Molekularbiologie der Universität München und Leiter des Genzentrums der dortigen Universität, gehen auf eine Stellungnahme innerhalb der von der Bundesregierung eingesetzten Enquêtekommission über Gentechnologie zurück. Im zweiten Beitrag geht es um die ethische Beurteilung der Grundlagenforschung wie der angewandten Forschung unter besonderer Berücksichtigung der möglichen Eingriffe in das menschliche Erbgut. Es handelt sich dabei um einen gekürzten Text eines Vortrags des gegenwärtigen Rektors der Bonner Universität, Professor* Franz Böckle, *vor der Herbstvollversammlung des ZdK. Da der Text aus Zeitgründen vor dem ZdK nicht vorgetragen und diskutiert werden konnte, wurde er dort nur an die ZdK-Mitglieder verteilt. Dem Text von Böckle folgt ein Beitrag des Mainzer Moraltheologen* Johannes Reiter *mit Grundinformationen zu den verschiedenen, inzwischen möglichen Formen künstlicher Zeugung und deren (experimentellen) Voraussetzungen, Begleit- und Folgeerscheinungen. Reiter versucht, die Gesamtentwicklung auf diesem Feld normativ einzuordnen und formuliert dazu ethische Beurteilungskriterien.*

Gentechnologie in der Grundlagenforschung

Unter dem Begriff der Gentechnologie versteht man Methoden zur Bildung rekombinanter DNA (Desoxyribonukleinsäuren) sowie zu ihrer Wiedereinführung und Vermehrung in neuer Umgebung. Es profitiert von diesem Arbeitsgebiet daher das gesamte Spektrum der Biowissenschaften. Man kann die neue Situation mit der der Physik in der Zeit um die Jahrhundertwende vergleichen. Es fällt deshalb schwer, besondere Bereiche aus den Biowissenschaften hervorzuheben. Die folgenden Beispiele geben daher nur einen exemplarischen Überblick über die heutigen Schwerpunkte. Insgesamt sollen fünf Arbeitsgebiete angesprochen werden: a) die Dynamik der Gene; b) die Hierarchie der Gene; c) Strukturaufklärung der Gene; d) Synthetische Biologie; e) Anwendungen in der Virusforschung

Dynamik der Gene

Die Gentechnologie befaßt sich heute nicht nur mit der Analyse von einzelnen Genen sondern auch mit der Charakterisierung komplexer Genfamilien. In diese Kategorie fallen die *Gene der Immunglobuline.* Eine bestimmte Klasse der Immunglobuline, die Antikörper, bestehen aus zwei kurzen (leichten) und zwei längeren (schweren) Eiweißketten. Sie werden von den sog. B-Lymphozyten als Antwort auf einen Stimulus von außen, z. B. eine Impfung, gebildet. Man schätzt, daß der menschliche Körper insgesamt 1 000 000 verschiedene Antikörper zu produzieren in der Lage wäre; er besitzt aber insgesamt nur höchstens 150 000 Gene. Dieser Widerspruch hat sich dadurch geklärt, daß die Antikörper verschiedene funktionelle Bereiche besitzen, die nun nicht, wie bei anderen Proteinen, von einem *einzigen,* sondern von mehreren Genen kodiert werden. Diese verschiedenen Bereiche sind als kurze Genabschnitte auf verschiedenen Regionen eines der 23 Chromosomen des Menschen repräsentiert. Zur Bildung eines biologisch aktiven Antikörpers holt sich die B-Zelle verschiedene dieser Abschnitte in enge Nachbarschaft zusammen. Vergleichsweise wenige Genabschnitte können dabei zu beliebigen Kombinationen zusammengesetzt werden, so daß die gesamte Zahl von 1 Million Antikörpern leicht zustande kommen kann.

Neben der Bildung von Antikörpern gibt es eine Reihe von anderen Phänomenen in der Biologie, in der die *Beweglichkeit von Genen* eine Rolle spielt. Ein bekanntes Beispiel sind die genetischen Instabilitäten bei Mais und bei bestimmten Parasiten. Insbesondere bei wildem Mais (dem sog. „indian corn") sind diese Phänomene auch makroskopisch erkennbar, indem die Maiskolben Körner unterschiedlicher Farbe enthalten. Dies beruht auf der Inaktivierung bestimmter Gene, die für die Farbstoffentwicklung verantwortlich sind, durch sog. transponible Elemente. Dies sind Genabschnitte, die die Eigenschaft haben, sich aus angestammten Lokalisationen aus dem Genom zu entfernen und in neue Bereiche zu springen. In diesen neuen Bereichen werden durch den neu hereingesprungenen Genabschnitt die vorher vorhandenen Aktivitäten unterbrochen, so daß z. B. ein dort vorher vorhandenes Gen nicht mehr abgelesen werden kann. Diese Veränderung betrifft selbstverständlich nicht nur die Gene für die Farbstoffbiosynthese, wo sie so deutlich sichtbar werden, sondern auch andere Gene des Mais, z. B. solche, die für die Zuckerbiosynthese verantwortlich sind.

Dank der Untersuchungen von *B. McClintock* ist heute klar, daß sich diese springenden Elemente im Mais in ihrer Struktur von ähnlich wirkenden Elementen, die wir bei Bakterien kennen, wo sie für die schnelle Übertragung von Antibiotikaresistenzen verantwortlich sind, nicht unterscheiden. Ein ähnlicher Mechanismus erlaubt auch dem *Erreger der afrikanischen Schlafkrankheit* die ständige Veränderung seiner Oberfläche. Immer wenn sich ein befallener Organismus immunologisch an die Anwesenheit des Parasiten angepaßt hat, verändert dieser mittels eines Gensprunges die Struktur und damit auch die antigenen Eigenschaften seiner Oberfläche. Der Organismus ist dadurch wieder völlig ungeschützt und muß sich erst im Laufe längerer Zeit an die neuen Verhältnisse anpassen. Das Phänomen der springenden Gene ist insgesamt in der Biologie so weit verbreitet, daß wir es hier wohl mit einem wichtigen Werkzeug der Evolution von Organismen zu tun haben.

Hierarchie von Genen

Gene haben für einen Organismus ganz unterschiedliche Bedeutung. Insbesondere gibt es eine Reihe von Genen, deren Anwesenheit ganze Kaskaden anderer Gene beeinflußt und die daher das Verhalten einer ganzen Zelle oder gar eines ganzen Organismus beeinflussen können. Hierzu zählen die sog. *Onkogene.* Es handelt sich hier um eine Gruppe von Genen (ca. 20–30), die in allen unseren Körperzellen vorkommen, allerdings in einer inaktiven Form. Erst durch eine sog. Aktivierung erwerben sie die neue Eigenschaft, eine normale Zelle in eine Tumorzelle umzuwandeln. Die Aktivierung erfolgt durch unterschiedliche Mechanismen, z. B. durch Mutation oder durch Amplifikation. Ein bekanntes Beispiel ist das Onkogen ras, das Onkogen des menschlichen Blasencarcinoms. Dieses kodiert für die Bildung eines ca. 150 Aminosäure langen Proteins, das bei der Aktivierung bestimmter Enzyme, die die Hormonwirkung steuern, beteiligt ist. In seiner normalen nicht onkogenen Form enthält es an der Position 12 der Polypeptidkette die Aminosäure Glycin, in seiner aktivierten Form die Aminosäure Valin. Dieser kleine Unterschied, der z. B. durch Strahlung induziert werden könnte, entscheidet hier zwischen normalem und „transformiertem" Zustand. Ein Beispiel für Genamplifikation, d. h. Onkogenese durch eine erhöhte Kopienzahl eines Onkogens, ist das Onkogen N-myc. Seine verstärkte Expression, verursacht eben durch die von 2

auf 500–1000 erhöhte Kopienzahl, ist charakteristisch für späte Stadien des menschlichen Neuroblastoms. Hier wird also das Produkt des Onkogens nicht verändert, sondern nur in größerer Konzentration angeboten.

Es ließen sich noch viele andere Beispiele für die Aktivierung von Onkogenen diskutieren. Wichtig ist es, daß es die Gentechnologie zunächst erlaubt hat, diese Gene überhaupt zu identifizieren. In der Zukunft wird es dadurch möglich sein, auch die enzymatischen Eigenschaften ihrer Produkte zu verstehen und dadurch vielleicht einen Beitrag zum Krebsproblem zu leisten.

Auch in der Differenzierung, der Entwicklung eines Organismus, gibt es Beispiele für Hierarchien von Genen. Diese betreffen Gene, die die *entwicklungsbiologischen Wege* spezifizieren und steuern, die ein Organismus beim Übergang eines Embryos zum Erwachsenen hin zu durchlaufen hat. Die Taufliege *D.melanogaster* ist ein segmentierter Organismus, dessen insgesamt 11 Segmente, z. B. für die Entwicklung der Antennen, der Flügel oder der diversen Beine, verantwortlich sind. Mutation in wenigen einzelnen Genen können nun die Entwicklung eines gesamten Segments beeinflussen. Sie manifestieren sich durch die Ausbildung von Organismen, die zwei Paar statt ein Paar Flügel enthalten oder Beine statt Antennen am Kopf tragen. Für jedes der 11 Segmente scheint es ein einziges solches essentielles Gen zu geben, wobei diese in ihrer Struktur sehr unterschiedlich sind. Sie haben jedoch alle ein bestimmtes Stück DNA gemeinsam, daß nun auch in anderen Organismen, z. B. beim Menschen, gefunden wurde. Durch die Charakterisierung dieser Gene ist man also der biologischen Musterbildung auf der Spur und wird wohl in absehbarer Zeit auch wichtige Ereignisse in der Entwicklung von Säugern erkennen.

Strukturaufklärung von Genen

Ein wichtiges Problem in der Molekularbiologie ist nach wie vor die Frage nach der Struktur von Genen, insbesondere der *genetischen Struktur ganzer Organismen.* So sind von den 700 bekannten genetischen Defekten beim Menschen nur eine Handvoll wirklich auf der Ebene der Gene selbst charakterisiert, wie z. B. die sog. Thalassämien oder die Sichelzellanämie. Diese lassen sich heute entsprechend leicht diagnostizieren, indem man eine Probe des bekannten, intakten Gens mit dem erkrankten Gen vergleicht. Dies geschieht etwa durch die Methode der DNA/DNA-Hybridisierung, ein Verfahren, das die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Nukleinsäuremolekülen auswertet. In der doppelsträngigen, natürlichen DNA ist jeder einzelne Baustein einer Kette mit einem Baustein im anderen, komplementären Strang durch sog. Basenpaarung verbunden. Unterscheiden sich nun die beiden Stränge durch eine falsche nicht komplementäre Base, so ändert sich das Schmelzverhalten des DNA-Moleküls. In der pränatalen Diagnostik werden solche Verfahren heute sehr vorteilhaft angewendet, da sie äußerst weniger Moleküle bedürfen und so schon in einem frühen Stadium der Schwangerschaft angewandt werden können.

Schwieriger ist es natürlich bei der Analyse der Mehrzahl der Defekte, bei denen die molekularen Ursachen nicht bekannt sind. Hier hilft im Prinzip natürlich die *Strukturaufklärung des gesamten Genoms* des fraglichen Organismus. Bei insgesamt 3×10^9 Bausteinen (Basenpaaren) beim Menschen ist dies jedoch ein schwieriges Unterfangen. Es wird wohl noch weitere 30–100 Jahre gehen, bis dies wirklich geschehen ist. Ein einfacherer Weg ist die Analyse sog. Polymorphismen. Polymorphe Gene sind Gene, die in unterschiedlichen Individuen einer Spezies, z. B. des Menschen, am gleichen chromosomalen Ort mit identischer Funktion aber leicht modifizierter Struktur vorkommen. Auch dem Laien sind diese Phänomene wohl bekannt, z. B. bei den Blutgruppen.

Die erwähnte, leicht veränderte Struktur drückt sich natürlich in unterschiedlichen DNA-Sequenzen aus und damit gelegentlich auch in unterschiedlichen Schnittmustern bei der Verdauung mit Restriktionsendonukleasen. Polymorphismen scheinen regelmäßig über das ganze Genom verteilt, kommen also nicht nur in den wenigen schon bekannten Fällen vor (Blutgruppen, Histokompatibilitätsantigenen). Man kann nun versuchen, die Vererbung eines der polymorphen Marker in einer Familie mit dem Auftreten eines genetischen Defekts zu korrelieren. Da nur sehr nahe beieinanderliegende Gene zusammen vererbt werden, kann man davon ausgehen, daß beim Auffinden einer Korrelation in einem Stammbaum der gesuchte Defekt in der Nachbarschaft des untersuchten polymorphen Markers liegen muß. Auf diese Weise ist kürzlich ein Nachweis für das Gen gefunden worden, dessen Defekt für das Auftreten von Veitstanz (Huntington's chorea) verantwortlich ist (vgl. Science *225,* 1320 [1984]). Andere Analysen dieser Art werden folgen, so daß mit einer schnellen Aufklärung weiterer genetischer Defekte des Menschen zu rechnen ist.

Daß diese Technologie im Prinzip, wie jede andere Technologie, zum Nachteil des Menschen mißbraucht werden kann, liegt auf der Hand. Hier entsteht zweifellos ein Problem des Datenschutzes, der zu garantieren hat, daß Informationen dieser Art auf den Arzt und seinen Patienten beschränkt bleiben.

Synthetische Biologie

Die ersten kommerziellen Produkte der Gentechnologie sind hochwirksame Hormone, wie z. B. Insulin, die Interferone und die Lymphokeine gewesen. Die zugehörigen Gene wurden aus entsprechenden menschlichen Quellen isoliert und in Bakterien, Hefen oder sogar Säugerzellen zur Expression gebracht. Heute lassen sich die Gene für solche Peptidhormone auch chemisch synthetisieren, wobei dieses Verfahren, solange die Aminosäuresequenz bekannt ist, oft schneller abläuft als die Isolierung aus den oft nur schwer zugänglichen, natürlichen Quellen. Überdies ist die Codonverwendung oft nicht optimal; be-

stimmte Codewörter werden von Bakterien, andere von Säugerzellen bevorzugt. Man kann daher dieselbe Information durch ganz unterschiedliche Nukleinsäuresequenzen darstellen, je nach dem Wirtsorganismus. Schließlich erlaubt die chemische Synthese auch *gezielte* Veränderungen in einer Sequenz; man kann auf diese Weise Hormone mit veränderten biologischen aber auch physikalischen Eigenschaften, z. B. erhöhter Stabilität, herzustellen versuchen.

Produkte von Genen sind nicht nur Peptidhormone, wie Insulin, sondern auch die Enzyme. Diese stellen die Katalysatoren einer lebenden Zelle dar und steuern die zahllosen chemischen Umwandlungen, die eine Zelle am Leben und Wachsen erhalten. Die Substrate der Enzyme sind niedermolekular, so daß die Enzyme das gesamte Spektrum der hochwirksamen Sekundärmetaboliten, wie Antibiotika, Alkaloide etc., erschließen.
Die *Biosynthese* dieser oft komplexen Stoffe erfordert viele enzymatische Schritte. Einer von diesen ist oft limitierend, so daß hier gentechnische Methoden zu beträchtlichen Ausbeutesteigerungen führen. Es lassen sich auch ganze Biosyntheseketten, z. B. für Antibiotika, von einem auf den anderen Organismus übertragen, z. B. innerhalb der wichtigen Spezies Streptomyces; auf diese Weise kann es dann auch zur Bildung ganz neuer Antibiotika kommen, indem im neuen Organismus nun eine neuartige Kombination von Enzymen zur Wirkung kommt. Natürlich können über chemische DNA-Synthesen auch Enzyme in ihrer Eigenschaft verändert werden. Diese neue Wissenschaft, das sog. Enzyme- oder Protein-Engineering, wird nicht nur zur Aufklärung von Enzymmechanismen, sondern auch zur *Synthese von Enzymen mit neuen katalytischen Eigenschaften* führen.

Erste Arbeiten hierzu sind im Gange. So hat eine englische Arbeitsgruppe durch eine gezielte Punktmutation die Bindungskonstanten eines bestimmten Enzyms für eines seiner Substrate, ATP, um den Faktor 100 senken können.
In der Anwendung braucht man nun 100 × weniger dieser kostbaren Verbindungen, eine kostensparende Entwicklung. Im Prinzip sollten sich Enzyme auch auf dem Reißbrett konstruieren lassen, um bestimmte, interessante Substrate zu erkennen und abbaufähig zu machen. Diese Arbeiten stecken jedoch erst in den Anfängen, da die Zusammenhänge zwischen der Primärstruktur und der räumlichen Struktur der Proteine kaum bekannt sind.

Anwendungen in der Virusforschung

Traditionelle Impfstoffe sind oft problematisch, da sie infektiöse Nukleinsäuren enthalten können. Ein bekanntes Beispiel sind die *Unfälle bei den Polioimpfungen* aus den spätern 50er Jahren und deren Verunreinigungen mit dem damals unbekannten Tumorvirus SV 40. Die neuen sog. Subunitvaccinen beruhen auf der Isolierung der Gene für die Hauptstrukturproteine der Viren, die dann in entsprechende Vektoren exprimiert und in reiner, nukleinsäurefreien Form isoliert werden können. Die erste Zulassung dieser Art ist seit Herbst 1984 für eine Hepatitis B-Vaccine gegeben; aussichtsreiche Anwendungen erkennt man für *Maul- und Klauenseuche* sowie für die klassische *Influenza.*
Es sieht heute so aus, als benötige man für eine solche sichere Vaccine nicht einmal das gesamte, oft recht große und labile Strukturprotein. Vielmehr scheint es ausreichend, nur die antigenen Determinanten der Proteine zu synthetisieren. Dies läuft dann auf eine Synthese von nur sehr kurzen Peptiden hinaus, die sogar rein chemisch hergestellt werden könnten. Dies erlaubte z. B. eine sehr schnelle Reaktion auf die Influenza-Pandemien, die gelegentlich mit neuen antigenen Determinanten und bislang oft schwerwiegenden Folgen um die Welt zieht.

Diese Übersicht über Anwendungen der Gentechnologie in der Grundlagenforschung ist nur fragmentarisch. Sie zeigt jedoch, welch große Fortschritte die neue Technik in den verschiedensten Themen aus der Biologie erlaubt hat. Dabei ist ganz klar festzuhalten, daß wir hier erst am Anfang stehen, auch was die Anwendung betrifft.

Ernst-L. Winnacker

Genetische Eingriffe und menschliche Personalität

Wenn die Wissenschaften uns die Methoden der Macht gelehrt haben, soll die Ethik uns zur Verantwortung der Macht bringen. Je mehr uns Wissenschaft und Technik instand setzen, zu erreichen, was wir wollen, um so hilfloser stehen wir vor der Frage: Was wir eigentlich wollen. Je mehr mögliche Zukünfte machbar werden, um so weniger scheinen Menschen sich auf eine gemeinsame, wünschbare Zukunft einigen zu können. „Weil aber aus einer von Werten abstrahierten, ‚wertfreien' Wissenschaft keine Werte deduziert werden können, geraten die Werte, nach denen wissenschaftliche Ergebnisse verwertet werden, in die Beliebigkeit schon vorhandener sozialer, ökonomischer und politischer Interessen oder des persönlichen Geschmacks" (Jürgen Moltmann). Solchen Tendenzen gegenüber sind wir herausgefordert, die neuen Möglichkeiten der Gentechnik an unserem christlichen Grundverständnis von der Würde des Menschen sowie an den Rechten und Pflichten des Menschen zu prüfen.

1. Was versteht man unter Gentechnik, und wie ist sie grundsätzlich zu bewerten?

a) Mit Gentechnik bezeichnet man strenggenommen das *Rekombinieren* (Zusammenfügen und Vermehren) *von Fragmenten der Erbsubstanz* aus verschiedenen Arten von Lebewesen. Die Grundlage dafür liegt in der Tatsache, daß die genetische Information aller Lebewesen auf der Erde aus dem gleichen Stoff besteht und damit der Aufbau aller Organismen vom Bakterium über Pflanzen und Tiere bis zum Menschen nach den gleichen Grundprinzipien erfolgt. Informationsträger ist die in jeder Zelle aller Lebewesen immer vorhandene Desoxyribonukleinsäure (DNA).

Sie ist überall aus den gleichen Bausteinen gebaut. In der Art und Weise, wie die Bausteine aufeinanderfolgen (in der Sequenz der vier Basen), sind die Informationen und Anweisungen verschlüsselt, nach denen sich Organismen differenziert entwickeln. Die Gleichheit der molekularen Struktur der DNA sowie die universelle Geltung der Entwicklungsprinzipien machen die Kombination von Teilstücken von DNA verschiedener Herkunft auch über die Arten hinweg möglich. So ist es beispielsweise möglich, ein Teilstück DNA, das man aus Körperzellen einer Fliege oder auch eines Menschen genommen hat, mit bestimmten DNA-Stücken aus einer Bakterienzelle zu verbinden (molekulare Hybridisierung). Das so hergestellte neue Molekül kann anschließend in eine bakterielle „Wirts-Zelle" eingeführt werden, wo es sich vermehren und seine neue Information zur Auswirkung (Expression) bringen kann. Das ist der Grundvorgang der Gentechnik. „Molekulare Hybridisierung von DNA-Fragmenten mittels geeigneter Restriktionsenzyme verbunden mit molekularer Klonierung mittels geeigneter Vehikel und Wirtszellen sind die wesentlichen methodischen Grundlagen der Gentechnik" (*Oswald Hess,* Düsseldorfer Universitätszeitung 13 [November 1984] Nr. 6, S. 7).

b) Wie ist nun solche Rekombinationstechnik ethisch zu beurteilen? Steht es dem Menschen zu, durch ‚Einspleißung' artfremder genetischer Informationen „in das Chromosomenbündel einer reproduktiven Zelle eine ganze Nachkommenschaft veränderter, um eine neue Eigenschaft bereicherter Organismen in die Lebenslandschaft" einzuführen? So fragt *Hans Jonas* in seinem Vortrag zum Jubiläum der Hoechst-Werke, Frankfurt. Nun besteht gewiß ein Unterschied zwischen der seit Beginn des Ackerbaus geübten Züchtung pflanzlicher und tierischer Arten und dem gentechnologischen Eingriff. Bei der herkömmlichen Züchtung plant der Mensch mit dem, was das vorhandene Artenspektrum mit der Streuungsbreite seines Mutantenvorrats und weiterer Mutationen ihm vorgibt.
Bei der rekombinanten DNA-Technik geht es um einen direkten Eingriff in den molekular chiffrierten erblichen Bauplan gegebener Arten. Man muß diesen qualitativen Unterschied zwischen den herkömmlichen und den neuen Methoden der Züchtung sehen und zur Wahrnehmung sittlicher Verantwortung die Folgen bedenken. Darauf werden wir noch zurückkommen. Ich vermag jedoch im Unterschied der Methode als solcher keinen Grund zu sehen, der die neue Technik a priori und für jeden Fall als unzulässig erscheinen ließe.

Ich betone dies, weil man gelegentlich hören kann, mit dem *direkten* Eingriff in die Erbsubstanz durch die Gentechnik überschreite der Mensch eine *grundsätzliche Grenze.* Er betrete damit gewissermaßen ein Feld, das mit seinem Kulturauftrag im Prinzip nicht mehr vereinbar sei. Dazu wäre mindestens zu bedenken, daß die Gentechnik gezielt einen Prozeß vollzieht, der sich im Bereich der Bakterien auch natürlicherweise ereignet. Durch bloßen Zellkontakt werden kleine DNA-Ringe (Plasmide) auch zwischen Bakterienzellen verschiedener Arten übertragen. Man spricht von einer horizontalen Weitergabe genetischer Information, bei der sich ein Austausch zwischen vielen nicht miteinander verschwisterten Individuen in einer Population vollzieht. Der Mensch greift mit der Rekombinationstechnik gezielt einen Vorgang auf, für den die Natur selbst modellhaft die Mittel bereitstellt. Einen solchen Vorgang kann man jedenfalls nicht schon deshalb als unzulässig erklären, weil er vom Menschen bewußt aufgenommen und gesteuert wird. Die entscheidende Grenze zwischen erlaubten und unerlaubten Einwirkungen auf das Erbgut ergibt sich nicht von der bloßen Frage, ob die Manipulation „nur" indirekt oder direkt erfolge; also nicht aus dem bloßen Unterschied von „alter" und „neuer" Genetik. Der entscheidende Unterschied liegt nicht in der Methode, sondern im Ziel, das man anstrebt. Und darüber hinaus sind – wie schon angedeutet – mögliche Folgen zu beachten.

2. Was kann und will man mit der Gentechnik erreichen, und wie sind die Ziele zu beurteilen?

a) Zunächst einmal dient die Gentechnik der *genetischen Grundlagenforschung* selbst. So läßt sich mit ihrer Hilfe die Genstruktur untersuchen. Ebenso lassen sich durch gezielten Austausch, durch Wegnahme oder Vervielfältigung bestimmter Genabschnitte Einblicke in die Interdependenz unterschiedlicher genetischer Informationen gewinnen. So gelingt es, bei immer mehr Organismen die verschlüsselte Erbinformation aufzudecken. Grundlagenforschung hat ihren fundamentalen Sinn in der faustischen Frage nach dem „was die Welt im Innersten zusammenhält".

Es ist die legitime Neugierde des Wissenschaftlers, das Interesse am Gegenstand. Das besagt noch lange nicht, daß Grundlagenforschung wertneutral sei. Das oft gehörte Wort, Grundlagenforschung diene der wertfreien Erkenntnis, sie sei daher ethisch indifferent; erst ihre Anwendung sei ethisch von Belang, trägt nicht viel zur Klärung der Verantwortung bei. So lassen sich Grundlagenforschung und angewandte Forschung nicht trennen.

Alles wissenschaftliche Tun verlangt freie Entscheidungen, die durch Ziele und Werte motiviert sind, die Verpflichtungen und Verantwortungen auferlegen. Dies gilt schon für die Entscheidung, überhaupt Wissenschaft zu betreiben, dafür seine Kräfte und Mühe einzusetzen, vielleicht wissenschaftliche Forschung zur Lebensaufgabe zu wählen.
Es ist nicht minder eine Entscheidung, eine bestimmte Forschungsrichtung zu wählen, bestimmte Forschungsziele zu verfolgen und dafür bestimmte Methoden einzusetzen. Das alles sind menschliche Entscheidungen, die sehr verschieden motiviert sein können, jedenfalls aber menschlich gerechtfertigt und verantwortet werden müssen. Wissenschaft als menschliche Tätigkeit ist niemals völlig wertfrei oder wertindifferent. Sie vollzieht sich unter historisch-epochalen Rahmenbedingungen. „Das Befolgen derselben im Wissensgewinnungs- und Rechtfertigungsprozeß macht das geschichtliche „Ethos" einer Wissenschaft aus, das nicht immunisiert werden darf" (*P. Good*, Von der Verantwortung des Wissens, Frankfurt 1982, S. 138). Es muß letztlich durch die Ziele gerechtfertigt werden.

b) Bei der *angewandten Forschung* liegt ein erstes Ziel in der gentechnischen Herstellung therapeutisch und kommerziell wichtiger Produkte. Wie bereits erwähnt, ist es möglich, eine bestimmte genetische Information aus einer menschlichen Körper- oder Blutzelle in eine Bakterienkultur einzubringen und dort sich auswirken zu lassen. So können Eiweißstoffe, die bisher überhaupt nicht, nicht in genügender Reinheit oder Menge oder nicht von gewünschter Herkunft zur Verfügung standen, mit Hilfe meist von bakteriellen Wirtszellen produziert werden. Eines der bereits praktizierten Beispiele ist die gentechnische Herstellung von menschlichem Insulin. Man hofft auch, bestimmte Virusantigene zu gewinnen und die Antibiotika-Produktion qualitativ zu verändern, d. h. die Mikro-Organismen so zu manipulieren, daß sie neue Derivate von Antibiotika produzieren. Die „Herstellung von Produkten unter Mitwirkung von Organismen" (= Biotechnik) ist nicht neu. Denken Sie an Produkte wie Bier, Käse oder Sauerkraut. Immer schon hat der Mensch Bakterien in Dienst genommen und dazu auch Kulturen gezüchtet. Mit der Gentechnik werden biotechnische Verfahren durch gezielte genetische Veränderungen der eingesetzten Mikroorganismen optimiert. In dieser Zielsetzung vermag wohl niemand ein sittlich unstatthaftes Motiv zu sehen.

c) Ein zweites Ziel angewandter Forschung richtet sich auf die *genetische Veränderung von Nutzorganismen*, also beispielsweise die Verbesserung von Nutzpflanzen. Im Experiment ist es bereits gelungen, durch Klonierung vermehrte Gene in die Zellen höherer Organismen einzuschleusen. „Einzelne Zellen nehmen diese DNA dann auf und gelegentlich wird die aufgenommene DNA stabil in das eigene Genom eingebaut und von da an über die Zellteilungen auf alle daraus entstehenden Zellgenerationen ‚weitervererbt'" (O. Hess, a. a. O. S. 8). Noch bessere Erfolge erzielt man, wenn man dazu eigens präparierte Informationsträger (Vektoren) benützt. Beispielsweise können Viren, die Säugerzellen infizieren, als Gentransporteure benutzt werden. Auf dieser Basis erhofft man sich, bei der Tier- oder Pflanzenzucht eine bestimmte Eigenschaft in eine vorhandene bewährte Sorte einzubringen. So versucht man bei Kartoffeln einen höheren Proteinanteil zu erzielen oder beim Mais ein leichter verdauliches und bekömmlicheres Kohlenhydrat bilden zu lassen. Ich brauche kaum zu erwähnen, welchen Nutzen solche Zielsetzungen für die Ernährungsprobleme in der Dritten Welt bedeuten.

d) Schließlich bleibt als besonders kritischer Punkt die *Anwendung gentechnischer Methoden beim Menschen.* Hier ändert sich die ethische Fragestellung grundlegend. Dies ergibt sich aus dem fundamentalen Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen, wie Bakterien, Pflanzen und Tieren. Der Mensch allein ist Person. Bei jeder Untersuchung oder bei jedem Eingriff am Menschen tritt dem Forscher im „Objekt" der Untersuchung ein menschliches Subjekt entgegen, das niemals als bloßes Mittel zum Zweck dienen darf. Damit sind alle Experimente mit menschlichen Embryonen sowie erst recht alle züchterischen Versuche im voraus ausgeschlossen. Nur, wenn dies ganz klar feststeht, kann der Einsatz gentechnischer Methoden in der Humanmedizin diskutiert werden. Methoden am Menschen werden gegenwärtig auf drei Anwendungsgebieten diskutiert:

- bei der *Analyse des individuellen menschlichen Genoms.* Die Untersuchung der Struktur der DNA oder der Funktion einzelner Gene aus menschlichen Körperzellen bildet kein spezielles ethisches Problem. Sie verbessert *einerseits* die Möglichkeiten der genetischen Beratung, indem sie in zunehmendem Maße die Feinstruktur des Genoms auf der Ebene der DNA in ihre Analysen einbezieht. Es ist überdies zu erwarten, daß damit auch subtile Veränderungen erkannt und diagnostisch bewertet werden können. (Z. B. auch im Hinblick auf die Entwicklung von Krebszellen.) *Andererseits* verschärft die subtile Analyse des Genoms die mit der pränatalen Diagnose ohnehin verbundene Problematik des Schwangerschaftsabbruchs, solange keine hilfreiche Therapie möglich ist. Die Krankheit eines menschlichen Individuums ist kein Grund zu seiner Tötung. Dies ist aber kein spezifisches Problem der Gentechnologie.
- beim *Transfer genetischer Information in Körperzellen* (somatische Zellen): Zur Korrektur von genetisch bedingten Störungen hofft man gentechnologisch veränderte Zellen in den menschlichen Organismus einführen zu können (z. B. zur Substitution eines fehlenden Gens). Hierbei geht es im Prinzip um den Versuch einer Therapie, die ethisch wie eine Gewebetransplantation zu beurteilen ist.
  Und schließlich diskutiert man die Einschleusung von Informationen in die Keimbahn-DNA.
- beim *Transfer genetischer Information in befruchtete*

menschliche Eizellen wird die ethische Frage besonders kritisch. Sollte es eines Tages gelingen, eine genetische Anomalie (Ausfall eines bestimmten Gens) in einem menschlichen Ei auf gentechnologischem Weg zu korrigieren, wäre gegen eine solche Korrektur nichts einzuwenden. Dabei ist vorausgesetzt, daß jeder der vorbereitenden Schritte für diese Korrektur ebenfalls keine Bedenken erweckt. An eine solche therapeutisch gezielte Korrektur ist aber mit den heutigen Methoden nicht zu denken. Grundsätzlich ausgeschlossen bleibt – wie gesagt – jede Art züchterischer Versuche mit dem Menschen. Dies gilt auch für Versuche zur asexuellen Vermehrung des Menschen durch Kernaustausch. Auch soweit derartige Versuche noch in den Bereich der Spekulation gehören, läßt sich schon heute gültig sagen, daß jede Menschenzüchtung der Menschenwürde widerspricht. Sie determiniert durch einen gezielten Eingriff in tiefgreifender Weise die persönliche Struktur eines anderen Menschen und *verletzt so in gravierendster Form dessen unverzichtbares Recht auf leibliche Integrität.*

3. Was ist zu den möglichen Folgen der Gentechnik zu sagen?

Auch wenn die ethische Unbedenklichkeit einer neuen Technologie in grundsätzlicher Hinsicht feststeht, so bleibt weiter deren Anwendung *auf ihre Folgen hin* zu prüfen. Dies ist eine Aufgabe, die sich nie vollständig oder abschließend vollziehen läßt, denn der Nutzen- wie der Risikofaktor bleiben offen. Während die unmittelbaren Nebenwirkungen eines Experimentes relativ zuverlässig zu kontrollieren sind, entziehen sich die mittel- und langfristigen Folgen einer Technologie einer sicheren Prognose. Das kann zum einen daran liegen, daß noch nicht alle theoretischen Grundlagen eines Verfahrens geklärt sind, und Hypothesen erst in der Praxis erprobt werden müssen. Das beruht zum anderen noch mehr darauf, daß über die Auswirkungen neuer Technologien auf die ökologische und soziale Umwelt ein gesichertes prognostisches Wissen erst recht fehlt. Das Entkommen der Mikrobenstämme in die Außenwelt scheint einstweilen beherrscht zu sein. Ob dies auch für die erst noch zu züchtenden Neomikroben gelten kann, die ihre biochemische Arbeit gerade in der offenen Natur verwirklichen sollen, scheint noch offen ...

In diesem Bereich fragt man in der Öffentlichkeit besonders interessiert nach den möglichen Folgen. Je größer die technischen Möglichkeiten zur Gestaltung unserer Welt und Umwelt geworden sind, um so mehr verlangt man, daß der Wissenschaftler sich nicht auf eine bloß wissenschaftsimmanente Prüfung der Chancen und Risiken seiner Forschung zurückziehe, sondern die Auswirkungen für Gesellschaft und Welt mitbedenke.

Dieses Verlangen ist verständlich. Doch bei allem Reden über die Verantwortung der Forscher, wird man sich der Grenzen dieser Forderung bewußt bleiben müssen. Wie für jede sittliche Verantwortung, so gilt auch für die des Forschers, daß sie sich allein auf seine Entscheidungen sowie auf die *voraussehbaren* Folgen seines Tuns oder Unterlassens beziehen kann. Die Folgen müssen für ihn vorhersehbar sein. Dies ist – wie wir eben gesehen haben – bereits bei mittelfristigen Auswirkungen schwierig. Im Blick auf Fernwirkungen ist der einzelne Forscher ohnehin überfordert. Er bleibt mit seiner Reflexion weitgehend auf den immanenten Bereich seiner wissenschaftlichen Praxis zurückgebunden. Seine Aufgabe kann nur darin liegen, Entscheidungsmöglichkeiten und Entscheidungskonsequenzen offenzulegen, die sonst nicht erkennbar wären. Damit aber bleiben die einzelnen Wissenschaften selbst auf einen wissenschaftlich-politischen und wissenschaftlich-ethischen Gedankenaustausch angewiesen, in dem allein eine Einigung über leitende Interessen, Werte und Wertprioritäten gewonnen werden kann.

Franz Böckle

Künstliche Zeugung als ethisches Problem

Ergebnisse und Erfolgsmeldungen aus den Labors der Biologen und Mikrobiologen überschlagen sich in den letzten Jahren geradezu. Die „neue" Biologie hat entschlüsselt, wie man in die Evolution eingreifen und wie man damit auch das menschliche Leben steuern und „verbessern" kann. Die Chancen, Risiken und möglichen Irrwege der neuen Biologie sind unendlich groß. Eine Reihe biologisch-medizinischer, rechtlicher und ethischer Fragen sind aufgeworfen worden. Was fehlt, ist eine Gesamtschau, in der nach Abwägung der Vor- und Nachteile konsensfähige Orientierungsdaten gewonnen werden.

Als im Sommer 1978 die Aufmerksamkeit der ganzen Welt kurzfristig auf ein dramatisches Ereignis in England konzentriert war, hatte die Retorten-Technologie einen Riesenschritt nach vorne gemacht. Die Geburt des ersten sogenannten Retortenbabys, *Louise Brown,* war Abschluß und Höhepunkt einer geglückten künstlichen Befruchtung. Inzwischen sind weltweit schätzungsweise rund 600 Kinder auf diese Art geboren worden. Auch in der Bundesrepublik gehört die *„In-vitro-Fertilisation"* (IVF) bereits zur *klinischen Routine.*

Das „Retortenbaby"

Von ihrer Zielsetzung her will die IVF mit anschließendem Embryotransfer (ET) einem Ehepaar, das unter mechanisch bedingter und auf andere Weise nicht zu behebender Sterilität leidet, zur Erfüllung seines Kinder-

wunsches verhelfen. Damit wird sicherlich ein „guter Zweck" verfolgt, denn Menschen, deren Kinderwunsch unerfüllt geblieben ist, machen bisweilen die Erfahrung sehr schmerzlicher Entbehrung. Und diese Erfahrung kann der Medizin von ihrem Grundanliegen her, den Menschen in ihrem Leiden zu helfen, nicht gleichgültig sein.

Dennoch stellt sich – wie schon bei anderen Entdeckungen und Erfindungen, etwa im Zusammenhang mit der Kernenergie – auch hier die Frage nach den Grenzen des menschlichen Fortschritts: Darf der Mensch alles, was er technisch vermag? – oder nüchterner: Ist es vernünftig, alles zu verwirklichen, was technisch möglich ist?

Kirchenamtliche Stellungnahmen von Pius XII. (1949, 1956) bis zu Kardinal Höffner (1978) zur künstlichen Befruchtung und zum Retortenbaby haben eine ablehnende Position bezogen. Dieses Nein betrifft nicht nur die Befruchtung der weiblichen Eizellen mit dem Samen eines fremden Mannes *(heterologe Insemination)*, sondern auch die Befruchtung durch das Sperma des eigenen Ehemannes *(homologe Insemination)*. Der Hauptgrund dieser Position ist das in der Kirche vertretene Prinzip, daß die gegenseitige Hingabe der Partner und die Zeugung eines Kindes nicht auseinandergerissen werden dürfen. Optimistischer als kirchenamtliche Stellen äußern sich die katholischen Theologen. Seit der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 1983 vertreten fast alle Moraltheologen ein „bedingtes Ja" zur extrakorporalen Befruchtung, d. h., die ethische Zulässigkeit wird von der Einhaltung folgender Bedingungen abhängig gemacht: 1. Ei und Samen müssen von Ehepartnern stammen (homologe Befruchtung); 2. die extrakorporale Befruchtung muß die einzig mögliche Methode (ultima ratio) darstellen, um ein eigenes Kind zu empfangen (d. h., die Sterilität kann auf andere Weise nicht überwunden werden); 3. Manipulationen müssen ausgeschlossen sein dadurch, daß alle befruchteten Eier implantiert werden (Bereitschaft zur Mehrlingsgeburt).

Auch bei der Einhaltung dieser Bedingungen kann man jedoch die Frage nicht unterdrücken, inwieweit es *moralisch* zu rechtfertigen ist, menschliches Leben mit so großem medizinischem Aufwand zu zeugen, solange gezeugtes Leben mit ebensolchem Aufwand vernichtet wird (Abtreibung) und Tausende von Kindern vom Hungertod bedroht sind. Wird hier nicht gegen elementare Vorstellungen von Gerechtigkeit verstoßen?

Da die Kosten für eine extrakorporale Befruchtung (um die 10 000 DM) in der Bundesrepublik unter bestimmten Bedingungen nunmehr die gesetzlichen Krankenkassen übernehmen, muß in Zukunft auch an die Grenzen der Belastbarkeit der Versicherten gedacht werden.

Der anfängliche Optimismus im Hinblick auf die IVF hat sich inzwischen etwas gelegt durch die unüberschaubaren Folgeprobleme, die man in der Euphorie des Anfangs noch nicht gesehen oder nicht genügend bedacht hat.

Im Vordergrund der Besorgnisse steht der *Mißbrauch der Methode.* Denn die IVF stellt neben den Methoden der Gentechnologie die wesentliche Voraussetzung dar für tiefgehende Eingriffe in die menschliche Reproduktion, Embryonalentwicklung und für Experimente mit menschlichen Embryonen. Es gibt bereits Überlegungen, ob es nicht eines Tages wegen entsprechender Mißbräuche geboten sein kann, die IVF im Interesse des Gemeinwohls zu verbieten, wenn nur so die durch sie eröffneten Mißbrauchsmöglichkeiten eingedämmt werden könnten. Zwar wird von Ethikern und Moraltheologen immer wieder auf ein seit jeher anerkanntes und kluges ethisches Prinzip hingewiesen, daß ein möglicher Mißbrauch einer Methode nicht den rechten Gebrauch verbiete (abusus non tollit usum). Aber die Ethiker werden zu überlegen haben, ob nicht gerade dieses Prinzip angesichts der Folgeprobleme, die in vielen Fällen zu Alpträumen Anlaß geben, in Frage gestellt werden muß.

Einige dieser Folgeprobleme sollen hier aufgezeigt werden und, wo es sich nahelegt, vom ethischen Standpunkt aus hinterfragt werden.

Extrakorporale Befruchtung der Eizellen mit Fremdsperma

Hierbei soll durch IVF und anschließendem ET einer Frau zur Schwangerschaft verholfen werden, deren Ehemann infertil (unfruchtbar) ist. Der Spender des Samens bleibt dabei im allgemeinen unbekannt. Auf diese Art können auch Frauen ohne soziale Bindung an einen Mann sich ihren Kinderwunsch erfüllen. Bei diesem Verfahren handelt es sich um eine Fortentwicklung der herkömmlichen heterologen Insemination.

Ca. 500 heterolog gezeugte Kinder werden jährlich in der Bundesrepublik geboren. In Schweden, wo durch solche *heterologe Insemination* bereits 10 000 Kinder gezeugt worden sind, spielen zudem noch eugenische Gesichtspunkte eine Rolle: Die schwedischen Samenspender gehören ausnahmslos dem Offizierscorps der Armee an.

Gegenüber den heterologen Verfahren wird man verschiedene Bedenken geltend machen müssen. Durch die Samenspende dringt ein Dritter in die Ehe ein, was als eklatanter Verstoß gegen deren Einheit angesehen werden muß. Selbst wenn dies den betroffenen Ehepartnern kaum oder gar nicht bewußt wird, hat sich etwas Fremdes zwischen Mann und Frau geschoben. Da der Ehemann der Frau nicht der genetische Vater des Kindes ist, sind eventuelle Nachteile für das Kind und die Ehepartner nicht auszuschließen. Es ist fraglich, ob der Ehemann mit dem Problem seiner Infertilität fertig wird und das Faktum bewältigt, daß ein anderer seiner Frau geben konnte, wozu er nicht imstande war. Auch ist die Gefahr erheblich, daß das Kind nicht den Wünschen der Eltern entspricht. Die dadurch hervorgerufenen *psychologischen Probleme* können sich schädigend auf Ehe und Kind auswirken. Wer haftet, wenn das Neugeborene nicht den Vorstellungen der Eltern entspricht und genetische Defekte aufweist? Und wenn nun schon das Verfahren künstlicher Insemination angewandt wird, welche Eltern würden unter solchen Voraussetzungen nicht das „bestmögliche" Kind wählen wollen? Und je feiner die Mög-

lichkeiten der Selektion werden, desto mehr Eltern entscheiden sich dann doch wohl für die künstliche Insemination, obwohl sie diese vielleicht gar nicht angestrebt haben oder es vom medizinischen Standpunkt aus gar nicht notwendig wäre.

Bei der heterologen Insemination wird von vielen als Vorbedingung die *Anonymität des Spenders* gefordert. Diese Geheimhaltung beschwört aber andererseits die Gefahr herauf, daß Kinder desselben Samenspenders einander heiraten. Und hat das Kind nicht auch ein Recht darauf, um seine wahre Herkunft zu wissen? In Schweden müssen nach gerichtlichem Urteil die Namen der Samenspender angegeben werden.
Rechtliche Probleme ergeben sich bei der Frage nach dem Sorgerecht bzw. der Unterhaltspflicht extrakorporal und heterolog gezeugter Kinder. Nach geltendem bundesdeutschem Recht ist bei einem Rechtsstreit immer der genetische Vater des Kindes (der Samenspender) unterhaltspflichtig.
Zu dem genannten Fall, daß eine Frau zwar ein Kind, aber keinen Mann möchte, wird man sagen müssen, daß so das Kind für das vermeintliche Lebensglück der Frau verzweckt und damit mißbraucht wird. Weil in diesem Fall die Frau lediglich an sich selbst denkt und dem Kind durch das Vorenthalten seines Vaters ein Unrecht zufügt, handelt es sich hierbei von vornherein um ein sittliches Fehlunternehmen.

Aufgrund der hier nur angerissenen Folgeprobleme und der Tatsache, daß dabei das Ethos der monogamen Ehe durchbrochen wird, kann man diese Verfahren vom sittlichen Standpunkt her nicht gutheißen. Die ablehnende Haltung in diesem Punkt bezieht sich nicht primär auf die Tatsache der heterologen Insemination, sondern die Ablehnung ergibt sich aus der *Unkalkulierbarkeit der aufgezeigten Folgeprobleme;* sie markiert eine kritische Distanz zu den enormen „Unschärfen", die von wissenschaftlich-technischer und von ethisch-verantwortlicher Seite her noch nicht hinreichend geklärt sind.

Samenbanken und Mietmütter

Die Möglichkeit künstlicher Samenübertragung führte zur *Einrichtung von Samenbanken,* in denen das Sperma anonymer Spender tiefgefroren aufbewahrt wird, um es zur künstlichen Befruchtung für Frauen bereitzustellen, deren Männer zeugungsunfähig sind oder die ohne Partner leben, sich aber ein Kind wünschen. Analog zu den Spermabanken könnte man sich auch die Einrichtung von Ovarienbanken vorstellen. Allerdings ist es bisher noch nicht gelungen, eine einmal eingefrorene Eizelle wieder befruchtungsfähig zu machen.
Gegen die Einrichtung von Samenbanken lassen sich, insofern die Spermadeponierung zum Zweck der heterologen Befruchtung geschieht, die zuvor schon geäußerten Bedenken geltend machen. Zudem ist es mit der Würde und der Ausrichtung menschlicher Sexualität nicht vereinbar – womöglich auch noch gegen Bezahlung –, Samen zur Verfügung zu stellen. Eine solche Praxis würde schließlich auch zur Herrschaft derjenigen führen, die sich für hochwertig und fortpflanzungswürdig halten, über diejenigen, die sie als minderwertig einstufen.
Auch im Namen der psychischen Integrität des Individuums wird man sagen müssen, daß der Samen weder zu einem kommerzialisierbaren Gegenstand noch zu einem durch Erbschaft übertragbaren genetischen Gut werden darf. Dagegen ist eine *Aufbewahrung des Samens zu ausschließlich diagnostischen und therapeutischen Zwecken* vom ethischen Standpunkt her nicht verwerflich.

Mietmütter stellen ihren Uterus zur Verfügung, wenn z. B. eine Frau mit Kinderwunsch nicht in der Lage ist, eine Schwangerschaft auszutragen (habitueller Abort). Bei diesem Verfahren wird ein Ei durch homologe bzw. heterologe Insemination extrakorporal befruchtet und einer anderen Frau, der sogenannten Mietmutter, implantiert. Sie trägt das Kind aus und übergibt es nach der Geburt vertragsgemäß den Eheleuten, von denen es genetisch abstammt. Diese adoptieren dann das Kind. In der Bundesrepublik erhält die Mietmutter für eine solche leihweise Bereitstellung der Gebärmutter derzeit ein Entgelt von 25 000 bis 30 000 DM. Die Vermittlungsgebühren betragen das Doppelte. Nach geltendem Vertragsrecht sind in unserem Land Verträge über Leihmutterschaft und Honorarvereinbarungen sittenwidrig und damit unwirksam (§ 138 BGB). Die Zustimmung der Mutter zur Adoption ist gerichtlich nicht einklagbar. Auch dürfte sie das Kind an den Vater nur übergeben, wenn ihm durch das Gericht die Personensorge zugesprochen wäre.

Beim Mietmütter-Verfahren wird man vor allem überlegen müssen, ob die sich während der Schwangerschaft einstellende *„bio-psychosoziale" Mutter-Kind-Bindung* nicht so intim und human ist, daß sich die vertragsmäßig vereinbarte Herausgabe des Kindes als sittenwidrig erweist. Aufgrund einer solchen Mutter-Kind-Bindung weigerte sich 1981 eine kalifornische Mietmutter, das Kind herauszugeben. Die Kehrseite der Medaille: In Michigan kam es 1982 zu Rechtsstreitigkeiten, weil die Mietmutter ein behindertes Kind zur Welt brachte, das dann niemand haben wollte.

Eispenderin und homologe bzw. heterologe Insemination

Diese Methode wird Frauen angeboten, deren Eizellenproduktion gestört ist, oder solchen, die an einer Erbkrankheit leiden und deswegen befürchten müssen, daß ihr Kind den gleichen Defekt aufweist. Von der technischen Seite her ergeben sich hier kaum noch Probleme, sofern eine Eispenderin gefunden wird. Dabei können *zwei verschiedene Verfahren* angewendet werden: Entweder wird die Spenderfrau durch den Ehemann auf natürlichem Weg befruchtet und der befruchtete Keim nach 5 Tagen aus der Gebärmutter ausgespült, oder es wird ein Spenderei in vitro befruchtet und anschließend der Ehefrau implantiert.

Bei diesem und dem zuvor geschilderten Verfahren handelt es sich um eine weitgehende *Entpersönlichung und Mechanisierung des Zeugungsvorganges.* Die Schwangerschaft wird verdinglicht und die betreffende Frau verzweckt. Insbesondere wird die Sinneinheit von Liebe und der Weckung neuen Lebens auseinandergerissen. Das sittliche Urteil muß hier negativ ausfallen. Dieses begründet sich auch aus der ungeschützten Stellung des so gezeugten Kindes sowie aus der bislang noch bestehenden Rechtsunsicherheit in diesem Teilaspekt.

Während aber bei der heterologen Insemination die Spenderanonymität weitgehend gewährleistet ist und somit die sozialen Bezüge zum genetischen Vater ausgeklammert sind, bleibt bei der *heterologen Donation* (= Schoßleasing) die Ammenmutter im Spiel. Damit bleiben auch Vergleichsmöglichkeiten zwischen der sozialen Situation der Mutter und der sozialen Entwicklung des Kindes bestehen. Dieser Umstand kann durch Embryobanken ausgeschlossen werden. Fremde Eizellen werden mit fremdem Samen befruchtet. Die so entstandenen Embryonen warten dann im ‚Gefrierschrank' auf einen Fremduterus. In Holland und Australien leben schon Kinder, die als Embryonen im Gefrierschrank gelagert wurden. Wie diese Kinder allerdings ihre Entstehungsgeschichte einst beurteilen und verkraften werden, darauf weiß heute niemand eine Antwort.
Bei diesem Verfahren handelt es sich nicht nur um ein völliges Auseinanderreißen von ehelicher Liebesneigung und Zeugung, sondern auch um eine *totale Herabwürdigung menschlichen Lebens.* Dieses wird hierbei als jederzeit mach- und verfügbar gehandhabt, als Produkt einer Fabrikation, das wie andere Produkte erworben, gebraucht und weggeworfen wird. Den Preis dieses Verfahrens zahlen jene, die keine Chance haben, die Prozedur ihres Zustandekommens mitzubestimmen: die Nachgeborenen.

Unübersehbare Folgeprobleme

Die mit der IVF geschaffenen Möglichkeiten werden das Grundmuster aller Lebensprozesse verändern. Denn unsere gesamte Sozialstruktur beruht auf einem homologen System, nämlich auf der Grundidee, daß Mann und Frau sich vereinigen und Kinder zeugen, welche die Frau zur Welt bringt. Fortan gilt es, die überlieferten Begriffe Liebe, Ehe, Vater, Mutter, Eltern, Fortpflanzung, Ehebruch, uneheliche Geburt, Erbe u. a. neu zu definieren. Die psychologischen, sozialen und juristischen Folgeprobleme, welche die neuen Fortpflanzungs- und Gebärtechnologien mit sich bringen, sind so vielfältig und uferlos, daß sie sozial unbeherrschbar werden. Gerade die neuere Soziologie lehrt uns, daß Elternschaft und Familie keine archaischen und überholten Strukturen sind, die man ohne Schaden für die Menschheit abschaffen kann.

Bei der Anwendung der IVF mit anschließendem Embryotransfer hat sich gezeigt, daß durch entsprechende Vorbehandlung (hormonelle Stimulation zur Superovulation) mehr Eizellen (8–12) und damit Embryonen produziert werden als sinnvollerweise zurückgesetzt werden sollen. Durch die überzähligen Embryonen wächst jedoch die Gefahr, daß mit diesen Mißbrauch getrieben wird, erheblich.
Unter ethischem Gesichtspunkt dürfen Experimente *an* menschlichen Embryonen nur mit dem unmittelbaren Ziel medizinischen Handelns *(diagnostische oder therapeutische Zwecke)* durchgeführt werden, nicht aber zum Zweck der Datenerhebung (auch wenn diese späteren Generationen zugute kommen sollte).
Wissenschaftliche Experimente *mit* menschlichen Embryonen sind immer verbrauchende Experimente. Hier wird menschliches Leben ausgenützt, um es danach durch eine bewußte Tat zu vernichten. Das ganze Leben ist hier Experimentiermaterial, Mittel zum Zweck, ohne eigenständigen Wert. Vom ethischen Standpunkt aus ist daher ein Experimentieren mit menschlichen Embryonen nicht zu rechtfertigen.

Obige Argumentation basiert natürlich auf der Tatsache, daß das „Material", um das es hier geht, menschliches Leben ist. Dies ist nicht unumstritten. Es ist und bleibt für viele eine Frage, wo die Grenze liegt, an der man von menschlichem Leben sprechen kann. Die Annahme, daß es sich schon vor der Zellteilung um menschliches Leben handelt, erscheint als wohlbegründet und führt eben in letzter Konsequenz zur Ablehnung von Experimenten mit menschlichen Embryonen.

Geschlechtswahl und Qualitätswahl durch Embryosplitting

Schon immer hat es Eltern gegeben, die gern das *Geschlecht* ihres Nachwuchses vorbestimmen möchten. Dies ist nun durch eine Methode der pränatalen Diagnostik mit 100%iger Sicherheit möglich. Bei der Fruchtwasseruntersuchung – eigentlich ein Test zur *Früherkennung von Behinderung in Risikofällen* – wird in der 16. bis 18. Schwangerschaftswoche der Fruchtblase eine Flüssigkeitsprobe entnommen, aus der sich durch Untersuchung eine Reihe von Krankheiten beim Kind – und auch das Geschlecht – erkennen lassen. Der „unerwünschte" Junge oder das „unerwünschte" Mädchen werden dann, wenn nötig, abgetrieben, damit das Paar einen neuen Versuch machen kann, ein Kind mit dem „richtigen" Geschlecht zu bekommen.

Eine unlängst an der Universität Erlangen durchgeführte Befragung hat ergeben, daß 59% aller Mütter gern das Geschlecht ihres Kindes bestimmen lassen würden. Diese *manipulierte Geschlechtsbestimmung* – so befürchten Soziologen – führe aber zu einem Männerüberschuß und damit zu einer Störung des demographischen Gleichgewichts von derzeit 1:1, weil die meisten Eltern lieber Söhne als Töchter hätten. Und Berichte aus der Volksrepublik China lassen erkennen, daß viele Frauen dafür sorgen, daß das staatlicherseits empfohlene einzige Kind pro Familie ein Junge ist.
Könnten sich hier geschichtliche Entwicklungen wieder-

holen und reine Männergesellschaften entstehen? Die Gefahr einer solchen Entwicklung läßt sich nicht von der Hand weisen. Schon vom Strafrecht her gesehen, verstößt ein medizinischer Eingriff mit dem Ziel der Geschlechtsbestimmung gegen die „guten Sitten" (§ 226a StGB). Zudem handelt es sich um eine Diskriminierung des nichtgewollten Mädchens oder Jungen, die bereits von unserer Verfassung (Art. 3, Abs. 3 GG) mißbilligt wird. Das Prinzip der Gleichheit würde verletzt bzw. bei permanenter Bevorzugung von männlichem Nachwuchs ein neues Herrschaftsinstrument des Patriarchats eingeführt. Abgesehen davon, daß die oben geschilderte Methode auch noch mit einer Abtreibung verbunden ist, läßt sich dieses Verfahren ethisch nicht rechtfertigen, weil hier der Schritt vom Wunschdenken eines Elternpaares hin zur eugenischen Selektion nicht mehr weit ist.

Nach Befruchtung und In-vitro-Kultur läßt sich der Embryo im Acht-Zellen-Stadium teilen *(Embryosplitting)*. Mit Hilfe dieser Methode kann man dann eine ‚biologische Qualitätskontrolle' durchführen. Hierbei wird die Hälfte der Zellen einer *Chromosomenanalyse* unterzogen, während der andere Teil eingefroren wird. Nach erfolgter Qualitätskontrolle kann dann der tiefgefrorene verbleibende Embryo zur Austragung freigegeben werden.
Bei diesem Verfahren wird einem bestimmten Embryo die Lebenschance zugunsten eines anderen genommen. Jedoch sind keine plausiblen Gründe dafür zu finden, sich über das Lebensrecht eines menschlichen Embryos hinwegzusetzen. Dem Menschenopfer – denn um ein solches handelt es sich hier – steht das Tötungsverbot gegenüber.

Ethische Orientierungsdaten

Die bisher skizzierten Möglichkeiten der Reproduktionsbiologie dürften deutlich gemacht haben, daß durch die IVF *komplexe Möglichkeiten der Verfügung über menschliche Reproduktion* und das Leben überhaupt eröffnet worden sind. Nun sind durch die laufende Anwendung der verschiedenen Verfahren bereits Tatsachen geschaffen, denen gegenüber die Ethik nur noch eine legitimierende oder kritisierende Funktion hat; in jedem Fall kommt sie zu spät. Was not tut, sind prospektive Orientierungsdaten bzw. ethische Richtungskriterien, denn wenn die Menschen erst einmal etwas als machbar erkennen, werden sie es früher oder später in die Tat umsetzen. Hinzu kommt, daß sich derzeit die Zeitspanne zwischen Vorstellung und Realität drastisch verkürzt und die biologische Revolution schneller denn je marschiert.
Eine solche prospektive Ethik müßte auch im Gegensatz zu einer Ethik des Machens eine Ethik des Verzichtes und – im Sinne Albert Schweitzers – eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben sein.
Eine Moral, die sich bemüht, prospektive Orientierungsdaten und ethische Richtungskriterien zu schaffen, kann zur „Entkrampfung" der gegenwärtigen Situation beitragen; sie kann Hilfen bieten, sich auf dem noch recht neuen und komplexen Gebiet der bio-technischen Möglichkeiten in ethischer Hinsicht zurechtzufinden. Das Ziel dabei ist nicht die einseitige Befürwortung oder rigorose Ablehnung bestimmter Maßnahmen, sondern eine Optimierung oder zumindest Meliorisierung im Denken und im Umgang mit den neuen Techniken, also im Grunde eine Art „Mental-Hygiene" im wissenschaftlich-technischen Bereich, vor allem dort, wo man sich humaner Verantwortung bewußt ist.

Die dringlichste Aufgabe von Theologie und Kirche dürfte in der gegenwärtigen Situation die Anleitung des Menschen zur Wahrnehmung einer christlichen Verantwortung gegenüber der neuen Biologie sein. Daher seien hier einige Orientierungsdaten für den verantwortlichen Umgang mit der Reproduktionsbiologie formuliert:

1. Alles von Menschen gezeugte Leben ist menschliches Leben. Menschliches Leben darf nie als Mittel zum Zweck benutzt werden, auch wenn dieser Zweck als wertvoll und nützlich erscheint. Die Achtung vor der menschlichen Person schließt direkte Tötung und Verletzung unschuldigen menschlichen Lebens aus.
2. Der Kinderwunsch der Eltern berechtigt nicht zu jeglichem Eingriff in die Natur. Es darf nicht zu einer totalen Trennung von personaler Beziehung und lebensgebender Dimension der Sexualität kommen.
3. Kinder haben ein Recht darauf, als Kinder eines Ehepaares geboren zu werden, und damit auch ein *Recht auf eine unbeeinträchtigte Identitätsentwicklung* und -findung. Sie haben auch ein Recht darauf, in eine Umwelt geboren zu werden, die ihr Menschsein am besten zu fördern vermag und ihnen eine optimale Unterstützung in den kritischen Phasen ihrer Entwicklung und im späteren Leben bietet.
4. In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer als letztes Mittel zur Erfüllung des Kinderwunsches eines Ehepaares kann ethisch sinnvoll sein, wenn dabei Vernichtung und experimentelle Manipulation des werdenden menschlichen Lebens ausgeschlossen sind. Ein isolierter Wunsch nach einem Kind (bei nicht bestehender dauerhafter personaler Liebes- und Lebensgemeinschaft) ist ethisch nicht zu rechtfertigen.
5. In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer außerhalb einer bestehenden Ehe, stellvertretende Vaterschaft durch Samenspende und stellvertretende Mutterschaft durch Eispende, Vermieten der Gebärmutter (mit oder ohne Bezahlung), Einfrieren von menschlichen Embryonen und Geschlechtsmanipulation sind vom Prinzip der Menschenwürde und vom Wohl des Kindes her nicht vertretbar.
6. Forschung und Experiment müssen dem Schutz des Lebens und der Heilung von Krankheiten unter- und eingeordnet sein. Es dürfen die Interessen von Wissenschaft und Gesellschaft niemals Vorrang haben vor dem Wohl des Patienten.
7. Jegliche Form von Experimenten mit menschlichen Embryonen und Beobachtungen an menschlichen Embryonen, die diesen Schaden zufügen oder sie durch ein Hinauszögern ihrer Übertragung und Einpflanzung ge-

fährden – ausgenommen Verfahren, die zum Nutzen des Embryos durchgeführt werden –, ist ethisch nicht zu rechtfertigen.
8. Jegliche Form der Selektion unter sich entwickelnden Embryonen in der Absicht, nur den tauglichsten und wünschenswertesten zu übertragen und einzupflanzen, ist ethisch nicht zu rechtfertigen.

„Dem Leben dienen"

Wissenschaftler und alle, die sich mit den aufgezeigten biotechnischen Methoden befassen, sind hier höchstpersönlich in die *Verantwortungspflicht* genommen. ‚Dem Leben dienen' ist somit kein pathetischer Allgemeinplatz, sondern eine Grundforderung, mit der sich jeder verantwortlich handelnde Wissenschaftler auseinandersetzen muß.
‚Dem Leben dienen' setzt logischerweise Leben voraus – und zwar Leben als eigenständigen, nicht bezweckbaren Wert. Es ist damit zugleich die Grenze für alle jene Bestrebungen, die das Leben als Manipulationsobjekt für uneingeschränkt machbar und veränderbar halten und es dadurch in seiner Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit entmachten. *Johannes Reiter*

Entmythologisierung der Soziologie

Zu einer Streitschrift von Friedrich H. Tenbruck

Es kommt nicht jeden Tag vor, daß ein Vertreter seiner Zunft ein wissenschaftliches Fach nach allen Regeln analytischer Kunst und mit der Hartnäckigkeit eines Eiferers auseinandernimmt und ihm dabei nichts Geringeres vorwirft, als daß es die Probleme, die es selbst schaffe, nur traktiere, aber bisher nicht zu bewältigen gelernt habe. Friedrich H. Tenbruck, altgedienter Soziologe an der Universität Tübingen unternimmt solches in seinem 1984 bei Styria (Graz – Wien – Köln) erschienenen Buch „Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen" (328 S., 45,– DM). Tenbruck deckt die Weltbildverhaftetheit der Soziologie, in deren wissenschaftlicher Produktivität ein gewaltiger Abgrund klaffe zwischen „Anspruch und Leistung", zwischen „Begriffskonstrukten und Wirklichkeit", ebenso auf wie deren ungeprüfte „Vorannahmen" anthropologischer Art. Er schont dabei niemanden: weder Parsons noch Adorno noch den Systemtheoretiker Luhmann.

Tenbruck geht es in seinem Buch aber nicht um Auseinandersetzung mit dieser oder jener Richtung der Gesellschaftswissenschaften insgesamt oder der Soziologie als deren „Grundlehre" (S. 53) im besonderen, sondern er unterwirft die Sozialwissenschaften einschließlich der Sozialforschung einer *Generalkritik*, geht sozusagen aufs Ganze. Er zieht nicht als „Positivist" oder Weberianer gegen die „kritische Theorie" oder als Soziologe deutscher Tradition gegen das Soziologieverständnis *Durkheims* oder die struktural-funktionale Soziologie des Amerikaners *Talcott Parsons* zu Felde, auch wenn er, in der Tradition Max Webers und dessen Verständnis der Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft" stehend, gegen beide eine Menge einzuwenden hat. Tenbrucks mitleidslose Einlassungen zielen auf das *„Konzept"* der Soziologie, wie es sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat und inzwischen gesellschafts- und lebenspraktisch wirksam geworden ist. Im Unterschied zu *Helmut Schelskys* Spätschriften, zu dessen „Anti-Soziologie" (vgl. insbesondere: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterschaft der Intellektuellen, S. 256–376) es eine Menge Parallelen gibt, setzt sich Tenbruck weniger nur mit den nachweisbaren oder vermuteten Wirkungen der Soziologie auseinander, sondern legt *das Fach als solches* gleichsam auf die Couch und analysiert ihm – aus konservativer Sicht – sein falsches Bewußtsein, im wesentlichen seine Wertevergessenheit vor.
Auch wenn man sich durch viele Wiederholungen quälen muß – der Leser erfährt gleich drei- oder viermal, daß Auguste Comte Privatsekretär Saint-Simons war und Vorlesungen in seiner Wohnung hielt – und sich auf fast jeder Seite geradezu manisch-zwanghaft Variationen des Gleichen finden: Sache und Person sind ernst zu nehmen; Tenbruck ist kein Außenseiter in seinem Fach: Einzelgänger zwar, aber mit Namen und geachtet.

Beseitigt die Soziologie den Menschen?

Tenbrucks Haupt- und Grundthese, der alle weiteren Ausführungen zur Geschichte und zur Aktualität der Soziologie zuzuordnen sind: die Soziologie betreibt so, wie sie entstanden und wirksam geworden ist, bewußt oder unbewußt, einschlußweise oder gezielt, vorsätzlich oder indirekt „die Abschaffung des Menschen" (vgl. bes. S. 230 ff.). Sie bewerkstelligt dies, indem sie sich von Anfang an als reduktionistische Anthropologie produziert durch Entwicklung eines *Konstrukts „Gesellschaft"* innerhalb dessen *der Mensch als Person* „nicht vorkommt" bzw. wo dieser auf die „Konsumierung seiner Daseinsbedingungen" ohne Rückfrage nach Sinn und Bedeutung reduziert wird. An die Stelle des Menschen tritt *„das Soziale"* oder *„die Gesellschaft"*, die den Rest der Wirklichkeit dominiert. Während der Mensch als Person und handelndes Subjekt so an den Rand gedrängt wird, entwickelt sich die Gesellschaft selbst in Rollen, Differenzierungs- Modernisierungs- und Systemprozessen zum handelnden Subjekt und Täter. Vom Menschen bleibt auf diese Weise, wie immer das durch die Individualität des Soziologen tempe-

riert werden mag, ein in Daten, Faktoren, Merkmale, Indikatoren, Kategorien, Funktionen, Verhaltensmuster aufgelöster und entsprechend „sozial determinierter Verhaltensmechanismus" übrig (S. 233).

Spricht Schelsky noch vorsichtiger, das Analoge der Aussage erkennen lassend, von der „Auflösung" der Person, durch deren Aufspaltung in Rollen und Funktionen, so bedient sich Tenbruck bei der Entwicklung seiner Grundthese einer viel ungeschützteren, eindeutigeren Diktion. Es wimmelt nur so von „abgeschafft", „zerstört", „beseitigt", „ausgeschaltet", „degradiert": abgeschafft als handelndes Wesen zugunsten von Gesellschaftsprozessen, „mediatisiert" zum Produkt, „herabgesunken" zum Rollenträger und Klassenanhängsel, sei er – der Mensch – „sich selbst nur noch ein technisches Problem der Herstellung seiner äußeren Daseinsverhältnisse, in denen allein der Sinn liegen kann, sie zu genießen und sie zwecks Genußvermehrung zu verbessern", während die Gesellschaft auf diese Weise zum „Produzenten", zum „Subjekt" seiner Befindlichkeiten wird (S. 48). Diese „Ausschaltung des Menschen" resp. seine Reduzierung auf den von einer „künstlich" konstruierten Gesellschaft vereinnahmten Konsumenten soziologisch rezeptmäßig verschriebener Daseinsbedingungen ist für Tenbruck kein bloß momentaner Trend oder bedenklicher Auswuchs, sondern ist *in deren Geschichte und Selbstverständnis angelegt;* ist, wenn schon nicht ihr notwendiges, so doch gleichsam unvermeidbares Ergebnis.

Dafür, daß dies nicht nur eine Entwicklung nebenbei, sondern *mehr oder weniger deutlich gewollt* sei, führt Tenbruck Zeugen und Quellen an, bei denen oder wo ein nur oberflächlicher Leser und Kenner soziologischer Texte und Strömungen solchen „Geist" nicht vermuten dürfte. Er zitiert *Ralf Dahrendorf* mit seiner Aufforderung an seine soziologischen Fachkollegen, „die vage und für unsere Zwecke allzu unbestimmte Kategorie des Menschen ... aufzugeben", und *René König* mit der Bemerkung, die Person sei „durch und durch das Produkt eines weiterreichenden Prozesses", in dem stets nur Verhaltensmuster entwickelt würden, weshalb das Individuelle in der modernen Soziologie überhaupt keinen Sinn mehr habe (S. 232). Und weniger überraschend und in der Sache eindeutiger als bei Dahrendorf und König, wo man annehmen darf, der Zweifel am Nutzen des Individuums- bzw. des Personbegriffes in der Soziologie sei zunächst vor allem methodisch gemeint und eingesetzt, eine Reihe Amerikaner, zum Beispiel *G. Lundberg:* der Fortschritt der Sozialwissenschaften erfordere die Aufgabe von aus vorwissenschaftlichen Zeiten stammenden Individualbegriffen.

Soweit sich solche Trends als wirklich *personenfeindliche,* als gegen den Menschen als verantwortlich handelndes, mit Freiheit ausgestattetes Subjekt gerichtete belegen lassen, ist klar, wo deren umfassendste und weitragendste Folgen zu vermuten sind: *im Menschen als Wollenssubjekt.* Originalton Tenbruck: „Niemand braucht mehr darüber belehrt zu werden, daß all unser Tun in gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettet ist, ohne die es weitgehend unverständlich bliebe. Doch der Mensch als Person verschwindet, wenn Handeln zur Ausführung von Rollen, Erziehung zur Sozialisation, Sozialisation zur Einübung von Verhaltensmustern, Verbindlichkeiten zu sozialen Normen, Gewissen und Verantwortung zu gesellschaftlichen Verkehrsregeln, Verfehlungen zu abweichendem Verhalten herabsinken. Denn nun fehlt das, wodurch der Mensch solchen gesellschaftlichen Zusammenhängen immer voraus ist: sein eigenes Wollen" (S. 233/234). Wer sich anstatt als Person als Merkmalvertreter, anstatt als Handelnder als Rollenträger, anstatt als Glied einer Gemeinschaft oder Bürger eines Staates als Positionsinhaber in einer „Gesellschaft", anstatt als Teil einer geschichtlich geprägten Nation als Teilnehmer an einem Differenzierungsprozeß, anstatt als persönliches Glied in einer bestimmten Familie oder Schulklasse als Funktionsstelle in einem sozialen Prozeß versteht, der mache Menschen zu Wesen ohne individuelle Eigenschaften und untergrabe damit die Fähigkeit und Bereitschaft zum Dienst an einer bestimmten Sache, Person oder Gemeinschaft. Indem die Soziologie sein Wollen, im Grunde, weil das Konzept störend, *seine Freiheit* außer Betracht lasse, zerstöre sie den Menschen als sittlich Handelnden, indem sie sittliche Fragen in solche des konformen oder abweichenden Verhaltens umdeute. Insofern geschieht „Abschaffung des Menschen" in der Soziologie vor allem durch „Abschaffung der Sünde".

Die Ursünde: das deterministische Weltbild

Tenbrucks zweite These, deren Darstellung und Begründung der weitaus größte Teil des Buches – eigentlich das ganze – dient: Der teils als unausgesprochener Trend, teils als offene Absicht und klarer Wille in der Soziologie feststellbare und wirksame, den Menschen um seine Individualität und Verantwortlichkeit bringende „Geist der Soziologie" ist nicht etwas, was sich nach und nach als deren Deformation in Theorie und Praxis eingeschlichen hat, sondern gehört vom Ursprung her zu deren Konzept, mehr noch: *ist* ihr *Weltbild* oder gehört wenigstens zu diesem.

Dieses – das Weltbild der Soziologie – ist in deren Anfängen im 19. Jahrhundert bei den Positivisten Auguste Comte, John Stuart Mill und Herbert Spencer auf der einen, bei Marx auf der anderen Seite angelegt und durchzieht in vielerlei Variationen deren gesamte Entwicklung bis in die Gegenwart. Dieses Weltbild ist von Grund auf *deterministisch:* der Mensch ist in jeder Beziehung durch seine Lebensverhältnisse bzw. durch Sozialfaktoren und deren gesetzmäßige Wirkung bestimmt; alles andere – Lebensziele, Handlungsmotive, Fragen nach Sinn und Werten – bleibt ausgeklammert oder wird höchstens als eine Art von sozialen Gesetzmäßigkeiten bestimmter „Überbau" zur Kenntnis genommen. Soziologie wird so zur reinen „Gesetzeswissenschaft", indem sie sich darauf beschränkt, gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten festzustel-

len und daraus eine *allgemeine „Theorie der Gesellschaft"* zu entwickeln.
Gerade diese aber bildet nicht annähernd menschliche Wirklichkeit ab, sondern schlägt sich vornehmlich mit der Interpretation und Anwendung jener Gesetzmäßigkeiten herum, die sie entdeckt, beschreibt und zu den „allein wirklichen" erklärt. Auf diese Weise ist sie mehr damit beschäftigt, die selbstgeschaffene „künstliche Wirklichkeit" (vgl. u. a. S. 21 ff.) zu bewältigen als die Wirklichkeit zu erhellen so, wie sie ist. Dabei scheitert sie selbst daran, weil sie nur nach dem fragt, was angeblich oder tatsächlich ist, und die Frage wegläßt, was es „bedeutet", welchen Sinn es hat, wie es sich in die menschliche Wirklichkeit als ganze einordnet. Gesetzeswissenschaft nach dem Vorbild der Naturwissenschaften sein zu wollen, die den Menschen als Naturprodukt oder gar nur in seinen „Physiologika" – gemeint ist damit eine auf Körperlichkeit reduzierte Messung von Sexualität – darstellt: das ist die eigentliche Fehlentwicklung, der sich Soziologie zunächst als halb- oder außerakademische „Bewegung", dann als Forschung, Lehre und Praxis bis heute ausgesetzt hat.

Ihre Ursünde hat sie begangen durch Gleichsetzung von Naturgesetzen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Diese Ursünde hat sich fortgesetzt und entfaltet in der Nichtunterscheidung von Objekt und Subjekt bzw. im Weglassen der Tatsache, daß der Forschungsgegenstand der Sozialwissenschaften nicht irgendein vom Menschen abtrennbares Objekt ist, sondern das menschliche Subjekt selbst ist, bzw. daß der Sozialforscher *sich selbst Objekt ist* und das Subjektive, Wertende nicht einfach aus dem Gegenstand seiner Forschung herausnehmen kann. Im Gegensatz zu den Sozialwissenschaften besitzen Natur- und Geschichtswissenschaften „ein von ihrer Erkenntnis unabhängiges Objekt". Sie können ihre Aussagen anhand *reproduzierbarer oder abgeschlossener Tatsachen* überprüfen. Die Soziologie kann dies – wegen der andersgearteten Subjekt-Objekt-Beziehung – nicht oder nicht in gleicher Weise. Sie kommt gerade deswegen „in Gefahr, ihr Objekt durch ihre Aussagen zu beeinflussen und zu produzieren, bis sie an ihm keinen Halt mehr für objektive Aussagen findet" (S. 289). In der Tatsache, daß sie mit dieser Gefahr nicht umzugehen gelernt hat, sieht Tenbruck die eigentliche „Kalamität" der Soziologie.

Ihr größter Fehler ist, daß sie sich, obwohl Humanwissenschaft, auf ihr Konzept als *„Tatsachenwissenschaft"* festlegt. Durch die Ausklammerung jeder „anthropologischen Rechenschaftslegung" (S. 287) lege sie den Menschen willkürlich auf das meßbare Äußere fest. Da sie nur diese Schicht von Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt und es unterläßt, als „verstehende Soziologie" *Introspektion* zu betreiben, auf die vieldeutigen Innenseiten menschlicher Wirklichkeit einzugehen, habe sie zwar ihren Ruf als positive Wissenschaft in Analogie zu Naturwissenschaften behauptet und gefestigt, aber den Menschen in Theorie und Praxis, in Forschung und Planung – sofern dort Soziologie praktisch zum Zuge kommt – auf seine faktischen Verhältnisse und deren gesetzmäßig bestimmbare Veränderungen eingegrenzt. Das hat Folgen für das praktische Verhalten des einzelnen: „Denn wo immer Nöte und Schwierigkeiten auftauchen, versucht man sie gemäß dem sozialwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis stets erneut aus gesellschaftlichen Umständen zu erklären und durch eine Veränderung dieser Umstände zu beheben, wobei der Streit darüber, welche Umstände jeweils verantwortlich sind, nur die Einigkeit im Grundsatz bestätigt, daß gesellschaftliche Umstände und nur diese verantwortlich sind" (S. 32).

Bewirkt die Soziologie, was sie verkündet?

Tenbrucks dritte These – in ihr lassen sich vor allem die anthropologischen, pädagogischen, gesellschaftlichen und politischen Wirkungen der Soziologie, so wie sie Tenbruck sieht, zusammenfassen: Soziologie tritt nie als reine Theorie auf, sondern ist im Anspruch und de facto auf Veränderung angelegt. Sie bewirkt, auf welche Weise und in welchem Grade auch immer, was sie als Erkenntnis verkündet. Unter ihrem Einfluß tendiert der Mensch tatsächlich zu einem eigenschaftslosen, sich nach gesellschaftlichen Tatsachen verhaltenden Wesen. D. h., er wird nach den aus dem Weltbild der Soziologie stammenden, in der Theorie zurechtgemachten und auf praktische Gestaltung der Verhältnisse angelegten Baugesetzen ein Stück weit „machbar".

Die Macht der Soziologie, tatsächlich zu bewerkstelligen, was sie vertritt, bzw. die Möglichkeit, Bewußtsein und Handeln so zu steuern, daß sie als Wirklichkeit auch durchsetzt, was von ihr als Wirklichkeit erkannt oder dekretiert wird, schätzt Tenbruck sehr hoch ein.
Die wiederholt festgestellte Kluft zwischen Anspruch und Leistung meint nicht mangelnden Einfluß, sondern den Mangel an Wirklichkeitserfassung und an die Gesamtwirklichkeit berücksichtigendem Orientierungswissen.
Er glaubt an die Soziologie als moderne Weltmacht, nicht nur als Wissensmacht, sondern als faktische, gesellschaftlich und politisch wirksame Macht und hält diese – siehe „Abschaffung des Menschen" – für fatal, und zwar gerade weil sie, als Sozialforschung „radikalisiert", Wissen anbietet und verbreitet, das, ob „richtig" oder falsch, das Handeln bis in das Selbstverständnis hinein zu beeinflussen in der Lage ist (S. 210). Gerade deswegen und wegen der „künstlichen Indikatoren" gilt für Tenbruck der Sozialforschung nicht nur im Detail, sondern „grundsätzliches Mißtrauen".

Der Einfluß der Soziologie auf die Meinungsbildung – wobei er sich der Meinungsforschung kaum, der Wahlforschung überhaupt nicht annimmt (vgl. S. 203 ff.) – und auf gesellschaftliche und politische Entscheidungsprozesse in Regierungen, Verwaltungen, Verbänden, Kirchen und selbst auf ganze politische Systeme – Beispiele sind das nach Marxscher Soziologie produzierte *Sowjetsystem,* der Einfluß des Comteschen Positivismus im 19. Jahrhundert auf *Brasilien* und des Programms Par-

sons' auf die amerikanische Gesellschaft seit Roosevelts „New Deal" – kann nach Tenbruck gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Einmal wegen der der Soziologie und ihrer Anwendung eigenen Begabung der „self fulfilling prophecy", der sich selbst erfüllenden Prophezeiung. Da der Soziologie als einer modernen „Schlüsselwissenschaft" als Wirklichkeit geglaubt wird, was sie an Wirklichkeit in ihren gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen transportiert oder umzusetzen glaubt, ist die Neigung groß, sich auch tatsächlich an den von der Soziologie angebotenen Interpretationen und Rezepten auszurichten. Sozialwissenschaftlich erstellte Prognosen können in Erfüllung gehen, nicht weil sie der Wirklichkeit entsprechen, sondern weil sie dadurch, daß sie gestellt werden, die *Wirklichkeit verändern.* Oder sie erfüllen sich nicht, weil sie dadurch, daß sie gestellt werden, die Möglichkeit eröffnen, sich auf eine Entwicklung, die sonst unabwendbar wäre, anders einzustellen, sie zu beeinflussen oder zu verhindern.

Aber das ist nur ein Strang, über den soziale Theorien und Ergebnisse der Sozialforschung auf die heutige Lebenswirklichkeit einwirken. Der andere, eigentliche und bestimmendere kommt wiederum aus dem Weltbild. Prophezeiungen, durch die sich Soziologie gesellschaftspraktisch und politisch in Szene setzen kann, werden so richtig möglich offenbar erst durch die Verbindung mit diesem zweiten Strang, dem dahinterstehenden *Weltbild,* von dem sie die nötige Dynamik beziehen.

Begonnen hat alles mit der Aufklärung als Beginn der „modernen Glaubensgeschichte" mit ihren *„säkularen Orientierungsbedürfnissen"*, zu deren siegreichen (und gleichsam natürlichen) Erben Soziologie und Marxismus nicht durch sachliche Leistung, sondern als „zufälliges Ergebnis geschichtlicher Konstellationen" geworden sind (S. 180). Und zwar sobald und in dem Maße, in dem die Naturwissenschaften sich auf das in ihrem Rahmen Leistbare zurückzogen und ihren eigenen Weltbildanspruch aufgaben und die Geschichtswissenschaften durch die inneren Widersprüche des Historismus an diesem Anspruch gescheitert waren. Für Tenbruck steht außer Frage, daß die Soziologie eine Leitfunktion als „öffentliche Lebensmacht" (S. 167) übernommen hat und daß sie das nur tun konnte als eine Art Religionsersatz, als bewegendes Element in der nachaufklärerischen Glaubensgeschichte, in der die Deutungs- und Orientierungsfunktion des Christentums durch eine mit missionarischer Inbrunst betriebene Wissenschaftsgläubigkeit abgelöst wurde.

Den kritisierten Mythos erst geschaffen?

Vieles, was Tenbruck in zugespitzter Form an Soziologiekritik vertritt, ist nicht widerlegbar. Er nennt Gefahren und Defizite hilfreich beim Namen. Die Tendenz, in der Soziologie ethische Fragen in solche (wertneutralen) sozialen Verhaltens umzudeuten, ist eine nicht selten anzutreffende *Anmaßung.* Konsequent durchgesetzt, produziert sie nicht Freiheit, sondern macht sie unmöglich. Wenn Tenbruck ironisch übersteigernd feststellt, ein Kennzeichen der Sozialwissenschaften sei es, „daß sie jeden Neuling mit drastischen Ausführungen über die endlose Verschiedenheit der moralischen Normen der Völker in der Absicht unterweisen, ihn grundsätzlich das sittliche Achselzucken zu lehren" (S. 236), dann wird er bei jedem, der einmal soziologische Vorlesungen und Seminare besucht hat, nur auf schmunzelndes Einverständnis treffen: Irgendwo im fernen Polynesien oder in Zentralafrika gab oder gibt es immer einen Stamm, für den das Inzestverbot nicht gilt oder für dessen Fortbestand und soziale Absicherung ein solches wenig hilfreich wäre. Natürlich hat dies alles mit der Frage nach Sinn und Bedeutung sittlicher Normen oder gar mit der Begründbarkeit von Sittlichkeit wenig zu tun.

Auch die *Banalisierung des Menschlichen,* durch dessen Beschränkung auf Systeme und Prozesse, hat in den Sozialwissenschaften Tradition. Der reduktionistische Trend und die Neigung zur Schaffung künstlicher abstrakter Wirklichkeiten („Gesellschaft") auf Kosten konservativem Denken näherliegender naturwüchsiger Werte (Geschichte, Tradition) und Sozialgebilde (Staat, Volk, Nation) ist nicht zu leugnen: schon wegen der Notwendigkeit der Ausgrenzung von Wirklichkeit zugunsten schärferer Erfassung von Teilwirklichkeiten mit der Gefahr des Aufgehenlassens des Ganzen in der Teilwirklichkeit.

Diese Gefahr teilt die Soziologie allerdings mit anderen Wissenschaften und nichtwissenschaftlichen geistigen Bewegungen. Nicht nur die Soziologie ist gezwungen, „ihren Sachbereich zu einem autonomen Seinsbereich mit eigenen Notwendigkeiten zu verdinglichen". Dennoch läßt sich der zentralen Forderung Tenbrucks zustimmen, Soziologie werde sich selbst erst bewältigen, wenn sie es aufgibt, sich als weltbildträchtige *„Theorie der Gesellschaft"* zu verstehen, und sich bescheidener der Erforschung und Deutung von Einzelsachverhalten gesellschaftlicher Art widmet.

Aber hier befindet sich Tenbruck selbst in einem *Widerspruch,* wenn er empfiehlt, sich stärker um Sinnbereiche wie Religion, Ethos, Natur zu kümmern und diese in die soziologische Forschung zu integrieren. Soweit es dabei um gesellschaftlich beschreib- und deutbare Sachverhalte geht, geschieht das in den verschiedenen soziologischen Disziplinen – vielleicht nicht genügend, aber doch – ohnehin. Sollte Tenbruck damit den Anspruch verbinden, und diesen Eindruck erweckt er, Soziologie könne diese Bereiche mit *ihren* Methoden in ihrer jeweiligen *Eigenwertigkeit* erschließen und beurteilen, so mutet er ihr eine Universalkompetenz zu, die das Gegenteil wissenschaftlicher Selbstbescheidung wäre. Etwas anderes ist es, die soziologischen Fragestellungen enger mit anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen zu verbinden und sich stärker auf *interdisziplinäre Forschung* einzulassen. Gerade Tenbruck greift aber kaum auf andere Humanwissenschaften (Psychologie, Anthropologie, Philosophie) aus.

Unbestritten ist der große Einfluß der *Soziologie auf den Zeitgeist,* in geringerem Maße auf die gesellschaftliche

und politische Praxis. Wenn jedoch Tenbruck die Soziologie als „Lebensmacht" höher einschätzt als die der marxistischen Staatssoziologie im Osten, so überschätzt er trotz bemerkenswerter Parallelen die Wirkmächtigkeit soziologischen Denkens beträchtlich. Gelegentlich hat man den Eindruck, er schaffe durch Überzeichnung der Macht der Soziologie (als Wissenschaft, nicht nur als spezialisierte Sozialforschung) den Mythos erst, den er kritisiert. Überdies ist zu befürchten, daß seine als konservative Kulturkritik vorgetragene Mängel- und Selbstüberschätzungsanalyse der Soziologie so ziemlich alle Klischees derer, die sich von den Wirkungen der Soziologie in ihrem eigenen Weltbild bedroht fühlen, bestätigt und verstärkt. Dies gilt nicht zuletzt für *kirchennahe Leser.*

Deswegen sei noch ein Detail angemerkt, das nicht überschätzt werden soll, aber doch nicht zu übersehen ist. Es ist gerade unter konservativen und neokonservativen Kulturkritikern Mode geworden, zeitgenössischen säkularen Weltbildern und den mit ihnen verbundenen Hoffnungsbewegungen mit *religiösem Vokabular* zu Leibe zu rücken. Man denkt und spricht im Schema von Religion und Gegenreligion. Man attestiert säkularen Orientierungssystemen und -bewegungen Energien und Antriebskräfte von religiöser Intensität. Das Buch Tenbrucks ist voll solchen, die Soziologie als säkulare Ideenmacht kennzeichnenden religiösen Schlagworten und Begrifflichkeiten: Heilslehre, Glaubensgeschichte, Prophet, Apostel, Missionar, Hagiograph. Noch für Dürkheim blieb die Soziologie „das Substitut für den religiösen Glauben". Spencer nennt er einen „viktorianischen Evangelisten". Dahinter steht eine präzise Ansicht über die Umsetzung religiöser Heilserwartungen in innerweltliche Leitbilder. Das Phänomen gibt es, aber seine Generalisierung ist problematisch. Doch davon abgesehen: Um Religion und Kirche bemühte Leser tun gut daran, die polemisch negativen Rückwirkungen kulturkritisch verwendeten religiösen Vokabulars nicht zu übersehen. Was zur negativen Kennzeichnung einer Wissenschaft oder Bewegung – in diesem Fall der Sozialwissenschaften – dient, ist kaum geeignet, die Ursprungsregion, der das Vokabular entnommen wird, in positivem Licht erscheinen zu lassen. Der einmal mögliche *Umschlag konservativer Kulturkritik in Kirchen- und Christentumsfeindlichkeit* – bei der „neuen Rechten" in Frankreich schon sehr aktuell – könnte darin eine seiner Vorformen haben. *David Seeber*

Mintoffs Kirchenkampf

Zum Streit um Maltas Privatschulen

Als gäbe es nicht schon genügend Auseinandersetzungen um Privatschulen, die zu einem Großteil von der katholischen Kirche getragen werden: Da ist der Streit in Frankreich gerade entschärft, wenn auch nicht eigentlich beigelegt oder gar bereinigt; in Spanien gehen Hunderttausend auf die Straße, um einem erwarteten Urteil des Verfassungsgerichtshofes auf die Sprünge zu helfen, mit dem die bürgerliche Opposition ein bereits vom Parlament verabschiedetes Schulgesetz zu Fall bringen möchte, da bricht noch ein weiterer heftiger Schulstreit aus: der zwischen der sozialistischen Regierung und der Kirche des 350 000 Einwohner zählenden Inselstaates Malta. So sehr solche Vergleiche aus der Perspektive von Ländern, in denen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens wie Privatschulen kaum Gegenstand für innenpolitische Auseinandersetzungen dieses Ausmaßes darstellen, naheliegen mag, bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß die Auseinandersetzungen auf Malta trotz ähnlicher Ausgangslagen von denen in Frankreich und Spanien doch sehr verschieden sind. Maltas Kirche-Staat-Beziehungen sind seit Jahren ein *Dauerthema.* Die augenblicklichen Auseinandersetzungen um katholische Schulen und Anschläge auf Einrichtungen der katholischen Kirche sind nur ein vorläufiger Höhepunkt.

Wenn Malta in der Weltöffentlichkeit Gesprächsstoff abgibt, sind zumeist die eigenwilligen politischen Vorgehensweisen des starken Mannes des Landes, des Ministerpräsidenten *Dom Mintoff,* der Anlaß. Hohen Stellenwert in seiner politischen Prioritäten-Liste nimmt einerseits der Kampf ein gegen Reste von Feudalismus und Klerikalismus bzw. das, was er dafür hält, andererseits die Suche nach neuen außenpolitischen Bindungen. Was das letztere angeht, ist Maltas Premier keinesfalls wählerisch. Nachdem sein Land 1964 vom Vereinigten Königreich die Unabhängigkeit erhalten hatte und zunächst von der seit langem in der Opposition befindlichen, gemäßigten „Nationalist Party" regiert worden war, zogen sich unter seiner Ägide NATO und Großbritannien nach und nach von der Insel zurück, und im gleichen Maße, wie er den Westen hinauskomplimentierte, nahm er stärker Verbindungen zu den Ostblockländern oder Nord-Korea, auch zu China auf, und vor allem kam es zur Annäherung an Libyen. Noch im vergangenen November wurde bei einem Besuch von Staatschef Ghadafi ein Freundschafts- und Kooperationsvertrag abgeschlossen. Malta sichert dieses Abkommen im Bedrohungsfall die militärische Unterstützung Libyens. Der Inselstaat verpflichtet sich, keine Militärstützpunkte von Drittländern auf seinem Staatsgebiet zuzulassen. Maltas Regierung gab zugleich bekannt, daß ein aus dem Jahre 1980 stammendes Neutralitätsabkommen mit Italien ausgelaufen sei. Zu einem wirklichen Bruch mit den Ländern des Westens ließ es Mintoff bis jetzt nicht kommen, auch nicht mit Großbritannien oder Italien. Diese außenpolitische Suche nach neuen Ufern

dürfte jedoch nicht nur aus ideologischen Gründen vorgenommen worden sein. Zum Teil erklärt sie sich als der Versuch eines kleinen Landes, aus seiner Lage zwischen den Fronten eigenen Nutzen zu ziehen und auf sich aufmerksam zu machen. Was freilich bis heute nicht im gewünschten Maße gelang.
Den bislang spektakulärsten Schritt in dieser Richtung unternahm Malta, als Mintoff vor einem Jahr beim KSZE-Folgetreffen in Madrid zunächst die Zustimmung seines Landes zum Madrider Schlußdokument verweigerte und so eine einvernehmliche Beendigung der Konferenz per vorgeschriebenem Konsens verunmöglichte, und das alles aus dem angeblichen Grund, das Thema der Sicherheit im Mittelmeerraum fände nicht genügend Berücksichtigung.

Gestörtes innenpolitisches Klima

Auch ohne den Schulstreit ist Malta innenpolitisch bereits seit langem *erheblichen Spannungen* ausgesetzt. Nach 13 Jahren Regierung durch Dom Mintoff befindet sich der Inselstaat geradezu in einer inneren Zerreißprobe: Arbeitslosigkeit und ein hohes Handelsbilanzdefizit machen dem rohstoffarmen Land zu schaffen. Mintoff setzt in dieser Situation auf Verstaatlichung und Zentralisierung und damit auf dirigistische Eingriffe seitens des Staates in die Wirtschaft. Die intensivierten Beziehungen zu den Ostblockländern zahlen sich in dieser Hinsicht allerdings noch nicht nennenswert aus. Das innere Klima des Landes wurde im Zusammenhang mit den Wahlen von 1981 gestört. Die Opposition wirft der Regierungspartei seitdem vor, sie habe sich bei dieser Wahl die Stimmenmehrheit im Parlament nur dadurch sichern können, daß sie im Vorfeld der Wahlen eine Neueinteilung der Wahlkreise vornahm. Immerhin trat der Fall ein, daß die „Labour Party" bei diesen Wahlen nach der Zahl der abgegebenen Stimmen unterlag, aber dennoch weiterhin die Mehrheit der Abgeordneten im Parlament stellte und somit Dom Mintoff im Amt bestätigen konnte. Vor diesem Hintergrund haben auch Äußerungen von Mintoffs Stellvertreter und voraussichtlichem Nachfolger *Karmenu Mifsud Bonnici* Unruhe ausgelöst, der Sympathien für die *Bildung einer Einheitspartei* zur besseren Bewältigung der schwierigen wirtschaftlichen Lage des Landes erkennen ließ (Neue Zürcher Zeitung, 18. 7. 84). Befürchtungen dieser Art sind schon deshalb nicht einfach von der Hand zu weisen, weil Mintoffs Politik bereits heute volksdemokratische Züge trägt.
Seit der Machtübernahme der Arbeiter-Partei und ihres Führers Dom Mintoff im Jahre 1971 ist ein konstantes Bemühen der Regierung festzustellen, die Kirche aus ihrer angestammten Position im Land hinauszudrängen, wo immer dies möglich scheint. Damit betreffen die Auseinandersetzungen im Gegensatz zu Frankreich und Spanien auf Malta viel stärker im eigentlichen Sinne die Beziehungen von Staat und Kirche zueinander, die privaten Schulen sind nur ein vorläufig letztes, wenn auch herausragendes Glied in einer Kette von ähnlichen Bemühungen seitens der Regierung. Die katholische Kirche ist in Malta sehr stark: Die Bewohner gehören bis auf kleinste Minderheiten der römisch-katholischen Kirche an und sind noch zu über 80 Prozent als praktizierende Katholiken anzusehen. Hinzu kommen 70 von der Kirche getragene Schulen verschiedenster Schultypen, in denen ein Drittel aller Schüler Maltas betreut werden.

Ein Dorn im Auge der Arbeiter-Partei ist obendrein der beträchtliche *Grundbesitz,* über den die Kirche verfügt. Beobachter sprechen davon, daß die Unnachgiebigkeit, mit der Mintoff und seine Labour Party den Einfluß der Kirche auf Malta zu schmälern bemüht sind, auch ein Zeichen dafür sei, daß man noch eine Rechnung zu begleichen habe aus Zeiten, in denen die Kirche unzweideutig auf der Seite der konservativen, christ-demokratisch ausgerichteten „Nationalist Party" Position bezog (vgl. Le Monde, 28./29. 10. 84). Dies ist jedoch heute durchaus nicht mehr der Fall. Im Gegenteil – im Zusammenhang mit dem Schulstreit ist unverkennbar, daß die Kirche sich bemüht, nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als bestehe zwischen ihr und der politischen Opposition Interessengleichheit. Die Bischöfe sind sich im klaren darüber, daß sie auf die Tatsache Rücksicht nehmen müssen, daß auch Katholiken zu den Anhängern der Partei Mintoffs gehören. Im übrigen scheut die Regierungsseite, sosehr sie sich sonst auch marxistischem Gedankengut verpflichtet weiß, auch nicht, das eigene christliche Bekenntnis in die Waagschale zu werfen, so beispielsweise Erziehungsminister Bonnici, wenn er im Eifer des Gefechts darauf hinweist, er sei selbst immerhin ebenso katholisch wie der Erzbischof.

Enteignungsgesetz verfassungswidrig

Frühere Schritte auf dem Weg dahin, die Kirche aus dem öffentlichen Leben der Mittelmeerinsel hinauszudrängen, waren die Übernahme von zwei kirchlichen Lehrerbildungsseminaren durch den Staat, die Schließung katholischer Krankenhäuser, die Ausgliederung der Katholisch-Theologischen Fakultät aus der staatlichen Universität von Msida (vgl. HK, September 1978, S. 440–443). Der *Kirchbau* wurde in den vergangenen Jahren hier und da erschwert, Bischöfen wurde der Zugang zu Gefängnissen und öffentlichen Schulen verwehrt, der Dienst von Seelsorgern an Flughäfen oder in Gefängnissen beendet, das staatliche Fernsehen stellte die Ausstrahlung religiöser Sendungen ein. Und last but not least: Im Sommer 1983 verabschiedete das Parlament ein Gesetz, durch das ein ansehnlicher Teil *kirchlichen Eigentums* konfisziert werden sollte (vgl. HK, August 1983, 387). Von verschiedenen Stellen, u. a. von Erzbischof *Joseph Mercieca* von La Valetta, war damals das Verfassungsgericht des Landes in der Frage angerufen worden. Ein Jahr danach, zu einer Zeit, als die Auseinandersetzungen um die privaten Schulen im vollen Gang waren, erklärte dies Gericht das Enteignungsgesetz für verfassungswidrig und verhalf somit der Kirche zu einer beträchtlichen Stärkung ihrer Position im Gesamtstreit.

Die starke Stellung der Kirche im Schulbereich mußte den Sozialisten naturgemäß ein besonderer Dorn im Auge sein. Bereits ein Jahr nach Regierungsantritt begrenzte die Regierung Mintoff 1972 die Höhe der von den Privatschulen erhobenen Schulgelder; staatliche Zuschüsse, erst kurze Zeit vorher noch von der Vorgängerregierung eingeführt, wurden reduziert. 1978, zwei Jahre nach der Bestätigung der sozialistischen Parlamentsmehrheit, war der nächste Schritt das Einfrieren der Schulgelder. Die kirchlichen Schulen sahen sich folglich gezwungen, die Eltern aufzufordern, durch vermehrtes Spenden die Einbußen der Schulen wieder auszugleichen. 1980 stellte der Staat seine Zuschüsse gänzlich ein. Ein Jahr nach der umstrittenen Wahl von 1981 gewährte die Regierung für die Absolventen staatlicher höherer Schulen einen Bonus, der sie beim Übergang auf die Universität begünstigt bzw. die Absolventen privater Schulen benachteiligt. Dieses System besteht weiterhin, auch wenn die Höhe dieses Punkte-Bonus inzwischen um die Hälfte herabgesetzt wurde. Noch im selben Jahr untersagte man es den Privatschulen, selbst freiwillige Spenden anzunehmen.

Schulgeldfreiheit sagen und Abschaffung privater Schulen meinen

1983 erklärte der Erziehungsminister, die katholischen privaten höheren Schulen sollten gänzlich frei sein von Schulgebühren. Der Beitrag der Schüler bzw. deren Eltern bewegte sich damals bereits zwischen 40 und 160 US-Dollar pro Jahr, manche Schüler zahlten gar nichts oder einen reduzierten Beitrag, sofern die Eltern den Betrag in voller Höhe nicht aufzubringen vermochten. Was bisher bereits gängige Praxis war, führte die Kirche Anfang dieses Jahres formell ein, daß derjenige Oberschüler keinen Beitrag zu entrichten habe, dessen Eltern zu dessen Zahlung nicht in der Lage sind. Als Begründung für ihre Vorgehen weist die Regierung darauf hin, daß es gegen den Gleichheitsgrundsatz verstoße, wenn in einem Teil des Schulsystems Schulgebühren erhoben würden. Die Kirche weist demgegenüber immer wieder darauf hin, daß es mit ihren finanziellen Verhältnissen unvereinbar sei, auf Schulgelder gänzlich zu verzichten.

Beispielsweise habe man allein im Jahre 1982 ein Haushaltsdefizit von 218 000 US-Dollar im Schulbereich zu verzeichnen. Dies Defizit hätte noch sehr viel höher ausfallen müssen, würden die zahlreichen Ordensleute im Schulwesen in gleicher Weise bezahlt wie die übrigen Angestellten. Man subventioniere heute bereits jedes Kind, das eine katholische Privatschule besuche mit 88 US-Dollar jährlich. Um ganz auf die Schulgelder verzichten zu können, bräuchte man jährlich einen Beitrag von rund 3,7 Millionen US-Dollar. Im übrigen verstärkte das Enteignungsgesetz von 1983 die kirchlichen Bedenken in dieser Sache mehr, als daß es sie milderte.

Zu einer erheblichen *Zuspitzung* der Konfrontation kam es in diesem Jahr. Die Eile, mit der die Regierung in dieser Angelegenheit vorgeht, wird allgemein als Hinweis dafür gelesen, daß Mintoff es als seine Aufgabe ansieht, die Sache durchzufechten, bevor er seinem Nachfolger sein Amt übergibt. Im April verabschiedete das Parlament *Ergänzungen zum Erziehungsgesetz,* nach denen alle Schulen, einschließlich der privaten, jährlich um eine Lizenz durch den Staat nachsuchen müssen, für deren Erteilung der Erziehungsminister Bedingungen festlegen kann. Schulen, die diese Bedingungen nicht erfüllen, erhalten folglich die Lizenz nicht und können geschlossen werden. Auf die Offenlegung der für die Erteilung der Lizenz vorausgesetzten Bedingungen mußte man ganze fünf Monate warten. Im Juli werden sie bekanntgegeben in einem Schreiben an acht der insgesamt 19 kirchlichen Oberschulen. Vorrangiges Kriterium ist, daß keinerlei Zahlungen an die Schulen geleistet werden dürfen. Bis zum 31. desselben Monats sollten die Schulen darüber Auskunft geben, ob sie die Bedingungen erfüllen oder nicht.
Erzbischof Joseph Mercieca gab daraufhin zu verstehen, daß es der Kirche unmöglich sei, ihre Schulen ohne den Einzug von Schulgeldern weiterzuführen. Dementsprechend gab die Regierung Anfang August bekannt, daß die acht Schulen für das neue Schuljahr über keine Lizenz verfügten und damit zu schließen seien. Für die betroffenen Schüler werde die Regierung sich um andere schulische Einrichtungen bemühen. Mercieca hat inzwischen in der Frage der finanziellen Zuwendungen an Privatschulen das Verfassungsgericht angerufen.
Die Ereignisse gegen Ende der Sommerferien und zu Beginn des Schuljahres überstürzten sich dann: In Demonstrationen versicherten große Teile der Bevölkerung der Kirche ihre Unterstützung in der Schulfrage. Erzbischof Mercieca hatte dazu aufgefordert, den Schulbetrieb wie gewohnt wieder aufzunehmen. Nachdem in der Woche vor dem geplanten Schulbeginn durch Zufall ein Sprengsatz vor dem Erzbischöflichen Palais in La Valletta noch vor dessen Detonation entdeckt worden war und es zu Anschlägen randalierender Gruppen u. a. auf den Amtssitz des Erzbischofs gekommen war, verkündete Mercieca den *vorläufigen Boykott des Schulbetriebs aller privaten Schulen.* Noch vor der Bekanntgabe des Boykottaufrufs hatte Mercieca sich mit Mintoff getroffen – aber offenbar ohne Erfolg.

Waffenstillstand bis Schuljahrsende

Ministerpräsident Mintoff setzt indessen wieder einmal auf den Vatikan bei der Beilegung dieses Konfliktes. Nachdem er vor Jahren schon einmal Rom aufgefordert hatte, Mercieca aus seinem Amt zu entfernen, aber mit diesem Wunsch nicht durchdrang, versuchte er bereits seit längerem den Eindruck zu erwecken, lediglich der Vatikan sei ihm ein Gesprächspartner. Andererseits hatte Papst Johannes Paul II. der Kirche in Malta und Erzbischof Mercieca mehrfach demonstrativ seine Unterstützung versichert. Auf der Rückreise von London, wo Premierministerin *Margret Thatcher* Mintoff wegen seiner Kirchenpolitik Vorhaltungen gemacht hatte, traf Maltas Premier am 4. Oktober mit Kardinalstaatssekretär *Ago-*

stino Casaroli und Erzbischof *Achille Silvestrini* in Rom zusammen. Als Vermittler in dem Konflikt hatte sich auch der italienische sozialistische Ministerpräsident *Bettino Craxi* angeboten. Die Gespräche im Vatikan sollten Mitte Oktober nach der Rückkehr von Casaroli von einem Besuch beim Nationalen Eucharistischen Kongreß in Argentinien fortgesetzt werden.
Über mögliche Ergebnisse dieser Gespräche wurde bislang nichts bekannt, nicht einmal ob sie überhaupt stattgefunden haben.
Eine Wende in der verfahrenen Lage trat Mitte November ein, als die Kirche die Wiedereröffnung der katholischen Schulen bekanntgab. Erziehungsminister Bonnici erklärte, es sei ein Abkommen mit der Kirche geschlossen worden, in dem diese die von der Regierung für den Schulbetrieb gestellten Bedingungen (vor allem die Kostenfreiheit des Unterrichts) bis zum Ende des laufenden Schuljahres akzeptiert habe. Ermöglicht worden sei die Wiedereröffnung durch Unterredungen zwischen Erzbischof Mercieca, dem Vatikan-Botschafter Maltas, *Paul Farrugia,* und der Regierung. Erzbischof Mercieca hatte sich in einem Brief an die Regierung gewandt mit der Bitte um Aufnahme von Verhandlungen.
Gelöst ist damit jedoch erst wenig. Bis zum nächsten Sommer hat man auf diese Weise Zeit gewonnen. Noch vor der vorläufigen Einigung sah es so aus, als könnte Mintoff in der Schulfrage die Sache sogar überzogen haben. Auch aus den eigenen Reihen waren Bedenken gegenüber der Schulpolitik zu hören. Immerhin steht es nicht so, daß sich Malta dieses innenpolitische Zerwürfnis in Sachen Privatschulen ohne weiteres leisten könnte.

Klaus Nientiedt

Kurzinformationen

Am 11. Dezember 1984 wurde das Apostolische Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia" Johannes Pauls II. veröffentlicht. Es handelt sich dabei um das *Abschlußdokument der sechsten Vollversammlung der Bischofssynode,* die sich im Herbst 1983 einen Monat lang mit dem Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" beschäftigt hatte (vgl. HK, Dezember 1983, 568–573). Der Papst betont denn auch, der Inhalt des (auf den 1. Adventsonntag datierten) Schreibens stamme von der Synode. Gleichzeitig trägt der Text aber auch unverkennbar seine *persönliche spirituell-theologische Handschrift.* Das Schreiben behandelt längst nicht alle theologischen und pastoralen Einzelfragen, die auf der Synode erörtert worden waren, sondern beschränkt sich auf einige Grundlinien. Einem ersten kürzeren Teil über Versöhnung und Buße als Auftrag der Kirche folgt ein zweiter Hauptteil über Wesen und Gestalten der Sünde. Bemerkenswert sind hier die differenzierten Aussagen zum Verhältnis von *personaler* und *sozialer Sünde.* Festgehalten wird die Notwendigkeit der Unterscheidung von läßlichen und Todsünden wie auch die traditionelle Umschreibung der Todsünde. Den *Verlust des Sündenbewußtseins* bringt Johannes Paul II. in Verbindung mit dem modernen Säkularismus; er nennt auch „Tendenzen im kirchlichen Leben", die den Niedergang des Sündenbewußtseins begünstigen. Als Mittel und Wege zur Förderung von Buße und Versöhnung führt das Schreiben den Dialog, die Katechese und besonders ausführlich das Bußsakrament an. Es fällt auf, daß der Papst nach einem knappen Hinweis auf die sündentilgende Kraft der anderen Sakramente unmittelbar mit dem *Bußsakrament* einsetzt, ohne es in die Vielfalt der von der Tradition der Kirche wie von der gegenwärtigen Erfahrungen möglichen und sinnvollen Bußformen einzubetten. Besonderes Gewicht wird der Rolle des Priesters als Beichtvater zugemessen. Johannes Paul II. führt die drei im Ordo Paenitentiae von 1970 enthaltenen Formen der Spendung des Bußsakraments auf; der (nichtsakramentale) Bußgottesdienst wird nicht eigens erwähnt. In der auf der Synode vieldiskutierten Frage der sakramentalen Generalabsolution verweist er auf die Normen des CIC und bekräftigt den Ausnahmecharakter dieser Bußform. – Wir werden auf das Schreiben im Februarheft nochmals ausführlicher zurückkommen.

Mit der letzten Novemberaudienz schloß Johannes Paul II. seine Ansprachenserie über Ehe, Sexualität und Leiblichkeit ab. Es war die längste Serie von Audienzansprachen, die bisher ein Papst zu einem einzelnen Thema gehalten hat. Begonnen hatte Johannes Paul II. damit bereits 1980 im Vorfeld der Bischofssynode über die Familie. Das weitergesteckte Thema war die Begründung einer *„Theologie der Leiblichkeit"* in den Kategorien seiner Anthropologie und Ethik, wie er sie in seinen früheren Werken als Ethikprofessor in Krakau (z. B. Liebe und Verantwortung, München 1979) begründet hatte. Das engere und eigentliche Ziel war aber eine *Bekräftigung der Lehre von „Humanae vitae"* über das Verbot jeder künstlichen Methode der Empfängnisverhütung. Von Anfang an ging es dem Papst um eine ganzheitliche Begründung dieses Verbots aus der Natur des Menschen bzw. seiner Geschlechtlichkeit. Wie „Humanae vitae" selbst, verwendet Johannes Paul II. dabei insofern einseitig auch biologistische Argumente, als er die Moralität der Geschlechtlichkeit mehr in den physiologischen Ablauf des Aktes selbst als in die damit verbundene Verantwortung personaler und mitmenschlicher Art legt. In seinen Texten war der Papst bemüht, durch die Exegese bestimmten „Schlüsselworten Jesu" der Lehre von „Humanae vitae" auch ein bibeltheologisches Fundament zu geben. Die Ansprachen, die wie ein Vorlesungszyklus angelegt waren, und mehr die persönliche Reflexion des Papstes als, jedenfalls was die Begründung

betrifft, die Tradition des päpstlichen Lehramts widerspiegelten, sollen nach Ankündigung des Leiters des päpstlichen „Instituts für Studien über Ehe und Familie" an der Lateranuniversität (wo offenbar teilweise auch die Vorlagen für die Ansprachen erarbeitet wurden), *Carlo Caffarra*, im nächsten Jahr in einem 1000seitigen Band in Buchform erscheinen. Vermutlich ersetzt diese Veröffentlichung die gerüchtweise immer wieder in Aussicht gestellte Enzyklika zum gleichen Thema. Zusätzlich zu den Ansprachen soll ein eigener Kommentar veröffentlicht werden.

Anläßlich der Vollversammlung des Einheitssekretariats hat sich Johannes Paul II. zum Stand des ökumenischen Gesprächs geäußert. Die Vollversammlung beschäftigte sich vor allem mit der ökumenischen Dimension des neuen CIC. In seiner Ansprache bei der Audienz für Mitglieder, Mitarbeiter und Konsultoren des Sekretariats am 16. November erwähnte der Papst die mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen *Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas* im Juni getroffene Vereinbarung, nach der Katholiken und Syrisch-Orthodoxe in bestimmten Fällen die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung in der jeweils anderen Kirche empfangen können. Johannes Paul II. wies auf den katholisch-orthodoxen Dialog hin, der sich mit dem Thema Kirche und Sakramente beschäftigt und fügte hinzu, es sei für ihn ermutigend, daß auch viele andere Dialoge inzwischen zu diesem Thema vorgestoßen seien: Das Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums sei jetzt auch Herzstück des ökumenischen Dialogs. Das gelte beispielsweise für die neue Phase des katholisch-anglikanischen Dialogs, die gut begonnen habe. Als „Ermutigung und Freude" bezeichnete der Papst seinen Besuch beim Weltkirchenrat anläßlich seines Aufenthalts in der Schweiz (vgl. HK, Juli 1984, 300–301). Die Dialoge und sonstigen Kontakte der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen hätten das Ziel, in Wahrheit und Liebe zu grundlegenden Veränderungen in den Beziehungen zu den Mitchristen zu führen. Dabei dürfe man sich nicht auf den bloßen Austausch von Höflichkeiten beschränken, der die noch zu bewältigenden ernsthaften Schwierigkeiten übersehe. Ziel müsse eine Zusammenarbeit sein, „die uns ermöglicht, mit einem Herzen und einer Stimme das Wort Gottes zu verkünden, eine Zusammenarbeit, von der wir hoffen, daß sie uns schließlich zu der vollen Gemeinschaft im Glauben führen wird, die von Gott gewollt ist und nach der wir uns sehnen".

Die diesjährige Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) fand vom 23./24. November in Bonn-Bad Godesberg statt. Außer einer teils heftigen Debatte zu der mit einem Papier der Bischofskonferenz in Konkurrenz geratenen Erklärung zur Ausländerfrage (vgl. ds. Heft, S. 5) und zum § 218 beherrschten vor allem zwei Punkte die Tagesordnung: Die Neuwahl des Präsidiums und des Geschäftsführenden Ausschusses sowie Rückblick auf den Katholikentag in München 1984 und ein Vorblick auf den von Aachen 1986. Der Präsident des ZdK, der bayerische Kultusminister *Hans Maier*, wurde fast einmütig wiedergewählt. Zwei Wechsel gab es bei den Stellvertretern. Während *Walter Bayerlein* (Diözesanrat München) und *Bernhard Servatius* (Katholischer Akademikerverband) wiedergewählt wurden, schieden *Alfons Müller* MdB (KAB) und *Anneliese Lissner* (Deutscher Frauenbund) aus. An deren Stelle wurden zwei Frauen gewählt: *Rita Waschbüsch MdL* (Diözesanrat Trier) und *Ursula Hansen* (Stellvertretende Vorsitzende des Katholischen deutschen Frauenbundes). Bei der Wahl in den geschäftsführenden Ausschuß erhielt der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle* mit 107 die meisten Stimmen, gefolgt von *Georg Leber* (93) und *Hanna-Renate Laurien* (92). Neu gewählt wurden auch die ZdK-Mitglieder der „Gemeinsamen Konferenz". Dabei wurde der Präsident des Deutschen Caritasverbandes nicht mehr in dieses Gremium entsandt. Insgesamt fiel auf, daß die Verbändevertreter bei den Neuwahlen schwach zum Zuge kamen. Das Gesamturteil über den Münchner Katholikentag war uneingeschränkt positiv. Die u. a. auch in dieser Zeitschrift geäußerte Kritik (vgl. HK, August 1984, 345 ff.) einseitiger Konzentration katholischer Aktivitäten auf die Katholikentage, auf die Hans Maier in seinem Bericht zur Lage auffallend ausführlich einging, fand insofern einen unmittelbaren Niederschlag, als Aachen nach einem ersten Programmentwurf kleiner und zugleich anders, als eine Kombination von Arbeitskongreß, pluriformer Wallfahrtsveranstaltung und Diskussionen über weltkirchliche Fragen mit stärker gruppenbezogener Teilnahme, organisiert werden soll. – In Zielsetzung und Programm der für den 21. bis 23. Februar 1985 geplanten Ökumenischen Arbeitstagung über Ausländer und Deutsche führte im Rahmen der Ausländerdebatte Vizepräsident *Walter Bayerlein* ein.

„Leben und Tod auf Verlangen" ist der Titel eines Dokumentes, das die Familien-Kommission der französischen Bischofskonferenz veröffentlichte. Die unter dem Vorsitz des Erzbischof-Koadjutors von Rennes und Präsidenten der Kommission, *Jacques Jullien*, entstandene Erklärung (vollständiger Text in: La Croix, 22. 11. 84) ist deutlich von der aktuellen Diskussion in Frankreich über Fragen wie künstliche Befruchtungsmethoden bzw. Euthanasie geprägt, die nicht zuletzt von z. T. spektakulären Einzelfällen ausgelöst worden war. Der Untertitel der Erklärung („Reflexionselemente") deutet an, daß es sich dabei eher um einen *vorläufigen Diskussionsbeitrag* als eine abschließende Erklärung handelt. Angesichts des medizinisch-technischen Fortschrittes, der ebenso fasziniere wie beunruhige, gelte es zwei Hindernisse zu überwinden, die „Logik des Gefühls" und die „Logik der Technik". Die vermeintliche Allmacht der Technik lasse mögliche Frustrationen unerträglich erscheinen, so z. B. im Fall einer Frau, die um jeden Preis ein Kind haben möchte. Weniger denn je werde ein „Regulationsprinzip für die Bedürf-

nisse" akzeptiert. Ebenso würden Krankheit und Tod um so unerträglicher empfunden, wie sie von der Technik zurückgedrängt würden. Weitsicht und Mut seien erforderlich, um der technokratischen Versuchung zu begegnen. Bedenken werden u. a. angemeldet gegenüber der Möglichkeit, mit Hilfe tiefgefrorener Samenzellen eine künstliche Befruchtung auch noch nach dem Tode des Ehemannes vorzunehmen, gegenüber sogenannten „Leihmüttern", gegenüber Frauen, die zwar ein Kind haben möchten, jedoch ohne in einer Partnerschaft zu leben, sowie gegenüber der Einrichtung von Samenbanken (vgl. ds. Heft, S. 34). Außerdem sprechen sich die Bischöfe gegen eine aktive Euthanasie aus.

Zu einem für sowjetische Verhältnisse ungewöhnlichen Ereignis wurde eine Bischofsweihe im litauischen Kaunas. Anfang Dezember wurde der im November zum Weihbischof von Vilkaviskis ernannte Dechant *Juozas Preiksas* (58) geweiht. An der Bischofsweihe nahm neben dem amtierenden litauischen Episkopat ein Großteil des litauischen Klerus teil. Eine nur für die Auslandspresse bestimmte Tass-Meldung sprach von der Anwesenheit einer „großen Menge von Gläubigen". Westliche Fernsehkorrespondenten durften den vom Apostolischen Administrator der Diözese Kaunas und Vilkaviskis, *Liudas Povilonis* vorgenommenen Weiheakt filmen. Fernsehzuschauer im Westen konnten sich auf diese Weise von der großen Teilnahme der Bevölkerung unmittelbar ein Bild machen. Nach allem, was in den letzten Monaten im Verhältnis Sowjetunion–Vaktikan vorausgegangen war – heftige Kritik am Papst und die Weigerung der sowjetischen Behörden, Johannes Paul II. aus Anlaß der Kasimir-Feiern in Wilna (vgl. HK, Oktober 1984, 444) nach Litauen reisen zu lassen und nicht einmal Kardinalstaatssekretär Casaroli bei dieser Gelegenheit als Legaten des Papstes zu akzeptieren –, hatte schon überrascht, daß es überhaupt möglich war, mit Zustimmung der Sowjets einen neuen Bischof zu ernennen. Der Vatikan konnte aber nicht nur die Ernennung Preiksas verwirklichen, sondern ernannte gleichzeitig Povilonis zum Titularerzbischof. Noch mehr überrascht hat freilich die Publizität, die die sowjetischen Behörden dem Ereignis der Weihe nach außen gegeben hatten. Was die Sowjets damit bezweckten, ist unklar. An eine Kompensation für die verweigerte Papstreise war vermutlich nicht gedacht, denn die sowjetischen Angriffe auf den Papst setzten sich in den darauf folgenden Wochen unvermindert fort. Um eine freundliche Geste gegenüber den katholischen Litauern zur innenpolitischen Beruhigung dürfte es sich jedenfalls allein auch nicht gehandelt haben, sonst hätte man das Ereignis nicht so sehr nach außen bei gleichzeitiger Abschirmung nach innen publik gemacht.

Die US-amerikanischen Bischöfe hielten vom 12.–15. November 1984 in Washington ihre Vollversammlung ab. Das größte öffentliche Interesse galt naturgemäß vor allem dem ersten Entwurf des Hirtenbriefs zu Wirtschaftsfragen (vgl. ds. Heft, S. 8). Im Rahmen der Vollversammlung wurde den Bischöfen zwar Gelegenheit zu einer ersten Diskussion über den Hirtenbrief gegeben, Gegenstand eingehender Beratungen war er jedoch nicht. Auf der Tagesordnung standen u. a. Fragen im Zusammenhang mit der weltweit fälligen Anpassung an das neue Kirchenrecht, und zwar Richtlinien für die Versorgung von Priestern im Ruhestand, die Priesterkleidung, für Taufen adoptierter Kinder, das Katechumenat, das Brautleuteexamen, für Teilnahme an und Gestaltung von religiösen Rundfunkprogrammen sowie die Festlegung des Firmalters. Eine Reihe dieser Fragen wurde zur Entscheidung an die Bistümer weitergegeben. Angenommen wurden neue Vorschriften für den ständigen Diakonat sowie für die Priesterweiterbildung. Wegen einer großen Zahl von Änderungswünschen wurde eine Entscheidung in der Frage eines neuen englisch-sprachigen eucharistischen *Hochgebetes* vertagt. Zurückgewiesen wurde von den Bischöfen der Entwurf einer neuen *Übersetzung des Psalters,* mit der der Versuch unternommen werden sollte, an Textstellen, bei denen Männer wie Frauen gemeint sind, maskuline Bezeichnungen gegen geschlechtsneutrale Benennungen auszutauschen. Die Liturgiekommission der Bischöfe hatte diese neue Version zur Annahme empfohlen mit dem Hinweis, daß es sich durchwegs um bescheidene Veränderungen handele, die jedoch eine wichtige Antwort auf ein pastorales Problem darstellten, nämlich auf die Tatsache, daß die liturgische Sprache von vielen als sexistisch angesehen werde. Die Bischöfe beschlossen eine *Erklärung zu Fragen der Mission* , deren Veröffentlichung für 1986 vorgesehen ist.

Am 18. November 1984 wurde in allen Kirchen der Erzdiözese Santiago de Chile ein Hirtenbrief von Erzbischof Juan Francisco Fresno Larrain verlesen. In dem Hirtenbrief, der in den staatlichen Medien nicht verbreitet werden durfte, nahm der Erzbischof zur gespannten innenpolitischen Situation Chiles nach der Ausrufung des Belagerungszustandes am 6. November Stellung. Erzbischof Fresno stellte fest, er fühle sich nicht zuständig, ein politisches Urteil über die mit dem Belagerungszustand verbundenen Maßnahmen abzugeben. Als Seelsorger beobachte er jedoch die Bestürzung, die Angst und die Bedrückung, die durch sie hervorgerufen würden. An die Adresse der Regierung wandte sich Fresno mit der Feststellung, es sei eine „sehr ernste Angelegenheit", die pastorale Autorität der Bischöfe vor dem Land in Zweifel zu ziehen und den Eindruck zu erwecken, sie hätten eine direkte Verantwortung für die entstandene politische Krise. Er gab seiner Besorgnis über das „Klima der Gewalt" in Chile Ausdruck: „Mit aller Entschiedenheit lehne ich alle terroristischen Akte ab, denn dadurch wird nur Tod und Zerstörung erzeugt." Die normale Ausübung der Macht gebe genügend Mittel an die Hand, um gegen terroristische Übergriffe vorgehen zu können. Es sei zu befürchten, daß der Belagerungszustand einen gewaltigen

Rückschritt für die Verständigung unter den Chilenen und für die Befriedung des Landes bedeute. Der Erzbischof appellierte an die Gläubigen, sich „bis zur Grenze des Möglichen und mit entschiedenem Willen" für eine Wiederannäherung der Chilenen untereinander einzusetzen; jede Form von Gewalt und Unterdrückung müsse aus dem Zusammenleben verschwinden. „Schließlich", so heißt es im letzten Absatz des Hirtenbriefs, „möchte ich mit Respekt und Festigkeit unsere Regierenden bitten, wirksame Schritte zu tun, um das Zustandekommen einer Einigung über Gegenwart und Zukunft unseres Landes zu ermöglichen."

In einem Hirtenbrief an die Gläubigen seiner Diözese berichtete der Erzbischof von Hué, Philippe Nguyen-Kim-Dien, von Verhören durch staatliche Stellen, denen er sich unterziehen mußte. In dem Schreiben, das das Datum vom 17. Oktober 1984 trägt (vgl. La Croix, 8. 12. 84), schreibt er, daß die Verhöre („Arbeitssitzungen") durch Sicherheitsbehörden in der Zeit seit dem 5. April letzten Jahres in zwei Serien von insgesamt rund 120 Tagen stattgefunden hätten. Zentrales Gesprächsthema sei das „Unions-Komitee patriotischer Katholiken Vietnams" gewesen. Seit einem Jahr besteht diese Gruppe, die dem kommunistischen Regime des Landes nahe steht (vgl. HK, Juni 1984, 254ff.). Seine ablehnende Haltung diesem Komitee gegenüber habe er, so Nguyen-Kim-Dien, mit Hinweisen auf das Kirchenrecht und die Erklärung der Kleruskongregation von 1982 (vgl. HK, April 1982, 184f.) begründet. Sein Gesprächspartner habe in dem Zusammenhang betont, weder diese Erklärung des Vatikans noch das Kirchenrecht hätten die Zensur des Landes durchlaufen. Im übrigen stünden sie der politischen Linie des Staates entgegen. Daher stelle es eine Verletzung staatlicher Gesetze dar, sie anwenden zu wollen. Dem setzte der Erzbischof entgegen, wenn die Gesetze dieser Welt den Gesetzen Gottes und der Kirche widersprächen, dann müsse er dem Wort Gottes eher folgen als dem der Menschen. Zur Zeit wird Nguyen-Kim-Dien weiterhin der Zutritt zu seiner Diözese von den staatlichen Stellen verweigert. In einem Interview mit der französischen Presseagentur AFP zeigte sich der Erzbischof von Ho Chi Minh-Ville, dem früheren Saigon, *Nguyen Van Binh*, besorgt wegen einer möglichen Trennung zwischen der Kirche Vietnams und dem Vatikan.

Bücher

EILERT HERMS. **Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen.** Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 208 S. 30,– DM.

Das Buch des in München lehrenden evangelischen Systematikers hat gleich zwei Untertitel: „Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie" und: „Antwort auf den Rahner-Plan". Zusammengenommen zeigen sie, worum es Herms geht. Er setzt sich nicht nur mit einem beträchtlichen Aufwand an Akribie und Scharfsinn mit den von *Karl Rahner* und *Heinrich Fries* 1983 vorgelegten Thesen zur Einigung der Kirchen als realer Möglichkeit auseinander, sondern nimmt diese Auseinandersetzung zum Anlaß, die in den Konzilsdokumenten enthaltene katholische Konzeption des Ökumenismus samt ihrem ekklesiologischen Hintergrund unter die Lupe zu nehmen. Dem so erhobenen katholischen Kirchen- und Offenbarungsverständnis stellt er die „reformatorische Alternative" gegenüber. Seine wie ein cantus firmus das ganze Buch durchziehende Grundthese: Der „römischen Ekklesiologie" mit ihrer Lehre vom kirchlichen Amt und vom unfehlbaren Lehramt und der reformatorischen Ekklesiologie mit ihrer Lehre vom Dienst am Wort lägen „zwei unterschiedliche Lehren über das Geschehen der göttlichen Offenbarung" zugrunde, die sich in einem bestimmten Punkt „kontradiktorisch" widersprächen. Während nach katholischem Verständnis die Offenbarung vom Lehramt repräsentiert, verwaltet und mitgeteilt werde, könne die Kirche nach reformatorischem Verständnis die Wahrheit der Offenbarung nur bezeugen und dazu verhelfen, daß sie sich mit ihrer eigenen Evidenz durchsetzt. Dementsprechend scharf fällt Herms' Kritik an den Rahner-Fries-Thesen aus. Seiner Meinung nach verlangen sie von den reformatorischen Kirchen die Preisgabe ihres spezifischen Kirchen- und Offenbarungsverständnisses und sind deshalb strikt abzulehnen. Herms' Buch ist ein pointierter Beitrag zur ökumenischen Grundlagen- und Methodendiskussion. Allerdings wären sowohl an seine Kennzeichnung der katholischen wie der reformatorischen Ekklesiologie etliche gewichtige Fragen zu stellen. Die wichtigste: Gibt es wirklich den „kontradiktorischen" Gegensatz zwischen beiden, den er so stark herausstellt? *U. R.*

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE. **Bible et Christologie.** Les Editions du Cerf, Paris 1984. 296 S. 128,– FF.

Die Päpstliche Bibelkommission, der aus der Bundesrepublik die beiden Exegeten *Alfons Deissler* und *Joachim Gnilka* angehören, hat sich zwischen 1980 und 1983 mit christologischen Fragen beschäftigt. Ergebnis dieser Arbeit ist ein umfangreiches Dokument „De Sacra Scriptura et Christologia", das jetzt bei Cerf in der lateinischen Originalfassung und einer französischen Übersetzung vorliegt. Der Band enthält neben dem Dokument noch eine Reihe von kommentierenden exegetischen Beiträgen, die

von Mitgliedern der Bibelkommission stammen. Das Dokument selber zerfällt in zwei fast gleich lange Teile: In einem ersten Teil läßt die Bibelkommission die verschiedenen methodischen Ansätze zu einer Christologie Revue passieren, die in der neueren Theologie anzutreffen sind. Dabei werden die Ansätze etwa einer heilsgeschichtlich, anthropologisch, existential oder auch befreiungstheologisch orientierten Christologie zunächst knapp und ohne Wertung dargestellt. Darauf folgt ein Kapitel, das auf Möglichkeiten und Grenzen jedes Ansatzes eingeht und dabei Lob wie Tadel durchaus sachgerecht und ohne erkennbare Voreingenommenheiten verteilt. Im zweiten Teil des Dokuments werden dann Grundlinien einer biblischen Christologie entwickelt. Charakteristisch für den dabei von der Bibelkommission gewählten Ansatz ist die Verklammerung der beiden Testamente: Jesus Christus wird als Erfüllung der vom Alten Testament ausgehenden Linien gedeutet. Im neutestamentlichen Teil hebt das Dokument vor allem auf die Einheit der neutestamentlichen Christusverkündigung unbeschadet der verschiedenen „Christologien" im Neuen Testament ab: Die verschiedenen Zeugnisse müßten in ihrer Ganzheit aufgenommen werden; nur zusammengenommen bildeten sie das eine von Christus verkündete und auf ihn bezogene Evangelium. Der Bibelkommission geht es darum, angesichts der schwer zu überschauenden exegetischen Diskussion einige christologische Grundlinien herauszuarbeiten. Ihr ohnehin im ersten Teil systematisch-theologisch angelegtes Dokument ergänzt die christologischen Studien, die von der Internationalen Theologenkommission in den letzten Jahren vorgelegt wurden (vgl. HK, März 1981, 137 ff. und HK, März 1983, 140). *U. R.*

HARTMUT VON HENTIG, **Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit.** Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die Neuen Medien. Hanser Verlag, München – Wien 1984. 105 S. 16,80 DM.

Das Bändchen gehört zu den in den letzten Jahren besonders zahlreich gewordenen literarischen Produkten, die Verleger und Drucker mit vereinten Kräften und einiger Mühe gerade noch auf 100 Seiten bringen. Daß es sich ursprünglich um Beiträge für die „Zeit" handelt, läßt sich nur daraus schließen, daß sie der eben 75 Jahre alt gewordenen Gräfin Dönhoff gewidmet sind. Aber von Hentig ist nicht nur ein begnadeter Pädagoge mit leidlich gezähmtem politischem Ehrgeiz, sondern ein Wissenschaftler mit Sinn für das Konkrete und zudem einer, der komplizierte Sachverhalte gesellschaftlicher Veränderung auch dem Nichtfachmann mühelos anschaulich machen kann. Daß er nicht nur gegen die „uferlose Mediatisierung unserer Wahrnehmungen" durch mediale Kommunikation angeht, sondern sich entschieden gegen einen ebenso gedanken- wie pädagogisch instinktlosen Einsatz von Computern in den Schulen ausspricht, der dem Schüler nicht nur Lernen von vermeintlich Überflüssigem ersparen soll, sondern ihn in seiner Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit einschränkt, werden ihm selbst noch die Kinder und Enkelkinder derer danken, die heute die Schule als neuen Markt dafür entdeckt haben. Der alle seine Bedürfnisse in seinem Wohnkäfig vor dem Bildschirm „ordernde" kommunikations- und erfahrungslose Mensch des dritten Jahrtausends ist zwar keine Fata Morgana, aber vermutlich können wir trotz Mediatisierung schöpferischer mit diesen Instrumenten (und mit uns selbst) umgehen, als von Hentig vermutet, wenn Erziehung nicht so läuft, daß wir schon Grundschülern Auseinandersetzung mit Primärwirklichkeit und Grundfertigkeiten ersparen. Recht hat er mit der nüchternen Einschätzung, daß anders als bei sozialen Reformen die Pädagogik in diesem Fall sowohl die Gesellschaft wie die Schüler *gegen* sich haben wird. Aber ist das so schlimm? Pädagogik mußte immer schon gegenhalten, wenn Vernunft obsiegen sollte. Vielleicht hat sie das nur zu lange vergessen. *D. S.*

DIETMAR MIETH. **Ehe als Entwurf.** Zur Lebensform der Liebe. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 128 S. 18,80 DM.

Acht Zugänge zum Thema beschreitet der Autor in dieser Aufsatzsammlung: Er fragt nach den menschlichen Grundwerten, die die Einstellung zur Geschlechtlichkeit bestimmen (Kapitel I). Nach einer Skizzierung des gewandelten Eheverständnisses in der Gesellschaft (II) stellt er alternative Modelle von Ehe vor (III). An Hand von Beispielen aus Gegenwartsliteratur (IV) und modernem Film (V) stellt er den Wandel des Eheverständnisses bzw. der Paarbeziehung ausführlich dar. Abschließend nähert er sich dem Thema über das Verhältnis von Mann und Frau (VII) bzw. das Konzept der Ehe als „Entwurf" (VIII). Die Aufsätze durchzieht das Bemühen, die Frage nach der Ehe jenseits der Alternative eines repressiven Verständnisses von Ehe, das die Gleichrangigkeit von Mann und Frau übersieht, einerseits und eines *emanzipatorischen* Verständnisses, das die gegenseitige Abhängigkeit übersieht, andererseits darzustellen. Ein zentrales Thema (VI), ist der Versuch, den Verlust an Plausibilität und Funktion von Ehe nicht nur als einen Nachteil, sondern als Chance zu begreifen. Gerade weil Ehe und Familie heute kaum mehr zum Kern, des gesellschaftlichen Systems gehören, könnten Ehe und Familie als „Alternative zur Gesellschaft" begriffen werden als ein „Moment jener ‚Kontrastgesellschaften'", von denen ein korrigierender Einfluß auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgehen könnte. – Ehe weniger als Stand denn als Zeichen des Widerstehens – das würde auch manches einseitige Insistieren auf dem Zeichencharakter des Priestertums wettmachen, beide Berufungen wären auf ihre Weise Zeichen göttlichen Heilswillens. Angesichts der vorhandenen Gefährdung von Ehe und Familie stellt sich allerdings auch die Frage, ob es hier nicht zu einer latenten Überforderung von Ehe und Familie kommen könnte. Hätten sie nicht eher eine Entlastung und eine heilsame, weil realistische Einschätzung ihrer Möglichkeiten verdient? *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BOUREL, DOMINIQUE. **L'Aufklärung de la théologie.** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 72 Heft 3 (September 1984) S. 333–358.

Der Beitrag von Bourel soll wie auch die übrigen Artikel dieser Nummer der Recherches vor allem dazu dienen, den französischen Leser mit der im Unterschied zu Frankreich stark theologisch geprägten deutschen Aufklärung bekannt zu machen. Gerade diese Optik macht ihn lesenswert: Bourel verzichtet darauf, die Aufklärung an den großen Leitfiguren Leibniz, Lessing und Kant darzustellen, sondern skizziert in vielen Einzelstrichen ein intellektuelles Gesamtpanorama der deutschen (protestantischen) Aufklärungstheologien: Die Beziehungen zur Orthodoxie und zum Pietismus, den massiven antikatholischen Affekt, die Bedeutung der Kirchenväter und der Bibel, die Rolle der Theologischen Fakultäten usw. In den Mittelpunkt stellt er den seinerzeit einflußreichen Berliner Theologen Johann Joachim Spalding, dessen Werk „Die Bestimmung des Menschen" bis 1794 13 Auflagen erlebte. Bourel weist darauf hin, daß im Unterschied zum 18. Jahrhundert in Frankreich der Atheismus im aufklärerischen Deutschland höchstens eine Randerscheinung war; gleichzeitig war für die Aufklärungstheologie aber eine beträchtliche Reduktion der dogmatischen Überlieferung charakteristisch. Die Unterscheidung zwischen Theologie und Religion einerseits und zwischen öffentlicher und privater Religion andererseits habe praktisch einen „doppelten Diskurs" erlaubt.

SPARN, WALTER. **Inquisition oder Prophetie.** Über den Umgang mit Geschichte. In: Evangelische Theologie Jhg. 44 Heft 5 (September/Oktober 1984) S. 440–463.

Durch eine Herausarbeitung des spezifisch theologischen Begriffs von Geschichte möchte Sparn der Theologie aus ihrer aporetischen Situation zwischen Historismus und Dogmatismus heraushelfen und ihr neuen Mut zum Umgang mit Geschichte machen. Dabei kritisiert er, daß sich die neuere Theologie sowohl mit dem Programm der Entmythologisierung wie dem der Geschichte als Theodizee dem für das geschichtsphilosophische Denken charakteristischen „Absolutismus der Gegenwart" ausgeliefert habe. Demgegenüber erinnert er daran, daß für die christliche Tradition nicht der Mensch, sondern Gott Subjekt der Geschichte ist. Der theologische Anspruch auf die Geschichte werde sowohl durch eine Reduktion auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz wie auf eine nur an wenigen Ereignissen haftende Heilsgeschichte unterboten. Sparn kennzeichnet den theologischen Umgang mit der Geschichte als einen „prophetischen"; er sei die einzige Alternative zum „inquisitorischen" Verfahren der Geschichtsphilosophie. Dazu gehöre der Verzicht auf die Absolutsetzung der eigenen Gegenwart, an deren Stelle die Bescheidenheit des Historismus treten müsse. Die Theologie habe zwar beim Umgang mit der Geschichte keine anderen Gegenstände, als sie auch jedem Historiker zugänglich werden können; die theologische Geschichtsschreibung müsse sich dennoch deutlich als solche zu erkennen geben.

Kultur und Gesellschaft

MERKERT, RAINALD. **Der Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt unter dem Einfluß des Fernsehens.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 109 Heft 12 (Dezember 1984) S. 827–838.

Bei der Diskussion um die neuen elektronischen Medien spielt die Frage nach dem Einfluß des Fernsehens gerade auch auf nachwachsende Generationen eine gewichtige Rolle. Über die Auswirkungen eines hohen Fernsehkonsums auf das Verhalten von Kindern weiß man insgesamt nur wenig. Der Autor skizziert zunächst grundlegende Aspekte des Erfahrungaufbaus bei Kindern allgemein. In einem zweiten Schritt geht er auf die Frage ein, wie das Fernsehangebot diesen Prozeß beeinflußt. Von Bedeutung seien vor allem die „familialen Kommunikationsstrukturen": „In einer anregungsreichen Familie wird das Fernsehen zur weiteren Anregung, in einer anregungsschwachen wissen Kinder auch mit dem Fernsehen nichts anzufangen". Zur Frage des angeblich steigenden Anteils von Sekundärerfahrung durch die elektronischen Medien: Die Zunahme von Sekundärerfahrung sei kein eigentlich fernsehspezifisches oder überhaupt medienspezifisches Problem. Dies sei vielmehr inzwischen kennzeichnend für das neuzeitliche Leben insgesamt geworden. Lernen überhaupt solle nicht primär geschehen als „Übernahme, Speicherung, Anhäufung von Sekundärerfahrung", sondern „auch möglichst zuerst als Prozeß eigentätiger Aneignung und zumindest partiell auch als Hervorbringung von Wissen".

RASH, YEHOSHUA. **Israel à l'épreuve de son avenir.** In: Projet Heft 190 (Dezember 1984) S. 1155–1165.

Wenn von Israel und seinen Problemen die Rede ist, denkt man an die tiefe wirtschaftliche Krise, die das Land durchmacht, sowie natürlich an die Auseinandersetzungen mit den palästinensischen Arabern im eigenen Land wie außerhalb der Grenzen. Dabei macht das vom Judentum geprägte Israel selbst eine tiefgreifende Krise durch. In der Tagesaktualität taucht dies immer dann auf, wenn es um die nationalistischen und orthodoxen religiösen Gruppen im Lande und ihren politischen Einfluß geht. Vor dem Hintergrund dieser inneren Spannungen Israels stellt der Autor die Frage nach einer neuen jüdisch-israelischen Identität, die ebenso weit entfernt sein müßte von den Bastionen der Orthodoxie wie von den Wegen ihrer Auflösung. Der Autor zeichnet die Entwicklung des Judentums in seinen großen Richtungen nach bis zu dem Punkt, an dem sich heute zwei Gruppen von Juden gegenüberstehen: solche, die der Meinung sind, daß nur mehr die Politik für sie von Bedeutung sei, und die Religion mit stummer Gleichgültigkeit übergehen, sowie solche, die nichts als Religion kennen. Auf der Tagesordnung Israels stünde nicht weniger als die Suche nach einer neuen Verbindung zwischen der Geschichte, dem speziellen Charakter dieses Landes, seiner Modernität, den Verbindungen zu den Nachbarn und seinen ethischen Werten.

Kirche und Ökumene

LINK, HANS-GEORG. **Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 33 Heft 4 (Oktober 1984) S. 495–510.

Der Autor, selbst Mitarbeiter von „Glaube und Kirchenverfassung" skizziert in diesem Beitrag den Stand des Studienprojekts der Kommission über den apostolischen Glauben heute, das seit Fertigstellung der Lima-Erklärungen stärker in den Vordergrund ihrer Arbeit tritt. Nachdem 1982 ein Gesamtentwurf „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens" verabschiedet wurde, wird jetzt als erster Teilschritt die Frage nach der gegenwärtigen Auslegung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses angegangen. Ein zweiter Schritt in dem Projekt soll dann auf die Anerkennung des Nizänums durch die christlichen Kirchen als gemeinsames altkirchliches Erbe abzielen. Die in Aussicht genommene Anerkennung ziele über die historische Rückbesinnung hinaus letztlich auf eine Aufarbeitung und Neuinterpretation der verschiedenen konfessionellen Traditionen im Licht des gemeinsamen biblischen und altkirchlichen Erbes. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekennen stelle sich die Frage, „wie viele Kirchen mit ihrem eigenen Bekenntnis und ihren besonderen Bekenntnistraditionen verfahren sollen, die vielfach die Grundlage ihres kirchlichen Selbstverständnisses darstellen". Es komme darauf an, das „Sondergut" der Kirchen so in die ökumenische Gemeinschaft einzubringen, daß es der Bereicherung und nicht der Spaltung diene.

Notizen

Der vatikanische Pressesaal hat einen neuen Direktor erhalten. Nachfolger des zum Nuntius in Gabun berufenen *Romeo Panciroli* wurde das spanische Opus-Dei-Mitglied der bisherige Vatikan-Korrespondent der erzkonservativen Madrider Tageszeitung „ABC", *Joaquin Navarro Valls* (48). Navarro Valls, Prototyp des weltgewandten Opus-Dei-Laienmitgliedes, ist von Hause aus Mediziner und betätigte sich längere Zeit als Amateurstierkämpfer. Stellvertreter Navarro Valls wurde der italienische Geistliche *Giulio Nicolini,* dessen Vorgänger, Don *Pierfranco Pastore,* zum Sekretär der vatikanischen Medienkommission und damit zum unmittelbaren Vorgesetzten von Navarro Valls und von Nicolini ernannt wurde.

Für Österreich und die Niederlande wurden neue Nuntien berufen. Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Nuntius *Mario Cagna* in Wien wurde der bisherige Pro-Nuntius in Belgrad, der Italiener *Michele Cechini* (64), Pro-Nuntius in den Niederlanden als Nachfolger des vor kurzem verstorbenen Erzbischofs *Bruno Wüstenberg* wurde der Australier *Edward Cassidy* (60), bisher Pro-Nuntius in Lesotho.

Am 29. November starb im Alter von 74 Jahren in Wien Erzbischof-Koadjutor *Franz Jáchym.* Erzbischof Jáchym, Wiener von Geburt und Habitus, von Haus aus Moraltheologe und als Seelsorger wie als Mann der Verwaltung beliebt, war mehrere Jahre unter Kardinal König auch Generalvikar der Erzdiözese. Jáchym war der letzte Koadjutor sedi datus, also der Diözese, nicht dem Diözesanbischof zugeordneter „Hilfsbischof" ohne Nachfolgerecht. Aufsehen erregte Jáchym, als er im April 1950 die Bischofsweihe empfangen sollte. Er verweigerte nach bereits begonnener Weihe die Zustimmung. Die Gründe dafür sind nie bekannt geworden. Wenige Wochen später wurde die Weihe in Rom nachgeholt.

Zum neuen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau wurde Anfang Dezember Oberkirchenrat *Helmut Spengler* (53) gewählt. Spengler erhielt bei der Wahl durch die hessen-nassauische Synode schon im ersten Wahlgang mit 130 von 208 Stimmen die erforderliche Mehrheit. Sein Gegenkandidat, Akademiedirektor *Martin Stöhr* (Arnoldshain), erhielt 76 Stimmen. Der neue Kirchenpräsident wird sein Amt im März 1985 als Nachfolger von *Helmut Hild* antreten, der die hessen-nassauische Kirche seit 1969 leitet. Spengler war schon seit 1972 Stellvertreter des Kirchenpräsidenten.

Auf ihrer jüngsten Tagung Ende Oktober hat sich die offizielle internationale *methodistisch-katholische Dialogkommission* mit der Frage beschäftigt, welche Bedeutung ein universales Amt der Einheit für eine wiedervereinigte Kirche haben könnte. Nach der Tagung wurde mitgeteilt, daß man eine weitgehende Übereinstimmung in bezug auf die Rolle des Petrus im Neuen Testament erreicht habe. In der Weiterführung des Primatsthemas wird sich die Kommission bei ihrer Tagung 1985 mit der päpstlichen Unfehlbarkeit befassen.

Vor der Synode seiner Landeskirche hat sich der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel* besorgt darüber geäußert, daß sich unter friedensengagierten jungen Leuten in der DDR Resignation breitmache. In den DDR-Kirchen sei es um die *christliche Friedensaktivität* ruhiger geworden. Als Gründe für diese Entwicklung nannte Hempel unter anderem die mangelnde Unterstützung der Friedensgruppen durch kirchenleitende Gremien und die „kritische Zurückhaltung" staatlicher Stellen gegenüber der eigenständigen kirchlichen Friedensarbeit. Christliche Friedensverantwortung sei keine Mode und müsse deshalb weitergehen.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung der Friedenserklärung der französischen Bischöfe (vgl. HK Dezember 1983, 542f.) meldeten die Dominikaner des Landes *Bedenken gegen die französische Abschreckungsdoktrin* an. In einer im Anschluß an ein internes Kolloquium des Ordens in L'Arbresle bei Lyon veröffentlichten Erklärung (Text in: La Croix 23. 11. 84) heißt es dazu, die französische nukleare Abschreckungsdoktrin Frankreichs stelle für die Unterzeichner eine erhebliche Gewissensfrage dar, bis hin zur formellen Ablehnung durch einige von ihnen. Und zwar nicht so sehr in bezug auf ihre Absichten (rechtmäßige Verteidigung, rein defensive Strategie), sondern in bezug auf die Mittel (Androhung von Vernichtung von einigen zehn Millionen Menschen). Es scheine ihnen moralisch unannehmbar, sich gegen eine Aggression zu verteidigen, indem man Waffen anhäufe, deren Anwendung in keinem Fall zu rechtfertigen wäre.

Der scheidende Generalsekretär des ÖRK, *Philip Potter,* besuchte in der zweiten Oktoberhälfte *protestantische Gemeinden in der Volksrepublik China.* Seit 1979 bestehen wieder Kontakte zwischen dem Weltkirchenrat und den chinesischen Christen. Potter zeigte sich nach seinem Besuch beeindruckt von der Vitalität der chinesischen Kirche und ihrem bemerkenswerten Wachstum unter schwierigen Bedingungen. Das kirchliche Leben in China erinnere ihn an die frühe Kirche: Der Gottesdienstbesuch sei sehr hoch; in jeder Gemeinde würden am Sonntag zwei oder drei Gottesdienste gefeiert. Es gebe in China keine ökumenischen Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten; sowohl im Volk wie von den staatlichen Stellen würden Katholiken und Protestanten als zwei unterschiedliche Religionen betrachtet.

Der nikaraguanische Erziehungsminister, *Fernando Cardenal,* einer der vier Priester-Minister des sandinistischen Regimes wurde aus dem Jesuitenorden ausgeschlossen. Die Ordensleitung in Rom unterschrieb den Ausschluß mit dem Hinweis, Cardenal sei von seinen Ordensverpflichtungen „entbunden" worden und man habe ihm dies mitgeteilt. Über seinen Status als Geistlichen ist damit noch ebenso wenig entschieden wie über den der anderen Priesterminister, von denen sein Bruder, Kultusminister *Ernesto Cardenal,* der bekannteste ist. Doch ist nach dem Ordensausschluß Fernando Cardenals damit zu rechnen, daß die nikaraguanische Hierarchie ihr schon einmal ausgesprochenes „Ultimatum" wahrmacht und die Priesterminister zwangsweise in den Laienstand versetzt.

In einem gemeinsamen Aufruf haben elf *Bischöfe aus Mittelamerika* die „Einmischung der Großmächte" in der Region und die „übermäßige Präsenz" der Militärs in allen Lebensbereichen der meisten mittelamerikanischen Länder verurteilt. Der Aufruf wurde Anfang Dezember zum Abschluß einer Konferenz des *„Bischöflichen Sekretariats von Zentralamerika"* (SEDAC) in der honduranischen Hauptstadt Tegucigalpa veröffentlicht. In dem Papier kritisieren die Bischöfe auch die „öffentliche und private Korruption" in ihren Ländern und rufen zum Dialog für den Frieden auf. Besorgt äußern sie sich über die „religiöse Verwirrung", die in Mittelamerika durch die Tätigkeit zahlreicher Sekten und durch die sogenannte „Volkskirche" angerichtet werde.

Am 29. November wurde im Vatikan von den Außenministern *Argentiniens* und *Chiles* das sog. *Beagle-Abkommen* unterzeichnet, durch das der lange zwischen den beiden Staaten schwelende Streit um drei kleine Inseln im sog. Beagle-Kanal an der Südspitze Feuerlands beendet werden soll. In Argentinien war der Unterzeichnung ein Referendum vorausgegangen, in dem der überwiegende Teil der Bevölkerung das Abkommen begrüßte. Der Vatikan hat seit Jahren in dem Streit vermittelt. Vatikanischer Vermittler war längere Zeit der frühere Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten und inzwischen verstorbene Kardinal *Antonio Samoré.* Kardinalstaatssekretär *Casaroli* wohnte der Vertragsunterzeichnung bei.

Herder Korrespondenz

Heft 2
39. Jahrgang
Februar 1985

Es ist etwas anderes, ob man noch unschuldig in vormodernen Verhältnissen lebt oder ob man vom Baum moderner Erkenntnisse schon gekostet hat.

Christian Graf von Krockow

Wider die Geschichtsflucht

Gleich wohin den gegenwärtigen Papst seine Reisen führen: Er unterläßt es in seinen Predigten und Ansprachen nie, an herausragende Epochen und große Gestalten der Geschichte der Kirche und des christlichen Glaubens im jeweiligen Land bzw. in der jeweiligen Region zu erinnern, verbunden mit dem eindringlichen Appell an die Zuhörer, sich der Tradition des Christentums in ihrem Land würdig zu erweisen, sich von ihr zu entschiedenem Glaubenszeugnis motivieren zu lassen. Ob er bei seinem Deutschlandbesuch in Fulda das Wirken des heiligen Bonifatius herausstellt, in Frankreich wiederholt den Ehrentitel „älteste Tochter der Kirche" rühmt oder den Koreanern das Vorbild ihrer Märtyrer aus dem letzten Jahrhundert vor Augen hält, Tenor und Zielrichtung sind jeweils gleich: Die großen Gestalten der Vergangenheit sollen Mut zum christlichen Bekenntnis machen.

Es wäre zu wenig, würde man in solchen Aussagen nur rhetorische Versatzstücke oder höfliche Verbeugungen vor den jeweiligen Gastgebern unter Zuhilfenahme historischer Reminiszenzen sehen. Dafür fügt sich die Beschwörung der christlichen Fundamente von Nationen und Kulturen viel zu gut in das Programm des Papstes, in dem das Zukunftsbild einer neuen Verbindung von christlichem Glauben und Kultur im Vorblick auf die Jahrtausendwende einen gewichtigen Platz einnimmt. Daß dabei vor allem die Verwurzelung Johannes Pauls II. in spezifisch polnischen Traditionsströmen eines für den Außenstehenden oft pathetisch-mystisch anmutenden nationalen Katholizismus eine Rolle spielt, läßt sich kaum bezweifeln.

Allerhand Wunschvorstellungen

Allerdings kann man es bei diesem Hinweis nicht bewenden lassen. Die Art und Weise, wie Johannes Paul II. mit der Geschichte der Kirche und des Glaubens umgeht, wie er sie zitiert, interpretiert und aktualisiert, verrät nicht nur einiges über sein geistig-theologisches Profil, sondern wirft auch bezeichnende Schlaglichter auf ein Problem, das die Kirche als ganze betrifft, auch wenn es sich nirgendwo spektakulär und auffällig in den Vordergrund schiebt: Es gibt etliche Anzeichen dafür, daß in der Kirche zunehmend ein Umgang mit der Geschichte Platz greift, dem es vor allem auf den Aufweis von Identität und Kontinuität ankommt, der im Interesse rückwärtsgewandter Selbstlegitimation und eindrucksvoller Zukunftsbilder bewußt oder unbewußt problematische Einseitigkeiten in Kauf nimmt und differenzierungsbedürftige Befunde vereinfacht, damit aber Geschichte letztlich nicht mehr wirklich ernst nimmt.

Das so umrissene Syndrom tritt in verschiedenen Spielarten auf und findet sich längst nicht nur in päpstlichen oder bischöflichen Verlautbarungen. Auch sind nicht jeweils alle genannten Motive gleichermaßen wirksam, sondern mischen sich in unterschiedlichen Schattierungen. Reichlich Anschauungsmaterial liefern etwa diverse *Überlegungen zum gegenwärtigen Zustand der europäischen Christenheit* und den Möglichkeiten und Chancen ihrer Neuevangelisierung: Vielfach werden dabei idealisierte Gegenbilder eines vergangenen „christlichen Europa" oder eines „christlichen Abendlandes" gezeichnet, die mehr über die Wunschvorstellungen ihrer jetzigen Anwälte aussagen als über die historische Wirklichkeit. Aber auch wo versucht wird, Kirche als „Alternativgesellschaft" im direkten Rückgriff auf das Vorbild der frühen christlichen Gemeinden neu zu beleben, wobei die Entwicklung der Kirche spätestens seit der Konstantinischen Wende eingeklammert wird, weicht man der Geschichte aus.

Als weitere Variante ist der immer noch nicht ausgestorbene Drang zu nennen, Irrwege und Fehler, sei es kirchlicher Amtsträger, sei es von Teilen des Kirchenvolkes, apologetisch zuzudecken, für den es nicht zuletzt in Stellungnahmen zum Verhalten der Kirche im Dritten Reich Beispiele genug gegeben hat. Auch manche Äußerungen des Papstes zur Missions- und Kolonialgeschichte, zu-

letzt bei seinem Kurzbesuch in Santo Domingo im vergangenen Herbst (vgl. HK, November 1984, 500–502), wären hier einzuordnen. (Allerdings sollte man auch die nachdenklich-antitriumphalistischen Töne nicht außer acht lassen, die Johannes Paul II. in Österreich im Blick auf das Jahr 1683 anschlug.)

Damit ist schon zum Ausdruck gebracht, daß die namhaft gemachten Trends im gegenwärtigen Umgang der Kirche mit der Geschichte nicht einfach das Feld beherrschen. Das hängt damit zusammen, daß Geschichte inzwischen auf vielen Ebenen, mit recht verschiedenen Methoden und Interessen zum Thema wird: Von der teilweise hoch spezialisierten kirchengeschichtlichen Forschung und ihrem Niederschlag in Lehr- und Schulbüchern über kirchenamtliche Papiere und Stellungnahmen bis zu den Geschichtsbildern, die etwa in den Leserbriefspalten der Kirchenpresse zum Vorschein kommen. *Das* „katholische" Geschichtsbild gibt es schon längst nicht mehr, auch wenn sich mehr oder weniger klischeeartige Rudimente davon erhalten haben.

Daß man die verstärkt zu beobachtenden Tendenzen zur selektiven Wahrnehmung geschichtlicher Wirklichkeit bzw. zu ihrer vorschnellen Funktionalisierung in ihrem Gewicht und ihren möglichen Wirkungen dennoch nicht unterschätzen sollte, ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, daß sie in vieler Hinsicht recht gut in die gegenwärtige kirchliche und geistig-kulturelle Landschaft passen. Wenn heute manche frommen Geschichtsmythen wieder plausibler erscheinen, vielfach eher kritiklos hingenommen werden, dann ist das nicht der Erfolg irgendwelcher manipulierender Machenschaften, sondern hat durchaus *nachvollziehbare Gründe.* Dabei sind innerkirchliche und gesamtgesellschaftliche Entwicklungen vielfach miteinander verbunden.

Der Preis der Identitätssuche

Daß vielerorts in der Kirche eine intensive Suche nach einer einigermaßen fest umrissenen, zuverlässigen Identität eingesetzt hat, steht außer Frage. Zwar werden nebeneinander sehr *verschiedene Spielarten und Modelle neuer Identität im Glauben* und im christlichen Leben angeboten und ausprobiert. Die geistlichen Bewegungen von den Charismatikern bis zum Opus Dei gehören ebenso dazu wie die breit gefächerten Experimente mit neuen Gemeindeformen. So gut wie allen Bemühungen um verbindlichere und stärker in eine profane Umwelt ausstrahlendere Formen des christlichen Zeugnisses ist allerdings gemeinsam, daß ihr Verhältnis zur langen und vielfältigen Geschichte des Glaubens und der Kirche fast unvermeidlich problematische Züge aufweist: Wer sich auf der Suche nach Identität befindet, wird die Geschichte entweder zugunsten der elementaren Anfänge und ihrer überzeugenden Kraft ausklammern oder sich aus ihr nur die Stücke heraussortieren, die den eigenen Anliegen und Bedürfnissen am leichtesten entgegenkommen. Er wird dagegen weit weniger geneigt sein, sich beim Aufbau seines spirituellen Refugiums durch immer auch sperrige historische Befunde stören zu lassen.

Diese Haltung ist nicht nur in einzelnen Gruppen und Bewegungen anzutreffen. Sie ist auch integrierender Bestandteil einer *Pastoralstrategie,* deren Exponent und wirkmächtigster Verfechter Johannes Paul II. ist und die sich inzwischen zahlreiche kirchliche Amtsträger und Führungskräfte mehr oder weniger explizit zu eigen gemacht haben. Wenn die Kirche, so könnte man die Grundannahme dieser Strategie zusammenfassen, ihre Aufgabe als Zeichen der Versöhnung in einer zerrissenen Welt und als Hüterin des ihr anvertrauten Glaubensgutes erfüllen will, braucht sie dazu wieder mehr Selbstbewußtsein und Geschlossenheit, stabile Strukturen und ein unzweideutig klares Glaubens- und Frömmigkeitsprofil. Daraus ergeben sich dann auch entsprechend Akzente im Geschichtsverständnis: Gefragt ist vor allem ein positives, bejahendes Verhältnis zu geschichtlicher Identität und Kontinuität, das Bekenntnis zu großen Vorbildern, der Stolz auf eine jahrhundertealte Tradition. Gefragt ist katholisches Selbstbewußtsein, das seine Werte offensiv vertritt, sowohl im Blick auf die säkularisierte Gesellschaft wie auf die anderen christlichen Kirchen.

Zu solchem Selbstbewußtsein wird die Kirche im übrigen durchaus auch von *draußen* ermuntert. Es fehlt etwa in Teilen der profanen Presse nicht an Elogen über die jahrtausendalte Erfahrung, die in einer langen Geschichte erworbene Weisheit der katholischen Kirche im Umgang mit drängenden Problemen. Eine Institution, die in Jahrhunderten denkt und deren Geschlossenheit und Kontinuität respektvoll gewürdigt wird, läßt sich gut als *Gegenbild zu einem geschichtslos-hektischen Kultur- und Politikbetrieb* aufbauen.

Auch sonst kommen manche Entwicklungen im gesellschaftlichen Umfeld der kirchlichen Tendenz zur selektiv-verkürzenden Wahrnehmung von Geschichte durchaus entgegen. Das konkrete Geschichtswissen, das in der Schule wie durch die Medien vermittelt wird, ist oft recht zufällig und beliebig. An die Stelle des Impetus, möglichst genau und umfassend zu erfahren, „wie es eigentlich gewesen ist", tritt vielerorts der mythisierende Rückgriff auf das vermeintlich Immergleiche und Geschichtsenthobene oder der Rückzug auf die unmittelbare Erfahrungswelt, zu der dann Geschichte höchstens noch als Heimat- bzw. Regionalgeschichte gehört. Oft wird Geschichte auch nur ästhetisierend angeeignet, im Staunen über den Glanz oder auch die vermeintlichen Absonderlichkeiten vergangener Epochen; die produktive Konfrontation der gegenwärtigen Lebenswelt mit ihrer geschichtlichen Herkunft wird dadurch eher erschwert als begünstigt.

Es läßt sich unschwer zeigen, daß alle diese Trends auch im kirchlichen Bewußtsein ihren Niederschlag finden oder schon gefunden haben. Man denke an Versuche, die nach langen Auseinandersetzungen auch in der katholischen Theologie heimisch gewordene historisch-kritische Exegese durch eine an mythischen Archetypen orientierte

Bibelauslegung wenn nicht zu ersetzen, so doch zumindest zu ergänzen. Das verbreitete Bedürfnis, Inhalte nach dem Grad ihrer persönlichen Bedeutsamkeit zu werten, findet unter Theologiestudenten sein Pendant in der viel gehörten Frage, ob denn Beschäftigung mit diesem oder jenem Stoff für den eigenen Glaubensvollzug etwas bedeute und sich damit auch erst wirklich lohne.

Unnötige Angst vor der Geschichte

Dem Syndrom aus allgemeiner Geschichtsunlust und innerkirchlichen Trends zur Geschichtsflucht z. T. gerade mittels Geschichts- und Traditionsbeschwörung ist nur beizukommen, wenn man sich das grundsätzlich spannungsreiche Verhältnis von Glaube und Kirche zur Geschichte vor Augen hält. Schließlich haben die problematischen Tendenzen im Umgang mit der Geschichte des christlichen Glaubens und der ihn bezeugenden Institution mit einem verkürzten Kirchenverständnis zu tun: Sie nehmen die *Geschichtlichkeit* und damit, theologisch gesprochen, die *Sündigkeit* der Kirche nicht genügend ernst.

Dabei kann es nicht darum gehen, sichtbare und unsichtbare, irdische und himmlische Kirche dualistisch auseinanderzudividieren oder zu vergessen, daß Kirche in der Geschichte diese immer auch *übersteigt*: In jedem Gottesdienst schlägt sie den Bogen von der Schöpfung über die Geschichte Israels und Leben, Tod und Auferstehung Jesu bis zur eschatologischen Vollendung. In den Sakramenten wird nicht nur an ein vergangenes Heilsgeschehen erinnert, sondern dieses zeichenhaft vergegenwärtigt. In der Verkündigung wird nicht einfach Geschichte nacherzählt, sondern zur Nachfolge hier und jetzt aufgerufen.

Gerade weil sie nach ihrem Glauben nicht in der Geschichte aufgeht, hat es die Kirche nicht nötig, ihre konkrete Geschichte zu idealisieren, zu verkürzen oder leichtfertig für aktuelle Bedürfnisse zu funktionalisieren. Daß man offenbar diesen Versuchungen wieder stärker zu verfallen beginnt, hat deshalb nicht nur, aber doch in besonderem Maß mit *ekklesiologischen Akzentverschiebungen* zu tun. An die Stelle der konziliaren Ekklesiologie vom wandernden Gottesvolk tritt teilweise wieder ein eher an Hierarchie und Tradition orientiertes Kirchenbild, angereichert mit spirituellen Impulsen, in denen sich intensive Kirchenfrömmigkeit und offensive Weltzuwendung verbinden. Es handelt sich dabei um eine vielschichtige Entwicklung, der mit einigen abqualifizierenden oder emphatisch-zustimmenden Schlagworten nicht beizukommen ist. Unter diesen ekklesiologischen Vorzeichen fällt es allerdings wieder schwerer, Schuld und Versagen in der Geschichte der Kirche beim Namen zu nennen, die Vielschichtigkeit und Komplexität von Tradition zu würdigen und damit auch einen wirklichen Dialog mit der „Welt von heute" zu führen. Im Grunde geht mit den Umschichtungen im Kirchenverständnis die Gefahr eines *zweifachen Wirklichkeitsverlusts* einher. Zum einen verfallen viele kirchliche Verlautbarungen in theologisch-spirituelle Engführungen, weil sie sich mit der gesellschaftlich-kulturellen Situation nur formelhaft und oberflächlich auseinandersetzen. Zum anderen kommt die Geschichte von Glaube und Kirche in ihren vielfältigen Schattierungen, Rezeptions- und Wandlungsprozessen nicht ausreichend zu ihrem Recht.

Deshalb ist es auch ein unerläßlicher Beitrag zur Korrektur neuer ekklesiologischer Verengungen, in der Kirche für mehr Offenheit, Gelassenheit und Ehrlichkeit im Umgang mit der Geschichte einzutreten. Allerdings sollte man es sich dabei nicht zu leicht machen. So ist niemandem damit geholfen, wenn in der Kritik an einer einseitig triumphalistischen oder zu sehr auf Kontinuitätsaufweise bedachten Geschichtsdeutung mit gleichermaßen vereinfachenden Gegenbildern historischer Entwicklungen oder Epochen gearbeitet oder ein Übermaß an Apologetik durch pauschale Schuldsprüche ersetzt wird.

Viel hängt demgegenüber davon ab, wie in der Kirche auf den verschiedenen Ebenen und an den einzelnen Lernorten über die Geschichte von Glauben und Kirche gesprochen und wie sie vermittelt wird. Das gilt für den Religionsunterricht ebenso wie für die kirchliche Erwachsenenbildung und das Theologiestudium. Es macht einen Unterschied, ob – natürlich dem jeweiligen Lern- und Erfahrungskontext angepaßt – wirklich Verständnis für die Geschichtlichkeit von Glaubensformeln, Frömmigkeitsformen und Institutionen geweckt wird oder ob der Rückgriff auf die Geschichte mehr der Selbstbestätigung und Immunisierung dient. Man wird in diesem Zusammenhang nicht zuletzt die entsprechenden Lehrbücher und katechetischen Materialien, die ja ein Stück weit das „offizielle" Geschichtsbild zum Ausdruck bringen, genau unter die Lupe nehmen und eventuelle Veränderungen und Akzentverschiebungen beachten müssen.

Ehrlichkeit dient der Erneuerung

Dabei darf es der Kritik an geschichtsflüchtigen Tendenzen nicht darum gehen, als Ausweg aus den gegenwärtigen Spannungen und Krisen eine Art *kirchlichen Historismus* zu empfehlen, also ein differenzierendes, aber letztlich interesseloses Nachzeichnen vergangener Ereignisse, Gestalten und Denkformen. Die Forderung nach mehr Ehrlichkeit und Genauigkeit bei der Auseinandersetzung mit der Geschichte will auch nicht neuen geistlichen Aufbrüchen in der Kirche im Wege stehen; man kann und sollte nicht das eine gegen das andere ausspielen. Vielmehr gilt: Eine wirkliche Erneuerung kann sich nicht auf Geschichtsmythen, auf Idealisierungen oder Beschwörungen einer großen Vergangenheit abstützen. Fruchtbare und herausfordernde Impulse aus der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte kann es nur geben, wenn man sich ihr auch wirklich ohne Scheuklappen stellt. Zwar würde die katholische Kirche durch einen ehrlichen Umgang mit ihrer Geschichte ihre Anziehungskraft nicht quasi automatisch vergrößern, sie würde aber manche Hindernisse aus dem Weg räumen helfen. Das gilt für ihr Verhältnis zur nachchristlichen Gesellschaft wie für den ökumenischen Dialog. *Ulrich Ruh*

Bereinigt?

Nur wenige Wochen vor dem Gespräch des brasilianischen Franziskaners *Leonardo Boff* mit dem Präfekten der Glaubenskongregation über seine von Rom beanstandeten Ausführungen zu Kirche und Amt hatte im Vatikan ebenfalls ein Gespräch zwischen Kardinal *Ratzinger* und einem prominenten Theologen stattgefunden: Am 24. Juli saß der Präfekt der Glaubenskongregation dem belgischen Dominikaner *Edward Schillebeeckx* gegenüber; dessen Ordensoberer, Generalmagister *Damian Byrne,* war bei dem Gespräch anwesend. In ihrer Thematik lagen die beiden Gespräche sehr nahe beieinander. Schließlich standen auch im Fall Schillebeeckx ekklesiologische Fragen zur Diskussion, genauer das 1980 erstmals erschienene kleine Buch „Kerkelijk Ambt".

Während die Stellungnahme Roms zu den Thesen Boffs bisher noch aussteht, hat sich die Glaubenskongregation jetzt in Sachen Schillebeeckx zu Wort gemeldet. Am 10. Januar veröffentlichte die Kongregation ihren *Brief an Schillebeeckx* vom 13. Juni 1984 und Teile aus dem nach dem römischen Kolloquium von diesem erstellten *Antwortschreiben* vom 5. Oktober.

Grund für die Intervention der Glaubenskongregation war ihrem Schreiben vom 13. Juni zufolge Schillebeeckx' (in „Kerkelijk Ambt" allerdings nur sehr verklausuliert und hypothetisch formulierte) These, daß in bestimmten Notsituationen ein nicht geweihter Gemeindeleiter der Eucharistiefeier vorstehen könne. Demgegenüber hatte die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben vom August 1983 „Über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie" (vgl. HK, Oktober 1983, 440–442) festgestellt, es gehöre zum Wesen der Kirche selbst, daß die Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie allein Bischöfen und Priestern anvertraut werde. Damit sei, so die Glaubenskongregation in ihrem Brief an Schillebeeckx, in dieser Frage vom Lehramt das letzte Wort gesprochen; er solle seine *Zustimmung zu dem Schreiben vom 6. August 1983* zum Ausdruck bringen.
Diesem Verlangen kam Schillebeeckx nach, indem er in seinem Antwortbrief auf ein kurz vor der Veröffentlichung stehendes zweites Amtsbuch verwies. Darin werde er auf die Kritik der Kongregation an „Kerkelijk Ambt" eingehen. In dem Buch werde nicht mehr von einem „außerordentlichen Leiter" der Eucharistiefeier die Rede sein. Außerdem enthalte das Buch seiner Meinung nach nichts, was im Widerspruch zu der Erklärung der Glaubenskongregation stehe.
Ob die Sache damit wirklich ausgestanden ist, wird sich erst zeigen müssen. Immerhin stellte die Glaubenskongregation in ihrem Kommentar zum Antwortbrief Schillebeeckx' ausdrücklich fest, sie behalte sich ein *Urteil über das neue Buch* vor (es ist dieser Tage unter dem Titel „Pleidooi voor mensen in de kerk" in den Niederlanden erschienen).
Unabhängig von der Sachproblematik ist das Vorgehen der Glaubenskongregation im Fall Schillebeeckx als ein weiterer Beleg dafür zu werten, daß die Kongregation darum bemüht ist, strittige Fragen wenn möglich ohne ein formelles Verfahren und damit auch ohne Sanktionen zu klären. Man wird sehen, ob es in nächster Zeit bei dieser Grundlinie bleibt. *ru*

Rückzug?

Das am 18. Februar 1984 (vgl. HK, April 1984, S. 157–159) unterzeichnete *neue Konkordat* des Apostolischen Stuhls mit Italien ist noch nicht ratifiziert. Aber der Senat hat dem Text und den Grundlinien der von einer *paritätischen Kommission* entwickelten Neuregelung der staatlichen Finanzverpflichtungen gegenüber der Kirche und der Besoldung des Klerus noch vor den Sommerferien zugestimmt (vgl. HK, September 1984, 397 f.).

Mitte November wurde nun auch das die Einzelregelungen fixierende Protokoll der paritätischen Kommission von Ministerpräsident Craxi und Kardinalstaatssekretär Casaroli unterzeichnet. So ist es nur noch eine Frage der Zeit, bis das ganze Vertragswerk vom Parlament gebilligt wird und die Ratifizierungsurkunden ausgetauscht werden können.

Das durch das Konkordat wirksam werdende „neue System" im Verhältnis Kirche – Staat ist Höhe- und zugleich vorläufiger Schlußpunkt einer Entwicklung, die die staatskirchenrechtliche Position der italienischen Kirche und ihr Öffentlichkeitsverhältnis *grundlegend* verändert. Wichtige Entscheidungen waren in den letzten Jahren dem Konkordatsabschluß vorausgegangen. Der Widerstand gegen das staatliche *Ehescheidungsgesetz* wurde durch das katastrophale Referendumsergebnis von 1974 gebrochen (vgl. HK, Juli 1974, S. 284–287). Das *Abtreibungsgesetz* von 1978, eines der freizügigsten in der westlichen Welt, konnte durch ein weiteres Referendum von 1981 (vgl. HK, Juli 1981, 369) ebenfalls nicht zu Fall gebracht werden.
Zwischendurch wurden die *staatlichen und kirchlichen Feiertage* im Einvernehmen zwischen Regierung, Gewerkschaften, Wirtschaft und Kirche von 16 auf ganze 6 reduziert bzw. liturgisch auf den jeweils folgenden Sonntag verlegt. Dieser Reduktion fielen so wichtige und populäre Festtage wie Fronleichnam und der Dreikönigstag zum Opfer. Das Konkordat bringt nicht nur die überfällige *Gleichstellung aller anerkannten Religionsgemeinschaften* vor dem Gesetz, sondern schafft, von Sonderregelungen in einzelnen Regionen abgesehen, *Religion* als Pflichtfach in den Schulen ab. Zum *fakultativen* Unterricht müssen ab 1985/86 Eltern ihre Kinder oder die Schüler selbst sich ausdrücklich anmelden. Das Protokoll der paritätischen Kommission streicht die ohnehin minimal bemessene „congrua", den staatlichen Beitrag zum Lebensun-

terhalt des Klerus ab und stellte ihn auf den von den meisten nicht für sehr tragfähig gehaltenen Sockel italienischer Spendenfreudigkeit: 8/1000 des Steuervolumens physischer Personen darf jeder Italiener künftig für wohltätige Zwecke, also auch für kirchliche abzweigen, und bis ca. 3600,– DM im Jahr kann er steuerfrei für den Unterhalt des Klerus spenden (vgl. HK, September 1984, 397). 1990 tritt diese Regelung in Kraft.

Nördlich der Alpen hätten so tiefgreifende *Veränderungen zu Lasten der Kirche* in so kurzer Zeit mit Gewißheit Kulturkampfstimmung erzeugt, in Italien gab es außer einem Grollen bei den Bischöfen (im Falle des Religionsunterrichts) und in Teilen des Klerus (wegen der Abschaffung der „congrua") bisher kaum Widerstand. Die Leichtigkeit, mit der der Apostolische Stuhl dem allem zustimmte, überrascht nicht wenig. Konsequent gilt nun in Italien das Prinzip „freie Kirche im freien Staat", konsequent auch seitens des Staates, der Ziviltrauung weiterhin nicht vorschreibt, sondern der kirchlichen Trauung die „staatlichen Wirkungen" zuerkennt. Man kann fragen, ob die Kirche in Italien überhaupt noch die Kraft hatte, angesichts der rasanten Säkularisierung des öffentlichen und persönlichen Lebens mehr für sich durchzusetzen oder ob sie einfach auf das in den vielen Gruppen und kirchlichen Bewegungen *neu sich regende geistliche Potential* vertraut und die größere Armut an Mitteln und Einfluß gerade deswegen auf sich nimmt. In *beidem* scheint ihre Zukunft zu liegen.

go

Klarstellung

In Prag ist an Weihnachten etwas geschehen, was es in der Tschechoslowakei unter kommunistischer Herrschaft bisher nicht gegeben hat. Staatspräsident *Husák* und Kardinal *Tomášek* wechselten Neujahrsgrüße. Der Kardinal wünschte dem kommunistischen Staatsoberhaupt „persönliches Wohlergehen" im Dienst am Frieden. Der Staatspräsident sicherte dem Kardinal „weiterhin" Freiheit der Religion und des religiösen Bekenntnisses „in Übereinstimmung mit der Verfassung und den Gesetzen des Landes" zu.
Der Briefwechsel war eine Geste gewiß nicht ohne speziellen aktuellen Sinn. Sein Inhalt bestand – von Höflichkeiten abgesehen – aus Floskeln, wie sie im Verhältnis zur Kirche bei allen kommunistischen Regimen üblich sind. Dennoch waren in westlichen Presseorganen zahlreiche Vermutungen über ein beginnendes „Tauwetter" zwischen Kirche und Staat in der Tschechoslowakei zu lesen, zu dem der Austausch von Neujahrsgrüßen zwischen Husák und Tomášek vermutlich der Auftakt sei.

Aus der Sicht des Landes stellt sich der Vorgang allerdings anders dar. Es gibt einen Brief von Kardinal Tomášek an seine bischöflichen Mitbrüder, datiert vom 7. November und geschrieben nach einem Besuch in Rom. Er betrifft das delikateste Thema, das es zwischen Kirche und Staat in der Tschechoslowakei gegenwärtig überhaupt gibt: die Vereinigung „Pacem in terris", den Verband der sog. Friedenspriester, auf dessen Auflösung der Vatikan seit je drängt, dessen Erhaltung aber zu einer Prestige-Angelegenheit der Regierung des Landes geworden ist.

Der Brief Tomášeks läßt in dieser Frage an *Klarheit nichts zu wünschen übrig.* Er gibt wieder, was in Gesprächen mit dem Papst und vor allem mit Staatssekretär Casaroli festgestellt wurde: 1. Die Friedensarbeit ist ureigener Auftrag der Kirche. 2. Wenn Priester für Gerechtigkeit und Frieden arbeiten, muß dies immer in Einheit mit dem Papst und den Bischöfen geschehen. 3. Die Priestervereinigung „Pacem in terris" gehört zu den durch das Dekret „Quidam episcopi" der römischen Kleruskongregation vom 8. März 1982 untersagten Vereinigungen und 4.: Alle Ordinarien, also auch Apostolische Administratoren, Kapitelsvikare und Generalvikare, und nicht nur die Diözesanbischöfe seien verpflichtet, sich an die Direktiven dieses Dekrets zu halten.
Um vollends Klarheit zu schaffen, fügte der Kardinal hinzu, wenn die Ordinarien zu dieser Sache noch etwas zu sagen hätten, „wäre dazu nur die Bischofskonferenz berechtigt".

Es kann sein, daß dieser Brief *nicht ohne Zusammenhang* mit dem Briefwechsel an Weihnachten ist. Die Publizität, die dem Austausch von Neujahrswünschen in der Tschechoslowakei selbst gegeben wurde, läßt darauf schließen, daß man im Augenblick die Lage nicht dramatisieren will, und daß der Kardinal die Initiative zu einem formellen Kontakt mit dem Staatspräsidenten ergriffen hat, läßt vermuten, daß er zwar kirchenintern das Nötige sagen, aber zugleich die Staatsautorität der staatsbürgerlichen Loyalität der Katholiken versichern wollte. Daß aber Hoffnungen auf eine auch nur geringfügige Entspannung *verfrüht* sind, zeigen nicht nur die harte Konfrontation in der Frage der Friedenspriester, der fast totale Mißerfolg aller bisherigen Gespräche und Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der Prager Regierung einschließlich der rüden Umgangsformen, deren sich die ČSSR-Seite dabei bedient, sondern auch die fortgesetzte Freiheitsberaubung von katholischen Geistlichen und Laien, die als kirchliche Persönlichkeiten in irgendeiner Weise sich bemerkbar machen. Erst kurz vor Weihnachten sind fünf Franziskaner verhaftet worden, von denen zwei sich nach wie vor im Gefängnis befinden.

un

Maßregelung

Eine Reihe von Ordensoberen in den USA erreichte im November vergangenen Jahres ein Brief der vatikanischen Ordenskongregation. Ihr Propräfekt, Erzbischof *Jérôme Hamer,* bis vor kurzem noch Sekretär der Glaubenskongregation, nennt es darin einen „Skandal", wie US-amerikanische Ordensleute im Oktober letzten Jahres in Sachen Abtreibung eine von der kirchlichen Auffassung abweichende Meinung in Form einer *Zeitungsan-*

zeige öffentlich äußerten. Hamer stellte die betreffenden Ordensleute vor die Alternative, ihre Zustimmung zu dieser Erklärung zu widerrufen oder einem Ausschluß aus der Ordensgemeinschaft entgegenzusehen. Das Vergehen würde in dem Fall lauten: „hartnäckiges Festhalten oder Verbreiten von durch das Lehramt der Kirche verurteilten Lehren" (Can. 696).

Die Anzeige war am 7. Oktober in der „New York Times" erschienen. 97 Katholiken, Ordensleute, vor allem Ordensfrauen, Priester und Laien, stellten darin fest, in der US-amerikanischen Öffentlichkeit solle man nicht glauben, die einzig legitime katholische Position in der *Abtreibungsfrage* sei diejenige, die die kirchliche Hierarchie vertrete. Es gebe mehrere Meinungen – auch unter überzeugten Katholiken. Eine große Zahl von Theologen sei im übrigen der Ansicht, daß die Abtreibung, so tragisch sie auch sei, „manchmal eine moralische Wahl" darstellen könne. Die Unterzeichner waren mit dieser Ansicht bereits drei Wochen vorher an die Öffentlichkeit getreten. Zur Kenntnis genommen wurde sie aber erst nach der Veröffentlichung der Anzeige mitten im US-Wahlkampf.

Nach allem, was man bislang weiß, sieht es nicht so aus, als ließen sich diese Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Heiligen Stuhl und US-amerikanischen Ordensleuten in Kürze beilegen. Eingelenkt haben inzwischen nur drei der vier unterzeichnenden Priester. Von 24 Ordensfrauen hat dies bislang keine getan. 35 Unterzeichner warfen Rom am 19. Dezember in einer Erklärung vor, es bedrohe die freie Rede in der Kirche. Die Oberinnen der Ordensfrauen betonten in einer Erklärung vom 9. Januar, die Kirche müsse deren Standpunkt als Meinungsäußerung respektieren.

Aus dem bisherigen Verlauf der Auseinandersetzung ist unschwer zu erkennen, daß es dabei nur z.T. um Fragen der ethischen Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs bzw. seines staatlichen Verbots geht. Es sieht danach aus, als wolle die Ordenskongregation im Verhältnis zu den Ordensgemeinschaften in den USA überhaupt ein Exempel statuieren. Schon seit geraumer Zeit tut sich Rom mit ihnen schwer. 1983 setzte der Vatikan eine dreiköpfige Bischofskommission ein zur *Bestandsaufnahme des US-amerikanischen Ordenslebens* (vgl. HK August 1983, 345ff.). Die Errichtung dieser Kommission löste in den Orden zunächst einige Verwirrung aus. Man befürchtete, einige Gemeinschaften könnten ihre kirchliche Anerkennung verlieren. Der Vorsitzende der Kommission, Erzbischof *John Quinn* von San Francisco, erstattete im Oktober Bericht im Vatikan. Im November informierte er die Vollversammlung der Bischofskonferenz seines Landes.

Aufhorchen läßt in erster Linie das *direkte Eingreifen* vatikanischer Stellen in das Ordensleben der USA. Hätten die US-Bischöfe in der Abtreibungsdiskussion die kirchliche Position nur halbherzig oder gar unklar vertreten, hätte es ein durchaus naheliegendes Motiv für das Handeln Roms gegeben. Da dies aber keineswegs der Fall war, bleibt nur die Alternative, daß die Ordenskongregation den US-Bischöfen wohl nur wenig Durchsetzungsvermögen zutraut und daher ohne Verzug selbst aktiv wurde, bzw., und das würde den Eindruck eines zentralistischen Vorgehens nur verstärken, daß man die Gepflogenheiten, die sich innerhalb der US-amerikanischen Kirche beim Austragen solcher Streitfragen herausgebildet haben, nicht zu akzeptieren gedenkt. *nt*

Ausgeschlossen

Als Johannes Paul II. am 26. Februar zu seiner sechsten Lateinamerikareise aufbrach, war ein Journalist nicht unter seinen Begleitern, obwohl ihm von den vatikanischen Medienbehörden ein Platz im Papstflugzeug bereits zugesagt war. *Domenico del Rio*, „Vatikanist" der linksliberalen „La Repubblica", der gegenwärtig substantiellsten italienischen Tageszeitung, hatte die Vatikanbehörden gründlich verärgert. Anlaß war ein Artikel del Rios in der Ausgabe vom 15. Januar, in dem er in einer insgesamt unpolemischen Diktion Urteile von Theologen und anderen katholischen Persönlichkeiten über die Reisetätigkeit des Papstes referierte, die deutliche Kritik vor allem am Stil der Reisen zu Protokoll gaben. Der Artikel gehört in eine Reihe von Reportagen über die Entwicklungen in der katholischen Kirche seit dem Konzil.

Der Ausschluß von der publizistischen Begleitmannschaft des Papstes wurde dem Journalisten wenige Stunden nach Bekanntwerden des Artikels vom Leiter des vatikanischen Pressesaales, *Joaquin Navarro Valls* mitgeteilt. Die Maßnahme wurde mit einem heftigen Kommentar des Herausgebers des „Osservatore Romano", *Mario Agnes*, begleitet, in dem dieser dem Journalisten und der von ihm zitierten Kritik in einem sich überstürzenden Wortschwall „radikal klerikal-laizistischen Neo-Integrismus" vorwarf. Der Fall – nicht der erste, aber spektakulärste dieser Art – hat in Italien und darüber hinaus Aufsehen erregt. Interessant ist die Eile, mit der del Rio „ausgeladen" wurde. Kommissionsentscheidungen fallen im Vatikan in der Regel nicht in der Eile weniger Stunden. Die Frage, wer den Ausschluß veranlaßte, blieb unbeantwortet. Daß er allein auf der Ebene der vatikanischen Medienkommission beschlossen wurde, ist nicht anzunehmen.

Die Frage, die sich selbst die zur Hofberichterstattung neigende „FAZ" stellte, ist, wessen Sache der Heilige Stuhl mit einer solchen Maßnahme dient. Ein Papst, der massen- und volksnah regiert, und eine Kirche, die die Grundsätze moderner „demokratischer" Kommunikation akzeptiert, muß imstande sein, Kritik zu ertragen, jedenfalls solange diese nicht einfach böswillig oder aus der Luft gegriffen ist. Daß Theologen und Journalisten nicht die einzigen sind, die Kritisches zu den Papstreisen sagen, sondern auch mancher Bischof Einwände hat, könnten vatikanische Behörden bereits erfahren, wenn sie sich in italienischen Diözesen umhörten. *se*

Versöhnung und Buße: Päpstliches Resümee zur Bischofssynode 1983

Das am 11. Dezember 1984 veröffentlichte Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. über Versöhnung und Buße (vgl. HK, Januar 1985, 46) hat zumindest bisher *noch keine sehr große Resonanz* gefunden, weder in den kirchlichen noch in den profanen Medien. Am ehesten wurden noch die Ausführungen des Papstes zum Verhältnis von personaler und sozialer Sünde beachtet und kommentiert, stehen sie doch in einem engen sachlichen und zeitlichen Zusammenhang mit der Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Befreiungstheologie von Anfang September des vergangenen Jahres (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) und damit mit dem Thema, das wie kein anderes die innerkirchliche Diskussion der letzten Monate geprägt hat.

Der Erscheinungstermin von „Reconciliatio et paenitentia" zwei Wochen vor Weihnachten war nicht gerade ideal, um zur Beschäftigung mit einem so umfangreichen Dokument einzuladen. Allerdings waren auf das päpstliche Schreiben im Anschluß an die sechste Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, Dezember 1983, 568–573) auch kaum gespannte Erwartungen gerichtet, nachdem schon die Synode selber nur auf eher begrenztes Interesse gestoßen war.

Kirche als Sakrament der Versöhnung

„Reconciliatio et paenitentia" hält *kaum Überraschendes* parat, zumindest für den, der – aus Pflicht oder Neigung – die bisherigen Enzykliken und Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. gelesen hat. Schon der erste Blick macht deutlich, wie sehr das 150seitige Dokument von den *theologisch-spirituellen und pastoralen Grundanliegen* des Papstes geprägt ist. Nicht nur, daß er mit seiner Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn als Verdeutlichung des christlich mit Versöhnung Gemeinten direkt auf die Enzyklika „Dives in misericordia" zurückgreift (vgl. HK, Februar 1981, 75–93). Auch seine Überlegungen zur Rolle der Kirche als Sakrament der Versöhnung schreiben Motive fort, die seit der programmatischen Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" die Verkündigung Johannes Pauls II. bestimmen. So heißt es jetzt in Nr. 8 des neuen Schreibens: „Im engen Zusammenhang mit der Sendung Christi kann man also die an sich reiche und vielschichtige Sendung der Kirche zusammenfassen in der für sie zentralen Aufgabe der Versöhnung des Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit den Brüdern, mit der ganzen Schöpfung."

Diese Versöhnung, so eine Grundaussage von „Reconciliatio et paenitentia", kann letztlich nur gelingen, wenn die *Sünde* als tiefste und eigentliche Ursache aller Spannungen und Entzweiungen aufgedeckt wird. Die Kirche sehe sich verpflichtet, heißt es in Nr. 4, bis an die „Wurzeln der Urwunde der Sünde vorzudringen und gleichsam eine Urversöhnung zu schaffen", die dann kraftvolles Prinzip jeder weiteren echten Versöhnung sein solle. Den Schritt von der summarischen Aufzählung von Spannungen und Spaltungen in der Welt zu ihrer Rückführung auf die Sünde tut das päpstliche Schreiben allerdings recht unvermittelt. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich in den Passagen über personale und soziale Sünde. So unerläßlich der Hinweis des Papstes ist, daß hinter jeder Situation von Sünde immer sündige Menschen stehen (Nr. 16); die Feststellung, daß soziale Sünde die „Anhäufung und die Zusammenballung vieler personaler Sünden" sei, scheint doch einigermaßen vereinfachend.

Als Mittel und Wege, die der Kirche zur Förderung von Buße und Versöhnung zur Verfügung stehen, behandelt das Schreiben den *Dialog*, die *Katechese* und die *Sakramente*. Im Kapitel über den Dialog finden sich einige Sätze über das *ökumenische Engagement* der katholischen Kirche, die die Position Johannes Pauls II. in dieser Frage prägnant zusammenfassen: Die katholische Kirche bemühe sich in allen ihren Bereichen mit Redlichkeit um den ökumenischen Dialog, ohne leichtfertigen Optimismus, aber auch ohne Mißtrauen, ohne Zögern und Zaudern. „Klarheit in der Gesprächsführung, Treue und Übereinstimmung mit dem im Lauf der christlichen Tradition vom Lehramt überlieferten und definierten Glauben" seien unerläßliche Voraussetzungen für einen ehrlichen und konstruktiven Dialog. Entsprechend hält der Papst in seinen Bemerkungen zur Notwendigkeit der Katechese über Buße und Versöhnung in der Kirche fest, das pastorale Wirken könne nicht vom Glaubensinhalt absehen, von dem es seine Substanz und wirkliche Kraft erhalte.

Auf die Einzelbeichte konzentriert

Nicht nur die ekklesiologischen Leitlinien von „Reconciliatio et paenitentia" stehen in deutlicher Kontinuität zu früheren Verlautbarungen Johannes Pauls II. Gleiches läßt sich auch über die Aussagen zum Bußsakrament sagen. Schon in „Redemptor hominis" war zu lesen, die Kirche verteidige, „indem sie die jahrhundertalte Praxis des Bußsakramentes bewahrt – die Praxis der individuellen Beichte in Verbindung mit dem persönlichen Akt der Reue und dem Vorsatz, sich zu bessern und wiedergutzumachen –, das besondere Recht der menschlichen Seele" (Nr. 20).

Dementsprechend erwähnt der Papst in seinem neuen Schreiben zwar, daß die Kirche von Anfang an „zahlreiche und vielfältige Formen der Buße" kenne und schätze, fährt aber im nächsten Satz fort: „Doch ist unter allen diesen Akten keiner bedeutsamer, von Gott her wirksamer, erhabener und in seinen Vollzugsformen so leicht zugänglich wie das Bußsakrament"

(Nr. 28). Von den anderen Formen der Buße ist dann auch im weiteren Text nicht mehr die Rede. Johannes Paul II. bekräftigt, daß das *Bußsakrament* der „ordentliche Weg" zu Vergebung und Nachlaß der schweren Sünden sei, ruft die Gläubigen zu einem „tieferen Verständnis der Natur des Bußsakraments" und zu dessen häufigem Empfang auch für läßliche Sünden auf (die Notwendigkeit der Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden sowie die traditionelle Definition der Todsünde wird in Nr. 17 von „Reconciliatio et paenitentia" bekräftigt). Im übrigen verweist der Papst auf die drei Formen der Spendung des Bußsakraments, wie sie der Ordo Paenitentiae von 1973 enthält (Feier der Versöhnung für einzelne; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution), und schärft die im neuen CIC enthaltenen Bedingungen für die Spendung der Generalabsolution ein.

Die besondere Aufmerksamkeit des Papstes gilt den Priestern als *Beichtvätern.* Es ist für die Perspektive, unter der Johannes Paul II. das Bußsakrament behandelt, aufschlußreich, daß die relativ knappen Ausführungen über die biblischen Grundlagen der Sündenvergebung in Nr. 29 in eine ausführliche Exhorte an die Beichtväter münden („Hier zeigt sich in ihrer ganzen Größe die Gestalt dessen, der das Bußsakrament verwaltet"). So sehr Johannes Paul II. bemüht ist, die Beichte und ihre Teilakte Gewissenserforschung, Reue, Bekenntnis und Genugtuung in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung für den menschlichen Glaubensvollzug aufzuschließen: Man hat bei der Lektüre der einschlägigen Passagen nicht den Eindruck, daß darin die *Krise des Bußsakraments* in ihren Ausmaßen, Motiven und Hintergründen wirklich zur Kenntnis genommen worden wäre, die bei den Beratungen der Bischofssynode eine so große Rolle spielte.

Der Papst hebt in der Einleitung zu „Reconciliatio et paenitentia" ausdrücklich hervor, das Schreiben sei nicht nur seine „pflichtgemäße" Antwort auf die Bitte der Synode um Erstellung eines Schlußdokuments, sondern auch ein Werk der Synode selber: „Der Inhalt dieser Seiten stammt nämlich von ihr." Auch Erzbischof *Jozef Tomko,* der Generalsekretär der Bischofssynode, wies in einem die Veröffentlichung des Dokuments begleitenden Beitrag im „Osservatore Romano" (12. 12. 84) darauf hin, dieses sei Ausdruck der Kollegialität und der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen und dem Nachfolger Petri. Tomko machte auch darauf aufmerksam, daß mit „Reconciliatio et paenitentia" erstmals ein päpstliches Dokument vorliege, das schon im Titel formal als „Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode" gekennzeichnet sei.

Was blieb von der Synode?

Die Verbindung von Synodenarbeit und Abschlußdokument stellt sich allerdings nicht so unproblematisch dar, wie es diese Aussagen vermuten lassen. Auch wenn ein direkter Vergleich zwischen dem päpstlichen Schreiben und den von der Vollversammlung verabschiedeten 63 Propositionen nicht möglich ist (die Propositionen wurden wie schon bei den vorausgegangenen Vollversammlungen nicht veröffentlicht); soviel läßt sich in jedem Fall festhalten: Die zahlreichen Überlegungen und Vorschläge von Synodenvätern, die für die stärkere Förderung und Erprobung von Bußformen neben der sakramentalen Einzelbeichte plädierten, haben in „Reconciliatio et paenitentia" *keinerlei Niederschlag gefunden.* Auch die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Vermittlung der kirchlichen Bußtradition in verschiedenen kulturellen Kontexten, etwa in Afrika und Asien, von denen auf der Vollversammlung häufig die Rede war, bleiben in dem päpstlichen Schreiben vollständig ausgespart.

Damit stellt sich auch diesmal wieder die Frage nach dem *Sinn der Synodenarbeit.* Wozu die Anregungen und Fragen, wenn von ihnen im einzig veröffentlichten und damit (zumindest dem Anspruch nach) auch für das Leben der Kirche richtungweisenden Ergebnisdokument kaum etwas übrigbleibt? Die Synode könnte nur an Gewicht gewinnen, wenn sie ihre eigenen Ergebnisse der Öffentlichkeit zugänglich machen würde. Das bräuchte ein päpstliches Dokument zum jeweiligen Thema nicht auszuschließen. *U. R.*

Anläufe zum Thema Frau und Kirche

Zwei bemerkenswerte Tagungen in Österreich während der Weihnachtszeit beschäftigten sich mit der Stellung der Frau in der Kirche.

Einmal stand die traditionelle *Österreichische Pastoraltagung* in Wien-Lainz vom 27. bis 29. Dezember 1984 unter der Thematik „Frau – Partnerin in der Kirche (Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge)". Die von mehr als 700 Seelsorgern und Laien aus 13 Ländern besuchte Tagung (es war die größte Teilnehmerzahl seit Bestehen der Wiener Pastoraltagungen überhaupt, und erstmals stellten Frauen die Mehrheit der Tagungsteilnehmer) sollte Impulse für einen Umdenk- und Lernprozeß in dieser Frage setzen, auch eine bei der Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages brisant gewordene Problemstellung wieder aufgreifen.

Späte Korrektur einer nur noch geschichtlich verstehbaren Entwicklung

Der grundsätzlichen Aufbereitung des Themas dienten unter anderem theologiegeschichtliche Überlegungen über „Die Frau im Verständnis der Kirche" (*Hervé Legrand* OP, Paris), biblische Befunde (Weihbischof *Alois Stöger,* St. Pölten) und die Sicht der fe-

ministischen Theologie „Frau und Mann als Ebenbild Gottes" (*Catharina J. M. Halkes,* Nijmegen).
Legrand rief den von den für die katholische Kirche maßgeblichen Denkern des christlichen Abendlandes, Augustinus und Thomas von Aquin, absolut gesetzten *Androzentrismus* ins Gedächtnis, durch den trotz grundsätzlicher Anerkennung der Gleichwertigkeit der weiblichen Seele vor Gott die Frau ihrer menschlichen Natur nach dem Mann als untergeordnet betrachtet worden ist. Die mit ihrer physischen und vernunftmäßigen Unterlegenheit und ihrer lediglich passiven Funktion bei der Zeugung begründete Unterordnung habe die Frauen grundsätzlich auf den Mann bezogen gesehen (was umgekehrt niemals der Fall gewesen sei).

Legrand verstand es, diese nur noch historisch erklärbare Position aus dem Kontext ihrer Zeit heraus verständlich zu machen. Weniger erklärbar war vor allem vielen Teilnehmerinnen deren erfolgreiche Aufrechterhaltung und Weitergabe noch in Jahrhunderten, in denen sich soziale und gesellschaftliche Stellung und Situation der Frau maßgeblich veränderten und in der Kirche dennoch das von Legrand geschilderte androzentrische Verständnis der Frau weiterwirkte. Wie stark „Berührungsängste" jeder Art die Verantwortlichen in der Kirche dazu bestimmt haben, einen sich vollziehenden Wandel im Selbstverständnis der Frauen nicht zur Kenntnis zu nehmen, wurde an Legrands Beweisführung deutlich, daß weder Säkularisierung noch Ideologien letztlich für die in den letzten Jahrzehnten aufgebrochene Bewegung unter den Frauen maßgeblich gewesen seien, sondern die von der medizinischen Forschung bereitgestellten Mittel zur Beseitigung der Säuglingssterblichkeit und für eine wirksame Geburtenkontrolle.

Damit Männer ihre lange auch gesellschaftlich festgeschriebene öffentliche und private geschlechtsspezifische Vorrangstellung, der die kirchlich-religiöse Legitimation zusätzliche Dauerhaftigkeit verlieh, freiwillig aufgeben, müssen, so viel wurde bei dieser Tagung klar, Frauen gemeinsam mit den Männern neue Wege partnerschaftlicher Zusammenarbeit suchen – in der Gesellschaft und in der Kirche. Es zeichnete sich deutlich ab, daß der in Gang gekommene Umdenkprozeß vor allem ein Lernprozeß durch gemeinsame Erfahrung werden muß, wenn er ans Ziel kommen will.
Catharina Halkes forderte von ihrem feministischen Ansatz her eine „transformative" Anthropologie für diesen Erfahrungsprozeß. Eine *erneuerte christliche Anthropologie* müsse von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgehen, unabhängig von geschlechtlicher Verschiedenheit, und auf dem Person-Sein von Mann und Frau aufbauen. Person-Sein, auch als „Aneinander-Mensch-Werden", sei aber nur – so Halkes – im konkreten sozialen Kontext möglich, verweise auf Erfahrungen aus den zwischenmenschlichen Beziehungen, auf das Aufeinanderangewiesen-Sein. Halkes meinte, daß eine solche Entfaltung der eigenen Möglichkeiten, ob beim Mann oder bei der Frau, eine neue Art von Zusammenspiel und daher auch eine Veränderung der sozialen und ökonomischen Machtstrukturen in der Gesellschaft zur Folge haben werde.
Auch diese neue Weise des Umganges mit sich selbst und den Mitmenschen, die den jeweils anderen nicht übermächtigt, wird des Sich-Einlassens auf solche Erfahrungen bedürfen.

Eine gewisse Ratlosigkeit

Ebenso deutlich stand bei dem vom 2. bis 5. Januar 1985 in Salzburg veranstalteten Treffen zum Thema „Ganzheitlich glauben – miteinander glauben im biblischen Kontext", bei dem Vertreterinnen von Frauenverbänden aus der BRD, der Schweiz und Österreich, Theologinnen und andere interessierte Frauen das Gespräch mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen suchten, der *ganzheitliche Zugang über den Weg persönlicher Erfahrung* im Mittelpunkt. In sieben „Werkstätten", deren Methoden vom Biblio-Drama über Meditation bis zu „kreativer" Arbeit mit Ton oder Farben reichten, die aber *ohne einschlägige Fachreferate* veranstaltet wurden, konnten die Teilnehmer in einen intensiven Prozeß der Selbsterfahrung und des Austausches darüber in Kleingruppen kommen. Es zeigte sich dabei, wie unterschiedlich Zugänge von Männern und Frauen zu Textstellen der Heiligen Schrift sind. Frauen, so scheint es, können anders als Männer Glauben als Vorgang erleben, der den ganzen Menschen, sein Denken, seine Gefühle und Empfindungen, seine körperlichen Wahrnehmungen betrifft. Der gemeinsame Weg von Männern und Frauen zu einer veränderten Kirche von morgen wird also vor allem dieses erlebten Glaubens bedürfen.

Gemeinsam war den beiden so unterschiedlichen Veranstaltungen die *gewisse Sprach- und Ratlosigkeit eines Teils der männlichen (priesterlichen) Gesprächspartner.* So stand am Ende der „großen" Wiener Pastoraltagung eine Podiumsdiskussion, in deren Verlauf deutlich nach Stellungnahmen und Schlußfolgerungen anwesender Bischöfe gefragt wurde. Podiumsdiskutant Bischof *Egon Kapellari* (Klagenfurt) verwies als Antwort auf die voranschreitende Öffnung der Kirche für die Frauen und hob gleichzeitig deren Traditionsgebundenheit, z. B. in der Frage der Ordination von Frauen, hervor.

Nicht nur weibliche Teilnehmer gewannen dabei den Eindruck, daß zwar die in vielfacher Form eingebrachte Lebendigkeit „weiblichen" Glaubens – von Erfahrungsbereichen aus drei Generationen bis zu unkonventionell gestalteten Gottesdiensten – Eindruck gemacht und Nachdenklichkeit hervorgerufen hatte, daß aber die Offenheit für die Verwirklichung von Partnerschaft dort ihre *Grenzen* findet, wo traditionelle Positionen angetastet und Unsicherheit und persönliche Infragestellung ausgelöst werden könnten. So mag die Befürchtung nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, daß Auseinandersetzungen um die Stellung der Frau auch in der Kirche mit Vorliebe verschoben werden auf die Ebene des jeweils konkreten Falles, etwa bei der Ungleichbehandlung weiblicher Pastoralassistenten in den Pfarreien oder der sehr zögerlichen Besetzung theologischer Lehrstühle auch mit weiblichen Kandidaten.

Bei dem gemeinsam mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen geplanten Treffen in Salzburg gab die geringe Zahl männlicher Teilnehmer (11 Männer und 48 Frauen) zu denken. Eine bei ihrer Entstehung ausdrücklich begrüßte Initiative fand in ihrer Realisierung vor allem bei an der Idee der Tagung beteiligten Pastoraltheologen weniger Zuspruch als erwartet. Der ursprünglich erwünschte, im Tagungsprogramm erkennbare *erfahrungsbetonte Glaubenszugang* hatte vermutlich seinen Teil zu Verunsicherung und „guten" Entschuldigungsgründen beigetragen.

Volle Partnerschaft als Ziel

Vielleicht schärfer noch als in Wien wurde aber in Salzburg klar, daß Frauen, jüngere nachdenkliche vor allem, weder in der Kirche noch in der Gesellschaft gewillt sind, ihren Aufbruch abzubrechen oder am Anfang eines neuen Weges stehenzubleiben oder ihr Leben, auch ihr religiöses, in der ihnen von Männern vorgezeichneten Weise zu leben. Sie möchten aber gemeinsam mit den Männern ihre Verschiedenartigkeit in einem Lernprozeß füreinander wirksam machen, darauf hoffen, daß ein solcher Weg auch Männern *neue Lebensmöglichkeiten* erschließen kann.

Partnerschaftlichkeit im persönlichen, im beruflichen, im gesellschaftlichen Bereich, in der Kirche exemplarisch gelebt, würde auch einen *Dienst an der Gesellschaft* darstellen, in die die Kirche ja durch ihr tägliches Leben, durch die Sprache ihrer Institutionen und ihrer Werthaltungen hineinwirkt, betonte Professor Legrand in seinem Pastoraltagungs-Referat. „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau ..." (Gal 3,27–28). Ernst genommen, bedeute dies auch eine Bereicherung des Menschseins überhaupt.
Legrand meinte allerdings, daß der so vorgezeichnete Weg zu einer Partnerschaft zwischen Männern und Frauen um so mehr Widerstand begegne, je entschiedener er sich programmatisch-innovatorisch gebe. Seiner Meinung nach sei es besser, die Partnerschaft zu *„banalisieren"*, sie also vor allem alltäglich zu realisieren und dabei den Akzent auf all das zu legen, was nicht verboten sei und in jedem Fall gutgeheißen und empfohlen werde. Eine Verknüpfung solcher neuen Partnerschaft in der Kirche z. B. mit der Forderung nach der Priesterweihe für die Frau sei indessen schon aus ökumenischen Gründen gegenüber der Ostkirche nicht ratsam.
Legrand setzte sich aber nachdrücklich für eine *verstärkte Institutionalisierung der Gleichberechtigung* der Frauen auf allen kirchlichen Ebenen ein: von der Einbeziehung weiblicher Lehrpersonen in die Priesterausbildung bis zu Gesprächsgruppen von Frauen und Bischöfen.

Jüngere werden ungeduldig

Versucht man, ein Resümee zu ziehen, dann scheint vor allem eine Beobachtung wichtig zu sein: Die Jüngeren werden ungeduldiger, Ältere, im kirchlichen Leben engagierte Frauen betrachten im Lauf der letzten Jahrzehnte vor sich gegangene Veränderungen als *positive Zeichen* und schöpfen aus ihnen Hoffnung und Zuversicht. Für jüngere Frauen hingegen scheint eine solche Strategie der Banalisierung und sukzessiven Institutionalisierung zu langsam vor sich zu gehen. Sie drängen auf merklichere Fortschritte in kürzeren Zeiträumen. Trägt die Kirche dem nicht Rechnung, können sich Resignation und – als letzte Konsequenz – Abwanderung verstärken. *L. R.*

CELAM: Option für die Jugend

„Jugend, Kirche und Veränderung – Pastoralentwurf für den Aufbau einer Zivilisation der Liebe" heißt eine Studie, die die zuständige Sektion des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM als Beitrag zum Internationalen Jahr der Jugend 1985 erarbeitet hat. Innerkirchlich ist das ausführliche Dokument als Fortführung des pastoralen Auftrags der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Puebla (1979) zu werten, die neben der „Option für die Armen" auch eine *„Option für die Jugend"* des lateinamerikanischen Kontinents ausgesprochen hat: „Die Armen und die jungen Menschen sind der Reichtum und die Hoffnung der Kirche in Lateinamerika, und daher ist ihre Evangelisierung vorrangig ... Den jungen Menschen ist der lebendige Christus als der einzige Erlöser nahezubringen, damit sie, selbst evangelisiert, evangelisieren und ... beitragen zur umfassenden Befreiung des Menschen und der Gesellschaft" (Puebla 1132, 1166).
Wegen ihrer gesellschaftlichen und politischen Implikationen und im Zuge der Diskussion um die Theologie der Befreiung wurde die „vorrangige Option für die Armen" innerkirchlich und theologisch zu einem vieldiskutierten und von konservativen Gruppierungen auch umstrittenen Begriff, während die zweite Puebla-Option weniger Beachtung fand.

Doppelt hart betroffen

Die CELAM-Studie, die demnächst in deutscher Übersetzung bei Adveniat erscheint, beruft sich auf den Ausspruch Papst Johannes Pauls II. bei seinem Besuch in Haiti im Jahre 1983: „Die Dinge müssen sich ändern" und versucht, die *Rolle der lateinamerikanischen Jugend für die Zukunft des Kontinents* aus kirchlicher Sicht darzustellen. Sie sei „aus dem Leben, der Erfahrung und der engagierten Arbeit von Bischöfen, Priestern und Laien" entstanden und wende sich vor allem an diejenigen in der Kirche Lateinamerikas, die in der Jugendpastoral tätig sind.
Die CELAM-Studie folgt im großen und ganzen den Ausführungen des Puebla-Dokuments über die Jugend

und geht inhaltlich nur an einigen Stellen über die dort gegebenen pastoralen Anstöße hinaus. Das Verdienst der Studie liegt vielmehr darin, daß sie das Thema Jugend in den lateinamerikanischen Ortskirchen in Erinnerung ruft und es systematisch und organisch in den Kontext notwendiger gesellschaftlicher und politischer Veränderung stellt.

„Die ‚Option für die Armen' und die ‚Option für die Jugend' ergänzen einander; als Antwort auf die ‚Zeichen der Zeit' stellen sie eine Notwendigkeit und ein Programm für die gesellschaftliche Inkarnation der Kirche in Lateinamerika dar." Dieser grundlegenden Einsicht geht ein teils beschreibendes, teils analysierendes Kapitel über die Situation der Jugend in der lateinamerikanischen Gesellschaft voraus. 74 Millionen, das heißt jeder fünfte Lateinamerikaner ist zwischen 15 und 24 Jahre alt. Im Jahre 1980 stellten die Jugendlichen von 10 bis 24 Jahren ein Drittel der arbeitenden Bevölkerung Lateinamerikas, in den städtischen Ballungszentren 59 Prozent. Von 1980 bis zum Jahre 2000 drängen jährlich mehr als 4 Millionen Jugendliche auf den Arbeitsmarkt, darunter ein rasch zunehmender Anteil von Mädchen. Jeder zweite arbeitslose Lateinamerikaner ist ein Jugendlicher, den alarmierend hohen Anteil von Unterbeschäftigten nicht mitgerechnet.

Zwischen Vermassung und Sehnsucht nach Freiheit

Die negativen Aspekte und Schwierigkeiten der Jugend in Lateinamerika gleichen denen anderer Entwicklungs- oder Schwellenländer, von einigen sind auch die Jugendlichen der Industrieländer betroffen; „Signale des Todes" nennt sie die Studie. So ist die Analphabetenrate zwar in den meisten Ländern Lateinamerikas nur noch gering, die Chance, mit einem Schulabschluß Arbeit zu finden, jedoch im Vergleich zu früher noch gesunken. Die in soziale und politische Unruhen mündende *Wirtschaftskrise* in ganz Lateinamerika treffe die Jugend darüber hinaus doppelt hart: oft habe sie nur die Wahl zwischen obligatorischem Militärdienst oder der Guerrilla, unter der staatlichen Repression leide sie erfahrungsgemäß am meisten.
Vor allem die Jugend aus der Mittelschicht drohe Opfer des Kommerzes zu werden, der die Zielgruppe „Jugend" entdeckt habe, mittels einer Vielzahl jugendlicher „Idole" immer neue Bedürfnisse schaffe und entgegen aller Realität das leichte Leben als greifbar nah propagiere. Als Folge registriert die CELAM-Studie *wachsende Frustration* und *Passivität* und insbesondere den Hang zum *Individualismus,* der der gemeinschaftsorientierten lateinamerikanischen Mentalität eigentlich fremd ist. Oft biete „das System" selbst die Zerstreuungen an, in die sich die Jugend flüchte. „In weiten Bereichen der Gesellschaft" schädige sich die Jugend durch Drogen. Zu beobachten sei eine „Vermassung der Jugendlichen, die das Bewußtsein verlieren, sich als Person in einem Volk und in der Geschichte zu verwirklichen". Positiv wertet die Studie u. a. die Sehnsucht der jungen Lateinamerikaner nach Freiheit und sozialer Veränderung „in totalitären und Unterdrückerregimen unseres Kontinents" und die Bereitschaft, dafür zu kämpfen.

In einer ziemlich ausführlichen, aber sachlichen Darstellung der beiden konkurrierenden Herrschaftssysteme in Lateinamerika, die als letztlich „materialistische Ideologien" abgelehnt werden, heißt es abschließend: „Neu überdacht werden sollten die staatlichen Richtlinien für politische Erziehung, die oft mit ‚Antimarxismus' vollgestopft sind, denen aber ein Menschenbild zugrundeliegt, das die Situation der Jugendlichen und der marginalen Bevölkerung nicht wirklich ernst nimmt. Auch muß man die Aspekte des Marxismus anerkennen, die sich mit der Entwicklung der am meisten benachteiligten Klassen befassen. In Lateinamerika verbergen sich hinter einem erbitterten Antikommunismus totalitäre Herrschaftsformen liberalistisch-kapitalistischer Prägung, die nicht zögern, die christlichen Werte zu ihrer Legitimierung heranzuziehen."

Kultur als Ablenkung

Das Dokument beruft sich mehrfach auf die katholische Soziallehre und geht relativ ausführlich auf die Bedeutung bzw. Gefährdung der „lateinamerikanischen Kultur" ein – ein (alle Lebensbereiche) umfassender Begriff, der seit Puebla vor allem von der CELAM-Führung und Mitarbeitern des Bischofsrates immer wieder ins Gespräch gebracht und als Ablenkung von der „Fixierung" auf den konfliktreichen politischen Raum eingesetzt wird. Davon ist auch in der Studie etwas zu spüren. Der *kulturelle Wandel* als Folge der persönlichen Umkehr des einzelnen, die christliche Durchdringung der „Kultur" als Voraussetzung und Weg zu sozialer Veränderung ist eine traditionelle Konzeption und kontrastiert zweifellos mit Grundpositionen der Befreiungstheologie. (Solche konzeptionellen Spannungen existieren in der lateinamerikanischen Kirche fast überall und werden zunehmend auch ausgehalten; in der pastoralen Praxis ist man sich zuweilen näher als in konzeptionellen Fragen theologischer Art.)

„Nie zuvor stand eine Generation vor einer so faszinierenden Herausforderung: eine neue Zivilisation zu errichten, die auf Liebe und Gerechtigkeit gründet", heißt es in der Studie einleitend. Angesichts der treffend geschilderten problematischen sozialen Wirklichkeit, in die die lateinamerikanische Jugend hineinwächst, eine mutige und sehr optimistische programmatische Äußerung. Der vom Papst gern gebrauchte Begriff „Zivilisation der Liebe" wird jedoch immer dann schwierig, wenn es um seine Konkretisierung und Realisierung geht. Dennoch versucht das CELAM-Dokument, den Bogen zu diesem eher vagen Ideal des „Reiches Gottes heute" zu schlagen.

Das Verhältnis der jungen Generation Lateinamerikas zur Kirche wird in der Studie recht *pauschal* abgehandelt; mangels irgendwelcher statistischer Erhebungen kann das wohl auch nicht anders sein. Es heißt, daß sich immer mehr Jugendliche von der Kirche angezogen fühlen, wo diese sich glaub-

würdig zeige und für das Volk eintrete. Wie diese Jugend aber zu „*Protagonisten*" beim Aufbau einer Zivilisation der Liebe werden soll, kann auch diese Studie nicht beantworten.

Vorrang des Lebens

Die „Zivilisation der Liebe" sei kein alternatives politisches System zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern eine neue Sicht der Welt („cosmovisión"), die sich durch „Gemeinschaft und Teilhabe" (Puebla), durch Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden auszeichne. In ihr habe das Leben Vorrang vor allen anderen Werten, der einzelne Vorrang vor der Macht, die Ethik stehe über der Technik, die Arbeit über dem Kapital. Zu ändern ist auf dem Weg zu dieser neuen Zivilisation vom Bewußtsein des Volkes über die ungerechten Strukturen bis zur Weltwirtschaftsordnung vieles. Als Methode empfiehlt die Studie im gesellschaftlichen und politischen Bereich zweierlei: die „Schwächung" von veränderungsfeindlichen Strukturen und das schöpferische Suchen nach neuen „Strukturen, die dem Verhältnis Mensch – Gesellschaft besser entsprechen". Damit ist das CELAM-Dokument an die Grenze seiner Einsichten gelangt, was bei der Spannweite des behandelten Themas allerdings nicht verwundert.

Der letzte Teil der Studie befaßt sich mit den Inhalten einer *Jugendpastoral*, wie das Schlußdokument von Puebla sie in großen Zügen gezeichnet hat. Allgemein legen die Verfasser großen Wert auf das gründliche Studium der Realität und das Prinzip der Gewaltlosigkeit. Pastorale Priorität soll die *Jugend aus den unteren Bevölkerungsschichten* haben. Das Konzept einer lateinamerikanischen Jugendseelsorge, darin liegt die Schwäche des Dokuments, kommt über die Aufzählung von Programmen und Veranstaltungen nicht hinaus. *G. B.*

Zwei Schritte vor, ein Schritt zurück

Der kirchliche Landwirtschaftsfonds in Polen

Um das Großprojekt eines von der Kirche Polens getragenen und aus westlichen (vor allem auch kirchlichen) Finanzquellen gespeisten Agrarfonds zur Unterstützung der privaten (nicht vergesellschafteten) polnischen Landwirtschaft ist es still geworden. Über das Großprojekt gibt es in der westlichen Presse immer wieder wechselnde Nachrichten. Bis heute ist unklar geblieben, ob der polnische Staat trotz erster Schritte bereit ist, dem Projekt eine Chance zu geben, und als schwierig erweist sich auch dessen Finanzierung selbst bereits in der Vorphase bei der Durchführung der geplanten Pilotprojekte. Unser Mitarbeiter, Dieter Bingen, stellt das Projekt vor, erörtert die Schwierigkeiten, die ihm entgegenstehen, und stellt es auf den Hintergrund der landwirtschaftlichen Entwicklung in Polen seit Beginn der 70er Jahre.

„Man kann ja nicht über längere Zeit von Geschenken leben. Wenn man Hilfe annehmen muß, und das muß man offensichtlich, dann soll sie weitere Kettenglieder schaffen, die anderen Hilfe bringen, dann soll sie Arbeit und organisiertes Bemühen anregen. Die Massage an den gelähmten Teilen unseres Organismus muß in kleinen Abschnitten durchgeführt werden." Mit diesen Sätzen umschrieb Polens Primas, Kardinal *Josef Glemp*, in einem Interview mit einer katholischen Zeitschrift (Niedziela, 10, 4. 3. 1984) den *spiritus movens*, der Polens katholische Kirche veranlaßte, sich auf ein kirchliches Projekt zur Förderung der privaten Landwirtschaft in Polen einzulassen. Der Primas sieht nicht zuletzt in diesem Vorhaben eine „Theologie der Befreiung" unter polnischen Bedingungen verwirklicht, „die das Übernatürliche akzentuiert, gleichzeitig aber die objektive ökonomische Situation und ihren Einfluß auf die Moral nicht aus den Augen läßt". Seit langem schon wird die „objektive ökonomische Situation" von der katholischen Kirche in Polen mit Sorge betrachtet. Mitte der siebziger Jahre begann die *Krise der landwirtschaftlichen Produktion*, die durch politische Fehlentscheidungen der Regierung verursacht wurde und sich bis auf den heutigen Tag in bestimmten Produktionsbereichen zu einer Katastrophe auswuchs (z. B. Kleintierhaltung, Eierproduktion, milchverarbeitende Industrie).

Probleme der polnischen Landwirtschaft

Blickt man auf die natürlichen Produktionsvoraussetzungen, dann besitzt Polen fast alle Bedingungen für eine leistungsfähige Land- und Ernährungswirtschaft. Etwa 190 000 qkm der über 310 000 qkm Landesfläche sind landwirtschaftlich genutzt. Über 40% der Bevölkerung leben noch auf dem Lande (Bundesrepublik: 15%). Von den fast 19 000 000 ha Anbaufläche befinden sich über 14 000 000 ha, d. h. ungefähr 76% (1983), in der Nutzung *privater Bauern*. An der gesamten Agrarproduktion haben sie einen Anteil von *83%* (1983). Durch die allgemeinen Versorgungsmängel wird eine außerordentlich verbreitete und sehr intensiv betriebene hauswirtschaftliche Klein-

Hauptarten der Bodennutzung[1]
1000 ha

Nutzungsart	1970	1976	1981
Landwirtschaftliche Fläche	19 543	19 150	18 910
Ackerland	15 088	14 762	14 582
Dauerkulturen[2]	238	274	276
Dauergrünland	4 217	4 114	4 052
Waldfläche	8 546	8 631	8 633[3]
Sonstige Fläche	2 379	2 679	

[1] Jahresmitte. – [2] Obstanlagen. – [3] Jahresende.

produktion von Grundnahrungsmitteln und Fleisch erhalten und angeregt. Das restliche Viertel der Bodennutzung entfällt auf den sogenannten sozialistischen Sektor, der aus den Staatsgütern mit einem Flächenanteil von 18,8% (1983), den landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften mit einem Flächenanteil von 3,8% (1983) und den landwirtschaftlichen Zirkeln (1983: 0,5%) besteht. Der vergesellschaftete Sektor hat Durchschnittsbetriebsgrößen von 250 bis 360 ha (Gospodarka Zywnościowa wlatach 1970–1983, hrsg. v. GUS, Warschau 1984).

Landwirtschaftliche Fläche nach Eigentumsformen[1]
1000 ha

Eigentumsformen	1970	1976	1981
Vergesellschaftet[2]			
darunter:	3710	4269	4749
Staatsgüter	3006	3383	3677
Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften	246	390	780
Landwirtschaftliche Zirkel	99	341	169
Privatbauern	15833	14882	14161
Insgesamt	19543	19151	18910

[1] Jahresmitte.
[2] Einschließlich staatlicher und volkseigener Flächen, die nicht Bestandteil landwirtschaftlicher Betriebe sind.

Die *technische Bewältigung der Betriebsabläufe,* besonders der Arbeitserledigung, ist das eigentliche Problem der polnischen Landwirtschaft, wenn man bedenkt, daß fast 60% aller privaten Betriebe eine Fläche von weniger als 5 ha, 30% sogar eine Fläche von 0,51 bis 2 ha bewirtschaften. Die fast 3 Mio. Pferde bilden noch immer die arbeitswirtschaftliche Grundlage. Die gesamte Landwirtschaft verfügt über etwa 620 000 Schlepper, von denen aber fast ein Drittel wegen fehlender Ersatzteile dauernd stillsteht. Angesichts solcher Bedingungen sind die Durchschnittserträge der privaten Bauernwirtschaften gar nicht schlecht. Im ganzen kommt ein objektiver Beobachter zu dem Ergebnis, daß die polnischen Bauern als Bodenwirte weit besser wirtschaften, als ihnen vielfach nachgesagt wird, und daß die auch im Westen gängige Meinung, die kleinbäuerliche Besitzstruktur sei die Hauptursache der ständigen Versorgungsschwierigkeiten, nicht zutrifft. Schließlich produzieren die privaten Bauern auf ihren Miniparzellen und ohne die staatliche Unterstützung, die die vergesellschafteten Betriebe beanspruchen, im Durchschnitt mehr als diese für den Markt.

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, einen entscheidenden Schritt auf dem Wege des wirtschaftlichen Wiederaufbaus in Polen in einem großzügigen Reformprogramm für die private Landwirtschaft zu sehen. Der Staat wagt sich aus ideologischen Gründen nicht an eine Stärkung des privaten Sektors der Landwirtschaft heran. Zudem trifft seine Agrarpolitik seit Jahrzehnten auf das unverminderte, in den siebziger Jahren sogar verstärkte *Mißtrauen der Bauern,* die sich schon mehrmals mit abrupten Kursänderungen der kommunistischen Landwirtschaftspolitik konfrontiert sahen. Auch der seit 1982 in der Verfassung verankerten *Eigentumsgarantie* trauen sie nicht, da Ideologie und Bürokratie bisher eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Privatbauern verhinderten. Das Mißtrauen der Bauern gegenüber „Warschau" ist auch bei einer konstruktiveren Agrarpolitik der Regierung demnach in absehbarer Zeit nicht abzubauen.
Wer aber könnte helfen, wenn der polnischen Landwirtschaft geholfen werden muß, weil bei ihr ein Schlüssel für den Weg aus der Krise liegt? Was liegt näher, als an die *katholische Kirche* zu denken, die auf dem Lande noch fester und in ungebrochenerer Tradition verankert ist als in der Stadt? Daran hat auch der katholische Episkopat gedacht. Er hatte schon oft die schwierigen Probleme der polnischen Landbevölkerung beklagt. Es wurde sogar eine Kommission des Episkopats für Angelegenheiten der Bauernseelsorge unter Vorsitz von Bischof *Jan Gurda* geschaffen, die im übrigen zunehmend auf Vorbehalte der Behörden stößt. Sie befürchten den Aufbau gesellschaftlich-politischer Strukturen unter dem Schirm der Kirche.

Die Grundidee des kirchlichen Landwirtschaftsprogramms

Bereits im Jahre 1981 entstand im polnischen Episkopat die Idee einer wirksamen Unterstützung der privaten Landwirtschaft. Im Jahr 1982 wurde diese Idee im Gespräch mit westlichen Episkopaten, insbesondere mit den bundesdeutschen Bischöfen, erneuert. Die Grundsätze stellte Primas Glemp in einem Brief an General Jaruzelski am 14. September 1982 vor: Auf Anregung des polnischen Episkopats und mit Unterstützung der Episkopate Westeuropas und Nordamerikas werden Mittel in harter Währung gesammelt. Für dieses Geld sollen Produktions- oder Ausrüstungsmittel für die Landwirtschaft gekauft, nach Polen eingeführt und nach Marktgrundsätzen verkauft werden. Geldmittel in polnischen Złoty werden zur Finanzierung von allem benutzt, was der Unterstützung der Landwirtschaft oder der Verbesserung der Lebensbedingungen auf dem Lande dient. Von den Initiatoren wurde betont, daß es sich bei der einzurichtenden Stiftung nicht um eine weitere karitative Einrichtung handeln sollte, sondern daß die Stiftung die Bauern dazu veranlassen sollte, sich selbst zu helfen: Maschinenparks zu gründen, gemeinsame Unternehmen wie Obstverarbeitungsfabriken oder Molkereien einzurichten, gemeinsam Wasserleitungen zu bauen usw. Im ersten Organisationsstadium könnte die Stiftung helfen: finanzielle Unterstützung gewähren, unentbehrliche und in Polen unerreichbare Installationselemente einführen. Oft fehlt es den Bauern nämlich gar nicht an Geld, es gibt jedoch nichts, wofür sie es ausgeben könnten, sie sehen keine Möglichkeit, das eigene Kapital zum eigenen und gemeinsamen Nutzen zu verwenden. Die Stiftung wollte zu „einer Art Zünder dieses verstopften gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Mechanismus auf dem Lande werden" (*Andrzej Stelmachowski,* in: Przegląd Katolicki, 8, 12. 8. 84).
Das direkte Eingreifen der Kirche in die Wirtschaft und die Wirtschaftspolitik des Staates und der Versuch, eigene

ordnungspolitische Vorstellungen in die Praxis umzusetzen, lassen sich auf den ersten Blick nur schwerlich mit dem gängigen Verständnis des religiösen Auftrags der Kirche in Einklang bringen. Dieses Argument suchte Prof. Andrzej Stelmachowski, seit Juni 1984 Vorsitzender des Organisationskomitees des Landwirtschaftsfonds, zu

Erwerbstätige in der Volkswirtschaft nach Wirtschaftssektoren[1]
1000

Jahr	Insgesamt	Vergesellschaftete Wirtschaft		
		zusammen	darunter	
			Erwerbstätige im festen Arbeitsverhältnis	LPG-Mitglieder
1970	15175	10325	9817	33
1975	16572	12202	11632	52
1976	16548	12298	11744	53
1977	16639	12510	11910	81
1978	16634	12632	11981	123
1979	16552	12699	11995	152
1980	17263	12718	12000	162
1981	17320	12720	12027	157

Jahr	Nichtvergesellschaftete Wirtschaft		
	zusammen	davon Erwerbstätige	
		außerhalb der Landwirtschaft	in landwirtschaftlichen Privatbetrieben[2]
1970	4850	442	4408
1975	4370	469	3901
1976	4250	481	3769
1977	4129	504	3625
1978	4002	533	3469
1979	3853	565	3288
1980	4545	603	3942
1981	4600	646	3954

[1] Jahresdurchschnitt; Teilzeitbeschäftigte sind auf Vollbeschäftigte berechnet; ohne Auszubildende.
[2] Schätzung. (Statistische Angaben aus: Statistik des Auslandes. Länderbericht Polen 1984, hrsg. v. Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart und Mainz 1984, S. 31, 38 u. 39)

entkräften; die Stiftung steht zwar unter dem Schutz der Kirche, sei aber eine völlig autonome Institution: „Der polnische Episkopat will seine Autorität und sein Ansehen, das er in der Welt genießt, dazu benutzen, die unerläßlichen Mittel der Stiftung anzusammeln." (Ebenda).

Das Zögern des Staates

Bis die Planungen über die Realisierung des Landwirtschaftsfonds in ein konkreteres Stadium treten konnten, gingen mehr als zwei Jahre ins Land. Sie haben der kirchlichen Idee *viel von ihrer Dynamik genommen.* Politische Probleme, die in rechtliche Probleme eingekleidet wurden, gaben Regierung und kommunistischer Partei (PVAP) Anlaß, die Verhandlungen mit der Kirche und die notwendigen rechtlichen Schritte in Gestalt der parlamentarischen Verabschiedung eines Stiftungsgesetzes zu verzögern.
Nachdem Premier Jaruzelski in seinem Brief an den Primas von 27. Juni 1983 grundsätzlich „grünes Licht" signalisiert hatte, blieb bis Anfang 1984 ungewiß, wie das Projekt des kirchlichen Landwirtschaftsprogramms in Polen verwirklicht werden sollte. Von Anfang an waren sich die Beteiligten der politischen Brisanz des Programms bewußt. Partei und Regierung befürchteten – und befürchten bis heute – eine gewisse *systemsprengende Wirkung* und einen noch weiter institutionalisierten Einfluß der katholischen Kirche auf dem Lande. Andererseits fragte man sich in kirchlichen Kreisen außerhalb Polens, ob der Schuh nicht zu groß sei, den der polnische Episkopat sich angezogen habe; ob die Kirche – auch wenn die Leitung des Fonds von einem Laien- und Spezialistengremium übernommen würde – nicht – zumindest vermittelt – Aufgaben übernehme, die sie auf Dauer nicht ausüben könne.

Als die Vorstellungen über das Hilfsprogramm im Sommer 1983 konkretere Formen annahmen, war die *politische Konstellation günstig.* Die Regierung in Warschau konnte angesichts der Versorgungsschwierigkeiten im Lande und der Unzufriedenheit der Bevölkerung das Hilfsangebot nicht ablehnen. Der Papstbesuch im Juni 1983 tat ein übriges. In Gesprächen mit Vertretern des Episkopats zeigte die Regierung sich flexibel und bereit, die notwendigen juristischen Voraussetzungen für das Hilfsprogramm zu schaffen. Die Skeptiker in Regierung und Partei mögen dabei ihre Skrupel vorübergehend verdrängt haben in der Hoffnung, daß der Westen nicht in der Lage sein werde, die notwendigen finanziellen Mittel bereitzustellen. Die hämischen Kommentare von Regierungssprecher *Jerzy Urban* auf seinen Pressekonferenzen wiesen in diese Richtung.

Schaffung gesetzlicher Grundlagen

Die Außenminister einiger westlicher Länder waren schon früh von den nationalen Bischofskonferenzen über den Plan eines kirchlichen Hilfsprogramms für die private Landwirtschaft in Polen unterrichtet worden. Keine konkreten Vorstellungen gab es längere Zeit über den *Verteilungsschlüssel* bei den finanziellen Mitteln. In dem Brief von Primas Glemp an General Jaruzelski war von einem Volumen in Höhe von fünf Mrd. DM – verteilt über fünf Jahre – die Rede, ein Hinweis, daß die katholische Kirche in Polen anscheinend davon ausging, daß ein beträchtlicher Teil der finanziellen Mittel aus der Bundesrepublik erwartet wurde. Denn normalerweise ist die Leitwährung bei der Berechnung von Finanzvolumen der US-Dollar. Im Umkreis der Deutschen Bischofskonferenz waren diese Finanzierungsansätze alsbald korrigiert worden, man sprach eher von drei Mrd. Mark. In diplomatischen Kreisen Bonns hieß es wenig später, die Gelder für die vorgesehene Stiftung sollten je zur Hälfte aus kirchlichen und privaten Spenden und aus öffentlichen Mitteln aufgebracht werden. Dieser Betrag solle von der EG und von den USA gemeinsam getragen werden. (*Angela Nacken,* in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 1. 1984).

Während der finanzielle Einsatz der Beteiligten noch Gegenstand lebhafter Diskussionen in den westlichen Massenmedien war, erreichte in der ersten Jahreshälfte 1984 der Entscheidungsprozeß über die Zukunft des kirchlichen Hilfsprogramms in Polen endlich eine entscheidende Phase. Nach langen Diskussionen zwischen Vertretern von Regierung und Episkopat lag der *Gesetzentwurf über ein Stiftungsgesetz* vor, das den notwendigen Freiraum für das ganze Projekt schaffen sollte, und wurde am 13. Januar 1984 vom Ministerrat gebilligt, dann den betroffenen Sejmausschüssen zur Beratung überwiesen (Odrodzenie, 6. 3. 1984).
Überraschend auch für die Regierung, veröffentlichte das Pressebüro des Episkopats am 14. Januar 1984 eine Information „in der Angelegenheit der Landwirtschaftsstiftung", die im Westen sofort bekannt wurde, in Polen aber erst mit dreiwöchiger Verspätung für die katholische Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" (6, 5. 2. 1984) von der Zensur zur Veröffentlichung freigegeben wurde. Dieser Schritt der polnischen Bischöfe bedeutete eine *Flucht nach vorne,* mit der die Behörden zu einer Aufgabe ihrer Verzögerungstaktik gegenüber der katholischen Kirche veranlaßt werden sollten und nochmals die Vorstellungen der Kirche zu der Landwirtschaftsstiftung zusammengefaßt wurden. Gleichzeitig wurde „der Mangel an Informationen, ihr bruchstückhafter Charakter und die Ungenauigkeit bei der Weitergabe im Lande und in ausländischen Kommentaren" bedauert, die „häufig Mißverständnisse über die Ziele, die Größe und die Formen des beabsichtigten Unternehmens hervorrufen". Die Bischöfe bestätigten – ungeachtet zurückhaltenderer Einschätzungen im Westen – die finanzielle Zielgröße von fünf Mrd. DM. Der Hoffnung der Bischöfe, daß die Stiftung in der ersten Hälfte des Jahres 1984 ihre Tätigkeit aufnehmen könnte, setzte Regierungssprecher Urban in einer Pressekonferenz einen Dämpfer auf (Rzeczpospolita, 23. 1. 84). Die Regierung spielte anscheinend weiter auf Zeit.

So wurden in den Beratungen der Sejm-Ausschüsse für Wirtschaft, Etat- und Finanzplanungen sowie im Ausschuß für gesetzgeberische Arbeit abermals Korrekturen an dem Stiftungsgesetzentwurf angekündigt (vgl. Die Welt, 17. 3. 84). Am 6. April 1984 passierte schließlich das „Gesetz über Stiftungen" den Sejm (Dziennik Ustaw, 21, 14. 4. 84), immerhin ein einmaliger Vorgang in der Gesetzgebung eines sozialistischen Staates. Bis dahin galten Stiftungen als Rechtsformen, die ihre Daseinsberechtigung nur noch im kapitalistischen System fänden. So heißt es in der Großen Enzyklopädie: „Ziele, die man mit Stiftungen in der Zeit des Feudalismus verfolgte und im kapitalistischen System weiterhin verfolgt, werden im sozialistischen System im Prinzip vom Staat übernommen" (Wielka Encyklopedia Powszechna, Bd. 4, Warschau 1964, S. 52).

Es dauerte weitere zwei Monate, bis Kardinal Glemp am 9. Juni 1984 ein zwölfköpfiges „Organisationskomitee der Landwirtschaftsstiftung" ins Leben rief (Vorsitzender: Prof. *Andrzej Stelmachowski;* Bevollmächtigter des polnischen Episkopats: Prälat *Alojzy Orszulik*), dessen Hauptaufgabe es sein sollte, die Schaffung und Registrierung der Stiftung vor Gericht in die Wege zu leiten, das Büro zu organisieren, Mitarbeiter zu gewinnen und die finanziellen und Sachmittel herbeizuschaffen (Tygodnik Powszechny, 15. 7. 84).

Die geplanten Projekte

Mitte des Jahres nahmen die Pläne für die nächsten praktischen Schritte – wenn nur erst die Satzung der Stiftung von den Behörden genehmigt wäre – konkretere Formen an. Das Projekt war eines der Gesprächsthemen von Primas Glemp bei seinen Besuchen in der Bundesrepublik im Juli 1984. Den Berechnungen der Experten des Organisationskomitees zufolge wären zur Verwirklichung des gesamten Programms, verteilt auf fünf Jahre, rund fünf Mrd. DM erforderlich. Die Kosten für die Pilotprojekte, mit denen zunächst einmal an einigen Orten die Funktionsfähigkeit des Programms getestet werden soll, wurden mit rund 78 Mio. DM veranschlagt. Die Experten hofften im Sommer 1984 noch, daß die Stiftung im November oder Dezember 1984 ihre Tätigkeit aufnehmen und man die Pilotprojekte in Gang setzen könnte. Im Laufe des Jahres 1986 wollte man dann das auf fünf Jahre geplante Hauptprogramm starten. Als erforderliche Aufwendungen für das erste Jahr des Hauptprogramms wurden 484 Mio. DM berechnet.

Das Landwirtschaftsprojekt enthält *zehn Schwerpunkte,* um den Nachholbedarf auf den dringendsten Gebieten zu befriedigen. Sie betreffen: die Milchwirtschaft (Melkmaschinen, Kühlanlagen, kleine Molkereien), Wasserversorgung, Schaffung von Reparaturwerkstätten, Reifenherstellung und Runderneuerung, kleine Verarbeitungsanlagen für Obst und Gemüse, Maschinenstationen für die Feldarbeit, Baumaterial für Privatbauern, Anschaffung von Schleppern und Landmaschinen, Versorgung mit chemischen Mitteln (Pestizide, Konservierungsmittel, Veterinärmedikamente), Marktlieferungen verschiedener Güter wie Ersatzteile und Maschinen.

Grundidee ist dabei, daß die Bauern von der Stiftung gelieferte westliche Produkte in Złoty bezahlen müssen. Sie müßten sich auch zum Beispiel bei den Maschinenstationen selbst organisieren, also praktisch mit Hilfe von Vertrauensmännern eine eigene Infrastruktur schaffen. Die eingezahlten Złotysummen sollen für das Programm verwertet werden. So soll die dringend notwendige Wasserversorgung – der Umfang der bewässerten Flächen soll 1983 kleiner gewesen sein als 1913 – zu einem großen Teil mit Złoty finanziert werden. Um die Devisenkosten zu dämpfen, wird auch an eine Zusammenarbeit mit der staatlichen Industrie zum Beispiel durch Zulieferung notwendiger Teile und westlicher Halbfabrikate gedacht. Die Programme betreffen ausschließlich die privaten Bauernwirtschaften. Dazu sagte der Vorsitzende des Organisationskomitees der Landwirtschaftsstiftung Stelmachowski: „Selbstverständlich werden wir im Falle von

Unternehmen mit kommunalem Charakter das ganze konkrete Dorf umfassen, wir werden keine Wasserleitung nur für einen Teil der Häuser bauen. Eine Ausnahme wird auch der Pflanzenschutz bilden – der Kartoffelkäfer unterscheidet nicht zwischen einer Bauernkartoffel und einer „vergesellschafteten" Kartoffel. Aber die Fonds sollen den privaten Wirtschaften dienen" (Stelmachowski, a. a. O.).

Stiftungsträger ist dem Statutenentwurf zufolge der Primas von Polen mit einem Grundkapital von 20 000 Dollar und zwei Mio. Złotys. Verwaltet wird die Stiftung von einem aus drei bis fünf Personen bestehenden Vorstand und einem aus 15 bis 25 Personen bestehenden Rat. Verteilung und Verwaltung auf dem Lande sollen zum großen Teil die Bauern selbst und ehrenamtliche Mitarbeiter übernehmen. Die Stiftung soll den Statuten zufolge im Rahmen des vom Parlament verabschiedeten allgemeinen Programms zur Förderung der Landwirtschaft arbeiten (§ 5.1).

Verzögerungen ohne Ende?

Nachdem sich am 20. September 1984 Vertreter von Regierung und Episkopat in einem vorläufigen Abkommen über die Satzung des Landwirtschaftsfonds geeinigt hatten, drückte ein Mitglied des Organisationskomitees die Hoffnung aus, daß der Fonds bis zum Jahresende seine Arbeit aufnehmen werde. Endlich hatte die Regierung der Kirche die Benennung der Personen zugestanden, die über die Verteilung der Gelder entscheiden, und somit einen wesentlichen Bestandteil der Unabhängigkeit der Stiftung sichergestellt.

Aber wer gehofft hatte, nun könne die Stiftung rasch ans Werk gehen, mußte sich getäuscht sehen. Denn davor hatte der Gesetzgeber die vom Stiftungsgesetz vorgesehenen Ausführungsbestimmungen über die wirtschaftliche Tätigkeit von Stiftungen gestellt, denen das Statut der Stiftung nicht widersprechen darf. Und die Ausführungsbestimmungen fehlten noch, da zwischen Regierung und Episkopat die *Fragen der Besteuerung* von Geldzuwendungen für die Stiftung (Umsatzsteuer) und der Zollgebühren bei der Einfuhr von landwirtschaftlichen Geräten und sonstigen Einrichtungen ungeklärt waren. Nach Auffassung der Kirche soll die Stiftung von Steuern befreit sein, da es sich nicht um ein profitorientiertes Handelsunternehmen handelt. Erlöse sollen zur Finanzierung von Sozialprogrammen auf dem Lande verwendet werden. Bei der Frage, ob die eingeführten Maschinen verzollt werden müssen, geht es offenbar darum, daß die Stiftung eine generelle Zollbefreiung anstrebt, der Staat eine solche nur von Fall zu Fall gewähren will, anscheinend um mißbräuchliche Zollbefreiungen (z. B. für Druckerpressen, Schreibmaschinen etc.) zu verhindern, wozu allerdings schon die bestehenden Zollbestimmungen ausreichen würden (vgl. NZZ, 19. 11. 84).
Sowohl bei Steuern wie bei Zöllen will die Kirche ihren Standpunkt nicht aufgeben. Es ist nicht auszuschließen, daß das ganze Landwirtschaftsprojekt zu „schlechter Letzt" an diesen beiden Problemen scheitert. Zudem ist die Großwetterlage in Polen seit dem Spätherbst 1984 dem Projekt nicht eben förderlich. Nach der Ermordung des Priesters *Jerzy Popiełuszko* hätte man damit rechnen können, daß die polnische Regierung als Wiedergutmachung dem Episkopat gegenüber Entgegenkommen zeigen werde.

Dies ist nicht eingetreten. Die Aussichten für eine baldige Umkehr dieser Tendenz sind nicht sehr günstig, da die Regierung Jaruzelski durch den Mord an Popiełuszko und den Zwang, gewisse Praktiken „aus dem Eingemachten" des Apparats vor Gericht und Weltöffentlichkeit auszubreiten, geschwächt wird. Die Notwendigkeit, zugleich dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit Opfer – in Gestalt von hier nicht letztverantwortlichen Beamten des Innenministeriums – zu bringen *und* das System zu exkulpieren, das die Bereitschaft zum Terror dieser Art in seinem Apparat begünstigt, versinnbildlicht zugleich die Zwickmühle, in der sich General Jaruzelski im Grunde seit dem 13. Dezember 1981 (Verhängung des Kriegsrechts) befindet.

Die Chronologie der Diskussion um das kirchliche Landwirtschaftsprojekt beweist, daß Regierung und Partei in Polen stark genug sind, das eigentlich so dringende Landwirtschaftsprogramm zu verzögern und potentielle westliche Geldgeber zu ermüden, aber sich außerstande sehen, das ihnen ideologisch zutiefst mißliebige Projekt ohne weiteres zu verhindern. Schließlich würde ein wirtschaftlicher Erfolg der Einzelprojekte und die damit verbundene langfristige Stärkung des privaten Sektors auf dem Lande die Stellung von Kirche und Religion in der ländlichen Bevölkerung, insbesondere in der jüngeren Generation, die dort wieder eine Perspektive für die Zukunft erblicken könnte, auf Dauer stärken. Das Prinzip der Subsidiarität und das sehr polnische Prinzip der „organischen Arbeit" des Aufbaus selbstverwalteter Strukturen von unten würden das historische Versagen der leninistischen (Land-)-Wirtschaftspolitik nur noch offensichtlicher beweisen, als dies der wirtschaftliche Alltag ohnehin tut.

Noch alles offen

Die katholische Kirche in Polen ist mit ihrem Projekt einer Landwirtschaftsstiftung ebenfalls ein *hohes Risiko* eingegangen. Sie hat sich mit ihrem ganzen Prestige für das Programm in Polen und im westlichen Ausland – bei den Episkopaten und gegenüber den Regierungen – stark gemacht. Ein Scheitern wäre ein schwerer psychologischer Schlag für sie, ohne daß es allerdings ihre Position in der polnischen Gesellschaft schwächen würde. Es fehlte eben „nur" die Krönung ihrer gesellschaftlichen Rolle. Andererseits wird man aber – sollte das Landwirtschaftsprogramm durchgeführt werden können – nicht nur seine *Erfolge*, sondern auch mögliche *Mißerfolge* mit dem Namen der Kirche verbinden. Die schadenfrohen Kommentare in den polnischen Massenmedien lassen sich voraus-

ahnen. Zunächst sind diese aber damit zufrieden, daß es anscheinend Schwierigkeiten gibt, die veranschlagten 28 Mio. Dollar für die Pilotprojekte aufzutreiben. Nach dem gegenwärtigen Stand kann nur gerechnet werden: mit 10 Mio. Dollar aus den USA, mit drei Mio. DM von der katholischen Kirche in der Bundesrepublik sowie mit je 170000 Dollar von den Katholiken Frankreichs und Luxemburgs.
Nachdem ein Gemeinschaftsbeitrag der EG im Haushalt 1985 nicht eingesetzt wurde, bleibt die Frage, was mit den von der Bundesregierung mit dem Vorbehalt der Beteiligung der übrigen EG-Staaten zur Verfügung gestellten fünf Mio. DM geschieht (vgl. FAZ, 6. 12. 84). Könnten die westlichen Kirchen und insbesondere Regierungen nicht durch weniger Krämergeist das Ihre dazutun, daß es der polnischen Regierung schwergemacht wird, mit juristischen Vorwänden ein Projekt in Frage zu stellen, das, bei allen möglichen – auch theologischen – Vorbehalten, einen der wenigen realistischen Wege aus der Krise in Polen weist? *Dieter Bingen*

„Das heilsame Neue im Altvertrauten entdecken"

Ein Gespräch mit dem Volkskundler und Theologen Walter Heim

Lange sah es so aus, als ginge es ein für alle Mal verloren – inzwischen hat sich die Situation deutlich gewandelt: Brauchtum überhaupt, aber speziell religiöses Brauchtum, verschiedenste, z. T. bereits totgesagte Formen der Volksfrömmigkeit erleben eine Renaissance. Mit dem Schweizer Volkskundler und Theologen Walter Heim sprachen wir über die Ursachen und Erscheinungsformen dieser Entwicklung. Heim ist Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Heim, allenthalben ist ein neues Interesse an Volksfrömmigkeit und religiösem Brauchtum feststellbar. Es ist noch nicht lange her, da sah die Lage noch völlig anders aus. Ist ein solcher offensichtlicher Umschwung im Interesse für religiöses Brauchtum, wie er in den letzten Jahren stattgefunden hat, eigentlich ein neues Phänomen?

Heim: Bis zu einem bestimmten Punkt schon, aber nicht vollständig. Wir haben schon mehrere Male im Laufe der Geschichte ein Neuinteresse am Brauchtum feststellen können. Die Aufklärung, die erste Aufklärungswelle, hat versucht, das gesamte Volksbrauchtum, auch im religiösen Bereich, auszuschalten zugunsten einer rationalen Lebenshaltung. Dem trat die Romantik mit einer Rückbesinnung auf die Wurzeln des Volkstums entgegen, baute dabei aber durchaus auf alten Resten auf, z. B. in den schweizerischen Alpentälern, in denen die Aufklärung nur rudimentär wirken konnte. Eine zweite Welle gegen das Brauchtum brachte die Gründerzeit, die Industrialisierung, die natürlich andere Interessen hatte im Zusammenhang mit Technik und Fortschritt. Eine Gegenbewegung folgte darauf ziemlich rasch um die Jahrhundertwende: Denken Sie an die deutsche Jugendbewegung, eine Entwicklung, die sich bis in die Zwischenkriegszeit zog.

HK: Was kennzeichnet diese erste Revitalisierungsphase des Brauchtums in diesem Jahrhundert?

Heim: Das war eine Rückbesinnung auf die Wurzeln des Volkes, auf die Lebensqualität, eine natürliche Lebensqualität, unterstützt übrigens gerade auch von den Medien, dem Hörfunk. Im religiösen Bereich zeigte sich das im Krippenbau, in der Verbreitung des Christbaums, im Adventskranz, im Aufleben des Sternsingens oder dem Anzünden der Grablichter an Weihnachten. Dieser Zwischenbereich von Mythischem und Religiösem, der sich darin ausdrückt, läßt sich sehr verschieden interpretieren, er ist jedenfalls Hinweis auf eine etwas diffuse religiöse Grundeinstellung, die vielleicht überhaupt das moderne Brauchtum kennzeichnet: Man grenzt sich weniger dogmatisch ab und bevorzugt religiöse Stimmungen und Haltungen im weitesten Sinn des Wortes.

„Auch die alten Bräuche sind nicht von allen getragen worden"

HK: Das sieht der heutigen Entwicklung nicht unähnlich. Diese dürfte jedoch kaum zu verstehen sein ohne die Phase des Niedergangs des Brauchtums in der Nachkriegszeit. Worin sind die wichtigsten Ursachen für diesen Niedergang zu sehen?

Heim: Eine der wichtigsten Ursachen der Erosion des Brauchtums nach 1950 scheint mir die äußere und innere Mobilisierung des gesamten Lebens zu sein. Die äußere Mobilität mit Hilfe der Motorfahrzeuge reißt die Grundlagen für das Brauchtum auseinander, die Dorfgemeinschaft, die Quartiergemeinschaft, die Pfarreigemeinschaft. Die Leute sind im Grunde genommen nicht mehr seßhaft. Folglich ist niemand mehr vorhanden, der den Brauch tragen kann. Auf der anderen Seite – und jede Medaille hat bekanntlich zwei Seiten – entsteht mehr und mehr die Möglichkeit, an anderen Orten Bräuche mitzumachen, sich Bräuche anzusehen oder auch Bräuche zu erleben, das Passionsspiel in Oberammergau, die Karfreitagsprozession in Mendrisio, die Fronleichnamsprozession in Ap-

penzell, um nur einige berühmte Beispiele zu nennen. Da gehen durchaus nicht nur Gaffer hin, sondern auch solche, die religiös etwas erleben wollen.

HK: Ist der Brauchtumstourismus, dem Sie offenbar recht positive Seiten abgewinnen, aber nicht eher Ausdruck des Niedergangs einer wirklich authentischen Volksfrömmigkeit?

Heim: Nicht unbedingt. Man darf nicht vergessen, daß es so etwas wie Schaufrömmigkeit immer gegeben hat. Nehmen Sie die Gottestracht in Köln, die seit jeher wesentlich Schauprozession mit einer kleinen Teilnehmerzahl und einer großen Begleitung ist, die barocken Translationen von Heiligenreliquien, die Fronleichnamsprozession in jedem größeren Ort. Vom Begriff der „actuosa participatio" im modernen Sinn darf man nicht ausgehen. Die Oster- und Fastnachtsspiele, die zum Teil auch religiös waren, gingen tagelang und ohne Mitbeteiligung der Zuschauer. Man darf sich keine Idealvorstellung machen von alten Bräuchen, als wenn diese nun immer von allen getragen worden wären. Es waren vielmehr die aktiven Träger des Brauches, die Bruderschaften und Zünfte, die die Bräuche ausgeführt haben. Die Beteiligung der Zuschauer war insofern aktiv, als das Brauchtum von ihnen bejaht und innerlich aufgenommen wurde. Insofern ist der Brauchtourismus nichts absolut Neues, sondern hat sich nur quantitativ vergrößert. Ob dann der Sprung von der Quantität in die Qualität auch stattfindet, das ist eine andere Frage.

HK: Wie hat man sich diese Erosion des Brauchtums in der Nachkriegszeit eigentlich genauer vorzustellen: Fand da nicht doch eher eine Umwandlung in neue, vielleicht sogar sehr abgelegene Formen statt, als daß etwas gänzlich von der Bildfläche verschwand?

Heim: Den Abschwung im religiösen Brauchtum begleiteten eine Reihe von emotionalen Strömungen im religiösen wie im gesellschaftlich-politischen Bereich. Es entstand Brauchtum pseudoreligiöser und parareligiöser Art. Um 1950 wurde beispielsweise erstmals vom Kultraum Kino gesprochen. Der Starfilm war zum Kultobjekt geworden. Da war der Kult um James Dean: Etliche Substanz aus dem religiösen Bereich hat sich einfach dorthin verlagert. Oder die Rituale bei Konzerten: In einem bestimmten Moment geht die Prozession von hinten nach vorne auf die Bühne. Man hat Rosen in den Händen, legt dem Star Rosen zu Füßen, Plüschtiere als Opfer. In einem Stadion werden Lichter angezündet. Was früher die Bruderschaften waren, das sind heute die Fanclubs. Der Abschwung im religiösen Bereich war begleitet und vielleicht auch mitverursacht von einer solchen Verlagerung. Auch einer Verlagerung in die Politszene: Denken Sie an das Ritual der 68er, an die Drogenszene oder auch an die Bewegung der Grünen. Im übrigen dürfen wir bei der Frage nach den Ursachen für den Abschwung das Dritte Reich nicht vergessen: Schon wegen des Nationalsozialismus und seines Mißbrauchs des Brauchtums trat vor allem in Deutschland nach dem Krieg eine gewisse Zäsur ein.

HK: Das Verhältnis von Volksfrömmigkeit und Theologie dürfte nicht nur in der Vergangenheit zu den eher schwierigen Beziehungen gehört haben. Wurde dieser Abschwung religiösen Brauchtums theologischerseits im wesentlichen nur erduldet oder noch verstärkt?

Heim: Theologische Entwicklung und Abschwung in der Volksfrömmigkeit verliefen weitgehend parallel: Im Gefolge der dialektischen Theologie und der Existenztheologie wurde die je neue Glaubensentscheidung, das je neue Engagement des Glaubensaktes betont. Religiösen Gewohnheiten, Bräuchen und Traditionen begegnete man mit dem Verdacht, hier werde der Ernst und die Radikalität des Glaubens nur verwässert. Im Jahre 1977 wies Michael Göpfert in einem Artikel auf dieses Phänomen hin und nannte dies eine Theologie der Krise. Er forderte dann, und hierin drückt sich bereits der Umschwung an, eine Theologie der Beheimatung, da der Glauben von vertrauten Worten lebe.

„Man sucht ein Mittel gegen die Zersplitterung und Privatisierung des Lebens"

HK: Die Euphorie, mit der hier und da die Rückkehr zu Volksfrömmigkeit und religiösem Brauchtum begrüßt wird, drängt die Frage auf, ob sich darin nicht eine durchaus bedenkliche Form von Sehnsucht nach einer Welt ausdrücken könnte, die vergangen ist und die auch bei noch so viel Revitalisierung von Brauchtum nicht auferstehen wird.

Heim: Das kann es auch sein. Nur geht es hierbei nicht um die Rekonstruktion einer früheren Welt. Der Intendant des Zürcher Opernhauses Drese sagte in einem anderen Zusammenhang einmal: „Wir brauchen Theater, Konzerte, Museen als Orientierungshilfe in einer Zeit, in der es für viele schwer geworden ist, den Sinn des eigenen Lebens zu finden." Das muß eben nicht Flucht in die heile Welt einer vergangenen Epoche bedeuten, sondern *Entdeckung des heilsamen Neuen im Altvertrauten.* Natürlich spielt auch Nostalgie da hinein, aber Nostalgie ist auch ein geschichtliches Phänomen. Sobald man sich einmal von einer Epoche getrennt hat und aus einer gewissen Distanz Rückschau halten kann, erkennt man eben manchmal das Positive dieser Epoche viel besser als zum Zeitpunkt selbst. Das ist, wie wenn sich die Kinder aus dem Elternhaus gelöst haben und nach einiger Zeit erst die Werte erkennen, die sie vielleicht früher einmal als selbstverständlich mitgemacht und nicht eingesehen haben. In der Rückschau sehen sie dann einiges Positive, das sie aufnehmen und weitergeben können. Nehmen Sie den Christbaum und die Weihnachtsgestaltung: Da schimpft man seit Jahren, die Jungen sträuben sich dagegen, aber sobald sie eine eigene Familie haben, setzt die Rückbesinnung ein.

HK: Nun ist kaum anzunehmen, daß man heute wahllos jedes x-beliebige Brauchtum wiederentdeckt und unter

Umständen neu belebt. Lassen sich Brauchtumstypen ermitteln, die in gewisser Weise kennzeichnend sind für das gegenwärtige Interesse am Brauchtum? Und sind vielleicht von dorther auch Rückschlüsse auf die Funktion heutigen Brauchtums möglich?

Heim: Etwas schematisch lassen ich die Bräuche gliedern nach Dominanten, die sich in ihnen ausdrücken, wobei die Dinge sich natürlich überschneiden. So kann man unterscheiden zwischen *existenzsichernden* Bräuchen, und zwar des zeitlichen wie des ewigen Heils, *festlichen* Bräuche sowie *kommunikativen* und *karitativ-sozialen.* Existenzsichernde Bräuche für das ewige Heil – ich denke da zum Beispiel an Wegkreuze, hier hat eine gewaltige Revitalisierung stattgefunden. Existenzsichernde Bräuche für das zeitliche Heil: die Christophorusverehrung für den Reisenden, den Touristen, den Automobilisten oder die Flurprozessionen, die zum Teil spontan revitalisiert werden nach Dürre- oder Regensommern, auch übrigens im Zusammenhang mit dem Waldsterben bekommen diese Umgänge einen neuen Sinn. Bei festlichen Bräuchen denken Sie an das Nikolausbrauchtum, die Martinsspiele, die Osternachtfeier, die Wiederkunft der Heiligen Gräber, die Kirchenkonzerte, Fronleichnamsprozessionen, Jodelmessen hier im Alpenraum. Kommunikative Bräuche wie das Sternsingen, das Kerzenziehen in der Vorweihnachtszeit, das Eierschlagen in der Osternacht. Karitativsoziale Bräuche wie das Hungertuch, die Suppentage im Zusammenhang von Fastenaktionen, Dritte-Welt-Märkte und -Basare. Warum nun diese einzelnen Bräuche wieder aufgenommen werden? Das dürfte allemal sehr verschiedene Ursachen haben. Man spürt eine bestimmte Unsicherheit, möchte dem Rationalismus und der Technisierung des Lebens etwas entgegensetzen. Man sucht ein Gegenmittel gegen die Zersplitterung und Privatisierung des Lebens.

HK: Ein großer Teil des Brauchtums ist in einem agrarisch-dörflichen Milieu entstanden und weiterhin dort beheimatet. Wo werden eigentlich heute diese Bräuche stärker wiederentdeckt, im Dorf oder in der Stadt, in protestantischen Gegenden oder in katholischen?

Heim: Um diese Frage zu beantworten, bräuchte man genauere Untersuchungen. In einer Umfrage über das religiöse Brauchtum und die Volksfrömmigkeit im Bistum Basel konnte ich feststellen, daß praktisch kein Unterschied bestand zwischen Stadt und Land, zwischen katholischen und Diasporagebieten, wenn auch in katholischen die Revitalisierung quantitativ größer ausfällt. Auch in einem Land beispielsweise wie der DDR ist die Lage nicht anders. Von Kollegen weiß ich, daß auch dort Religion, Religiosität und religiöse Volkskunde vor einem Comeback stehen. Auch von Marxisten wird dies gesehen. Es zeigt sich darin, daß auch eine technisch-rationale Welt durchaus religionsproduktiv sein kann oder nach Religion sucht. Die Rückkehr zum Fest lese ich als den Schrei der Auflehnung der unterdrückten und ausgeschalteten Würde des Menschen, der seine Ursprünge wieder ausfindig zu machen sucht.

HK: Und welche Bevölkerungsteile lassen sich davon am stärksten ansprechen, diejenigen, die wieder auffrischen, was sie früher einmal erlebt haben, oder solche, die etwas für sie völlig Neues entdecken?

Heim: Nach meiner Erfahrung kommt es wie eh und je auf bestimmte Leute an, ob ein Brauch überhaupt aufkommt, ob er durchgetragen wird, ob er eine Wiederbelebung erfährt. Das können zum Beispiel Geistliche sein, die selbst aus Traditionsgebieten stammen. Diese Geistlichen kommen in eine Diasporastadt, erinnern sich dort an das, was sie daheim gemacht haben, und versuchen nun, dies in alter oder neuer Form wiedereinzuführen. Es sind gerade auch jüngere Seelsorger, die sich dafür interessieren, Jugendseelsorger, die das Bedürfnis haben, die Glaubensverkündigung zu versinnbildlichen, audiovisuell darzustellen, Liturgiegruppen, die nach Mitteln und Wegen suchen, das Kirchenjahr plastisch zu gestalten, die sich umsehen in anderen Pfarreien oder in der Literatur.

„Kann überhaupt heute noch Tradition entstehen?"

HK: Nun war es in der Vergangenheit vielfach so, daß Brauchtum subversiv entstand, nicht selten gegen den Willen des Klerus, der dann oft sehr viel später diese Bräuche erst sanktionierte und mitaufnahm in das offizielle Ritual. Heute hat man dagegen eher den Eindruck, Brauchtum würde von vorneherein, etwas polemisch gesagt, instrumentalisiert, wenn auch kirchlich, in erster Linie für Verkündigungszwecke.

Heim: Die Instrumentalisierung für Verkündigungszwecke war auch früher immer eine Quelle für das Entstehen von Brauchtum. Wenn dennoch Brauchtum heute nicht mehr in gleicher Weise subversiv entstehen kann wie früher, hängt das damit zusammen, daß die Grundlagen dafür nicht mehr gegeben sind. Brauchtum muß irgendwie gefördert werden, und das geschieht gerade auch im Religionsunterricht, in der Seelsorge. Aber es ist natürlich richtig, daß der Christbaum beispielsweise von außen in die Kirche kam, auch der Adventskranz. Ein Beispiel für ein von außerhalb der Kirche kommendes Brauchtum ist das Klausjagen in Küssnacht, das durchaus nicht von der Kirche gefördert wurde, obwohl es ein christlicher Brauch ist. Inzwischen versucht man, diesen Brauch langsam zu inkorporieren in das Pfarreileben. Oder nehmen Sie das Sternsingen: Seine kirchliche Wurzel hat es in den alten Dreikönigsspielen. Die Neuaufnahme geschah jedoch durch Laien.

HK: Im theologischen Bereich wird das Interesse an Volksfrömmigkeit und Brauchtum vielfach legitimiert als Glaubensausdruck der sogenannten einfachen Leute. Nun hat man aber nicht selten den Eindruck, daß dies neue Interesse am religiösen Brauchtum gar nicht so sehr das Interesse der einfachen Leute ist, sondern teilweise das von eher bürgerlichen Kreisen, von Akademikern. Könnte dies nicht auf lange Sicht den Erhalt des einmal erreichten Interesses an Brauchtum wieder gefährden?

Heim: Der Glaube der einfachen Leute drückt sich durchaus in einem bestimmten Brauchtum aus, im Rosenkranz, dem Kreuzweg, dem Gebet des Englischen Grußes u. a. Anderseits stimmt es, daß andere Bräuche eher von einer gewissen Mittelschicht, von einer städtisch geprägten Mittelschicht getragen werden. Das hängt auch damit zusammen, daß diese Schicht überhaupt tonangebend in der Brauchverbreitung wie auch der Ideenverbreitung ist. Von daher kommt auch eine gewisse modische Einfärbung des Aufschwungs beim religiösen Brauchtum. Wobei ich allerdings betonen möchte, daß die *Übergänge von einer Mode zu einem Brauch* fließend sind. Das Hauptproblem scheint mir eher in der Frage zu liegen, ob das einmal Begonnene durchgehalten oder eben nicht durchgehalten wird und ob so wirklich eine Tradition entstehen kann. Die große Schwierigkeit liegt vielerorts darin, daß vieles gemacht wird, jedoch wieder rasch zerfällt und vielleicht wieder anderes gemacht wird. Kann überhaupt heute noch Tradition entstehen und aufrechterhalten werden? Voraussetzung dafür ist, daß man sie organisiert und daß es Leute gibt, die über einen längeren Zeitraum dahinterstehen.

HK: Wiederentdeckung des Brauchtums kann zweierlei bedeuten, die Rückbesinnung auf das, was bereits vorhanden ist, die Tradition, zugleich aber auch die Phantasie beim Entdecken und Entwickeln von neuen Formen. Wo liegt heute der Schwerpunkt, beim Wiederhervorholen des Alten oder beim Schaffen von Neuem?

Heim: Ohne unbedingt Strukturalist sein zu wollen, stellt man doch fest, daß die Möglichkeiten, Neues zu entwikkeln, begrenzt sind. Es sind immer dieselben Symbole, mit denen wir umgehen, das Gehen, das Knien, das Im-Kreis-Stehen, das Licht, das Wasser, die Blume, der Lebensbaum, der blühende Baum u. a. m. Nur die Kombination dieser Elemente ist verschieden. Bei allem, was man neu entwickelt, orientieren wir uns an Vorbildern.

„Der ganze Kosmos ist durchaus noch vorhanden"

HK: Sind Sie da nicht reichlich skeptisch möglichen Innovationen gegenüber?

Heim: Ich glaube nicht. Die Neukombination der vorhandenen Elemente kann durchaus eine neue Qualität darstellen. Sie können die Disco mit ihrem Lichtzauber in die Kirche übertragen, das ist, wenn Sie so wollen, modernes Brauchtum, das natürlich in der bengalischen Beleuchtung und den Lichtspielen barocker Fürstenhöfe wieder sein Vorbild hat. Es ist auch Licht, nur anders zusammengesetzt, schneller, in einem anderen Rhythmus. Sie können anstatt der Osternachtsfeier oder Auferstehungsfeier alten Stils Lichterfeiern veranstalten in der Osternacht. Am Osterfeuer werden Ostereier ausgeteilt, findet das Eierschlagen statt, und man feiert so zusammen die Osterfreude. Das ist übrigens ein sehr typischer Vorgang: In der alten Form empfand man eine gewisse Leere, der alte Jubel stellte sich nicht mehr ein, und nun baut man die vorhandenen Kerzchen und Osterfeuer aus zu großen Lichterfeiern. Das ist selbstverständlich neu, jedes Element davon ist aber alt.

HK: Man hat aber doch durchaus auch Versuche unternommen, neue Symbole zu erfinden, zum Beispiel in der Arbeiterbewegung ...

Heim: Diese Versuche hat man unternommen, man ist aber nicht weit damit gekommen, es hat sich als illusionär herausgestellt. Auch beim Erntedankfest hat man versucht, Symbole der Arbeitswelt hineinzubringen, Zahnräder, Schaufeln usw. Durchgesetzt hat es sich nicht, eine Arbeitssymbolik hat sich nie recht entwickelt. Oder Psalmenumdichtungen aus den dreißiger Jahren, wie ‚Ihr Überlandleitungen, preiset den Herrn, ihr Maschinen, preiset den Herrn', würden heute niemandem mehr in den Sinn kommen.

HK: Religiöse Bräuche sind Ausdrucksformen einer alltäglichen Religiosität, eines gläubigen Umgangs mit der Welt. Gerade daran aber mangelt es heute vielfach. Sind Brauchtum und Volksfrömmigkeit eigentlich Wege einer neuen Inkulturation des Glaubens in unserem mitteleuropäischen Kulturraum?

Heim: Ich glaube schon, der Mensch ist unheilbar religiös, wie Bischof Moser kürzlich einmal sagte. Es entsteht eine Sehnsucht nach Religiosität, wenn auch in einer weniger strukturierten, diffusen Art. Deshalb liebt man beim religiösen Brauchtum gerade die Dinge, die dogmatisch unverbindlich sind, zum Beispiel das Kerzensymbol. Denken Sie an Jugendliche in der Osternacht oder bei Papstgottesdiensten oder bei nächtlichen Zügen. Sie verwachsen förmlich mit dieser Kerze. Das ist natürlich ungeformte Religiosität, die allerdings auch wieder in den Dienst einer strukturierteren Religion genommen werden kann. Ein weiteres Beispiel sind die Kirchenkonzerte, die früher eine protestantische Eigenart darstellten. Inzwischen sind sie auch im katholischen Bereich überall verbreitet. Wobei man bereits religiös strukturiertere Formen anbietet wie Konzertgottesdienste, eine neue Form von Andacht mit Lesungen und Gebeten, womit wir beinahe wieder bei den Konzertmessen gelandet sind ...

HK: Wobei nicht nur an die großen klassischen Konzertmessen zu denken wäre ...

Heim: Durchaus nicht. Verschiedene Komponisten haben in der Schweiz mit ihren Jodelmessen ein gewaltiges Echo gefunden, die von eigenen Jodelchören bei allen möglichen und unmöglichen Gelegenheiten aufgeführt werden und auf diese Weise die Liturgie in anderer Weise im Volkstum verankern, als das sonst möglich ist. Die allerdings schon auch ihre Vorbilder haben in den tschechischen Polkamessen, in den Pastoralmessen, den Weihnachtsmessen. In den Zusammenhang gehört auch der Tanz im Kirchenraum, wie zum Beispiel der Trachtentanz um den Altar beim Erntedankfest. All das ist eine konsequente Weiterführung der Verwendung des Dialekts in der Liturgie.

HK: Wenn man sich heute wieder stärker für Brauchtum interessiert, scheint aber doch ein erheblicher Unterschied zu bestehen: Früher war es Teil einer sehr viel einheitlicheren Lebenswelt. Heute können Jugendliche an einem Abend eine Rockoper besuchen und am nächsten Abend an einer Adventsnacht teilnehmen, beides besteht nebeneinander. Muß dies nicht die Qualität des Brauchtums der Zukunft wesentlich beeinflussen?

Heim: Der Unterschied ist nicht so groß, wie man meinen könnte. Es steht nebeneinander, aber der ganze Kosmos ist durchaus noch vorhanden, allenfalls der direkte Bezug der Einzelelemente fehlt, das Spannungsverhältnis ist gelöst. Auch das alte Brauchtum ist ein Ensemble religiöser und weltlicher Art. Religiöses Brauchtum war durchaus auch Unterhaltung. Wallfahrt war beispielsweise vielfach die einzige Möglichkeit, überhaupt fortzukommen von daheim. Da wurde nicht bloß gebetet. Niemand sei von einer Wallfahrt frömmer nach Hause gekommen, hat Thomas von Kempen einmal gesagt. Der Unterschied besteht darin, daß früher alles vergleichsweise stärker ineinander verschränkt war. In Gersau wurde beispielsweise bei der Kirchweihe der erste Tanz am Schluß der Messe in der Kirche gespielt, was dieses Ineinander wunderbar veranschaulicht. Dies konnte natürlich auch bis zum Exzeß betrieben werden, bis hin zur vollständigen Verweltlichung von Bräuchen, über die immer wieder geklagt wurde. Erst seit der Aufklärung haben wir dieses Nebeneinander.

HK: Im Zusammenhang mit Brauchtum und Volksfrömmigkeit wird gerne verwiesen auf Lateinamerika, auch auf Polen, Gegenden, in denen noch eine weitgehend integrale katholische Kultur besteht. Ist eigentlich das neue Interesse an religiösem Brauchtum so etwas wie die Sehnsucht nach einem Volkskatholizismus, den es so nicht mehr gibt und wohl auch nicht mehr geben kann, wenn es ihn überhaupt je so gegeben hat?

Heim: In manchen Traditionalistenkreisen mag diese Idee vielleicht herrschen. Aufs ganze gesehen, glaube ich nicht, daß diese Vorstellung von Bedeutung ist. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß es in einem Kontinent wie Lateinamerika nicht einfach *eine* Volksreligion gibt, sondern viele Volksreligionen, wie schon zwischen der lateinischen und deutschen Schweiz große Unterschiede bestehen in der Volksreligiosität.

„Eine Folge der Liturgiereform war die Tatsache, daß man redete anstatt zu feiern"

HK: Manchmal hat man den Eindruck, daß kirchlich-theologisch das Eis für die Volksfrömmigkeit in dem Moment gebrochen war, als man in Lateinamerika die Volksreligiosität neu entdeckte. Kaum eine neuere kirchenoffizielle Stellungnahme geht so stark auf die Volksfrömmigkeit ein wie die Abschlußerklärung der Konferenz von Puebla. Worin sehen Sie die Bedeutung der lateinamerikanischen Haltung für Europa wie auch die Gesamtkirche?

Heim: Zunächst einmal darin, daß man überhaupt die positiven Aspekte der Volksfrömmigkeit wieder zu sehen gelernt hat, wie dies auch in „Evangelii nuntiandi" bereits zum Ausdruck kommt. Zum anderen, daß Volksfrömmigkeit nicht länger abgelehnt werden konnte als Opium des Volkes, sondern daß man erkannte, daß sie sich gerade zur Förderung und Verbreitung von sozial-politischen Anliegen eignet. In Lateinamerika hat ein Kampf getobt um die Volksreligiosität. Ein positives Verständnis war gar nicht so selbstverständlich, wie es heute erscheint. Zunächst lehnte die Befreiungstheologie die Volksfrömmigkeit ab, bis sie sie dann nach und nach erst neu für sich entdeckte.

HK: Eine solche sozial-kritische Funktion von Brauchtum und Volksfrömmigkeit hat es aber doch in unseren Breiten auch immer schon gegeben, auch wenn sie heute vielleicht weithin zugeschüttet ist.

Heim: Das ist richtig. Die Fastnacht, ein immerhin religiös bestimmter Brauch, stellte immer auch ein Korrektiv zur staatlichen Macht dar. Man hat sie nie unterdrücken können, obwohl man es immer wieder versuchte. Die Fronleichnamsprozession zur Zeit des Nationalsozialismus war zwar nicht in erster Linie, aber faktisch doch auch ein Instrument, mit dessen Hilfe man seine Opposition ausdrücken konnte. Und so kann das Brauchtum, wenn auch nicht alles und immer, in mancherlei Hinsicht *prophetisch* wirken. Es hat einmal jemand gesagt: Friedensbewegungen können verflachen und unterdrückt werden, aber das Weihnachtslied mit seiner Friedensbotschaft kann nicht unterdrückt werden, auch in Konzentrationslagern und Gefängnissen nicht.

HK: Zum Verhältnis von Liturgiereform und Volksfrömmigkeit ist darauf hingewiesen worden, daß man in den sechziger Jahren zu einem Zeitpunkt, als man die aktive Beteiligung des Volkes an der Liturgie fördern wollte, vorhandene Beteiligungsformen, nämlich paraliturgische, abgeschafft hat. Sehen Sie in dem neuen Interesse an der Volksfrömmigkeit in den letzten Jahren eigentlich eine gewisse Gegenbewegung gegen die Liturgiereform oder eher eine im Grunde konsequente Weiterführung?

Heim: Teils, teils. Die Liturgiereform hatte insofern unglückliche Auswirkungen, als die Paraliturgie, wenn wir sie so nennen wollen, durchaus nicht in der Theorie, so doch in der Praxis unter die Räder gekommen ist. Man feierte nur noch Messen. Jakob Baumgartner hat dies einmal „Vermessung" genannt. Die Liturgiereform hat dies nicht gewollt, aber faktisch bewirkt. Eine zweite Folge der Liturgiereform war die Tatsache, daß man *redete* anstatt zu *feiern.* Die Volkssprache hat dazu beigetragen, daß unendlich viel geredet wird. Inzwischen hat eine gewisse Gegenbewegung eingesetzt. Man versucht an einigen Orten, volkstümliche Gottesdienste abzuhalten, die eben keine Messen sind ...

HK: ... eine überwiegend negative Bilanz, die Sie da ziehen.

Heim: Keineswegs. Denn erst nach der Liturgiereform haben wir eigentlich eine Möglichkeit, die Eucharistiefeier volkstümlich auszugestalten. Früher stand die barocke Frömmigkeit im wesentlichen unverbunden neben der lateinischen Liturgie. Heute können wir Liturgie und Volkstum inkorporieren, was früher nicht möglich war, d. h. erst vom Hochmittelalter an. In der Zeit vorher war dies durchaus möglich gewesen. Aber in dem Moment, als sich die Liturgie zur Klerikerliturgie verabsolutierte und das tridentinische Konzil die Zentralisierung der Liturgie betrieb, wurde voneinander getrennt, was heute wieder vereinigt werden könnte.

HK: Zusammengenommen ergibt sich aus dem Gesagten geradezu ein Programm für Katechese, Verkündigung und Liturgie, für Gruppen und Gemeinden. Ist das nicht doch auch etwas leichter gesagt, als es sich dann im tatsächlichen kirchlichen Alltag realisiert? Besteht die Schwierigkeit nicht darin, daß man vielfach zwar den Wunsch hat, Bräuche neu aufleben zu lassen, daß man aber zunächst einmal eine recht große kulturelle Distanz zu überwinden hat?

Heim: Man kann nichts völlig Neues schaffen. Aber bei etwas Kreativität und Phantasie läßt sich einiges tun. Unsere Möglichkeiten sind da keineswegs ausgeschöpft. Dazu gehört allerdings auch die nötige Sachkenntnis. Für ein sinnvolles Gestalten des Brauchtums ist die Kenntnis der Bräuche erforderlich, das Wissen über ihre Geschichte und ihren Sinn. Das muß erklärt und erschlossen werden. Das Problem ist heute, daß man in Traditionen nicht mehr einfach hineinwächst. Man muß sich bildungsmäßig mit dem Brauchtum auseinandersetzen, oder wie es jemand einmal gesagt hat: Man muß das Brauchtum wieder brauchbar machen.

Ausländer in der Bundesrepublik

Stellungnahmen der Bischofskonferenz und des ZdK

Ende November 1984, zur Zeit der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, gab es eine öffentliche Diskussion über Meinungsverschiedenheiten zwischen Bischofskonferenz und ZdK in der Ausländerfrage (vgl. HK, Januar 1985, 5). Die Bischofskonferenz war der zur Verabschiedung auf der Vollversammlung vorgesehenen Stellungnahme mit einer Erklärung zuvorgekommen, die die Rechte der Ausländer besonders in der Frage der Familienzusammenführung sehr viel deutlicher einklagte als der Entwurf des ZdK. Der damalige Entwurf wurde nach eingehender Diskussion an den Geschäftsführenden Ausschuß überwiesen. Dieser veröffentlichte kurz vor Weihnachten einen gegenüber dem ursprünglichen Entwurf stark veränderten und die Position der Bischöfe deutlich berücksichtigenden Text. Wir geben hier beide Dokumente, die Stellungnahme der Bischöfe vom 22. November und die Erklärung des ZdK vom 21. Dezember im Wortlaut wieder. Die zahlreichen Anmerkungen und Quellenverweise beim Bischofspapier sind aus Platzgründen weggelassen. Zwischenüberschriften und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

Die Ausländer und ihre Familien – Die Position der DBK

Die Deutsche Bischofskonferenz hat in den letzten Jahren zur Lage der bei uns lebenden Ausländer in verschiedener Form Stellung genommen, so z. B.

- durch den Brief ihres Ausländerbeauftragten, Bischof Wittler, vom 21. 11. 1981 an den Bundeskanzler, unterstützt in der Sitzung des Ständigen Rates vom 25. 1. 1982,
- durch die Erklärung ihres Vorsitzenden „Kirche und Fremdenangst" vom 23. Juni 1982, veröffentlicht im Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz,
- durch den Beschluß ihrer Vollversammlung vom September 1983 (Prot. Nr. 19) und zuletzt
- durch den Beschluß des Ständigen Rates vom 7. Mai 1984, „auf der Grundlage der bisherigen Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und der vom Bischof von Osnabrück vorgelegten Erwägungen zum Familiennachzug von Ausländern und ihren Angehörigen, der Herbstvollversammlung 1984 eine Ausarbeitung zur Verabschiedung vorzulegen".

Die Position der Kirche

Alle diese Äußerungen weisen eine klare Linie auf, die bei ausdrücklicher Anerkennung berechtigter nationaler Interessen die Rechte der ausländischen Familien auf Eigenverantwortung und auf Zusammenleben betont.

In dieser *Grundhaltung* stimmte die Bischofskonferenz auch voll mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken überein, wie sich insbesondere aus der ausführlichen Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz vom 1. Juni 1979 ergibt. Diese Stellungnahme setzt ihrerseits die Linie fort, die der Beschluß der Gemeinsamen Synode über die ausländischen Arbeitnehmer vom November 1973 festgelegt hatte:

„Die Familienzusammenführung sollte im Ausländerrecht geschlossen neu geregelt werden. Ehepartnern, Kindern und in Härtefällen sonstigen Angehörigen muß das Recht auf Zuzug eingeräumt werden."
Die Bischofskonferenz stimmte auch mit großen Teilen der politischen Kräfte überein, wenn diese z. B. aus humanitären Gründen die Erschwerung des Familiennachzugs als Steuerungselement ablehnten.

Etwa ab Mitte 1981 machte sich – auch wegen des überraschenden Zustroms von 100 000 Asylsuchenden im Jahre 1980 – ein *Stimmungswandel unter der Bevölkerung* und dann bald auch unter politischen und gesellschaftlichen Kräften bemerkbar. „Verständliche Sorgen um die wirtschaftliche Zukunft und tiefsitzende Ängste um die eigene und nationale Identität, werden ... auf die ‚Fremden' übertragen. Sie geraten in die Rolle des Sündenbocks" (Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz „Kirche und Fremdenangst" vom 23. 6. 82).
In der Folgezeit wurden Bestrebungen immer stärker, zur Lösung der Ausländerfrage dadurch beizutragen, daß der Nachzug von Kindern und Ehegatten zu ihren hier lebenden Angehörigen durch Gesetz verboten oder wesentlich eingeschränkt wird. Diese Bestrebungen stehen im Mittelpunkt von Meinungsunterschieden, auch unter Katholiken.
Die Deutsche Bischofskonferenz bekräftigt ihre bisher eingenommene Haltung. Sie weiß sich in ihrer prinzipiellen Haltung in der Einheit mit dem Papst, der gesamten Kirche und den Europäischen Bischofskonferenzen:
- Der *Hl. Vater* hat bei seiner Reise in die Schweiz, ebenso wie bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland nachdrücklich dazu aufgerufen, die Menschenrechte für Ausländer zu wahren und ihnen in christlicher Weise zu begegnen. In seiner Ansprache an das Diplomatische Corps vom 16. 1. 1982 sagte der Papst, es „muß die Gesellschaft begreifen, daß sie im Dienst der Familie steht".
- Die *Charta der Familienrechte* vom 23. 10. 1983 erklärt in Art. 12: „Gastarbeiter haben das Recht, sobald wie möglich mit ihrer Familie zusammenleben zu können."
- Der *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* hat sich in seiner „Erklärung zu Europa" vom 24. 9. 1980 in derselben Richtung geäußert.

Neben diesen eindeutigen Stellungnahmen aus der Weltkirche ist auf die klare Haltung hinzuweisen, die *alle Teile des deutschen Katholizismus* im Zusammenhang mit der Reform des elterlichen Sorgerechts eingenommen haben. Einmütig wurde damals betont, daß die Eltern grundsätzlich das Wohl ihrer Kinder besser als jede Behörde beurteilen können und daß Behörden nur eingreifen dürfen, wenn Eltern im konkreten Falle versagen.

Rechte und Pflichten des Staates

Bei der Anwendung dieser Grundsätze der katholischen Soziallehre kommt die Bischofskonferenz für die Lage der ausländischen Familien in der Bundesrepublik unter anderem zu folgenden Ergebnissen:
1. Dem Staat steht nicht nur das *Recht,* sondern auch die *Pflicht* zu, den Zuzug von Ausländern auf sein Hoheitsgebiet *sozial verantwortlich zu steuern.* Dabei ist er in der Art und Weise dieser Steuerung an die geltenden Rechtsnormen, seien sie nationaler oder übernationaler Art, ebenso gebunden, wie an die von der Rechtsprechung entwickelten Grundsätze für staatliches und behördliches Verhalten.
2. Dem Staat steht auch das Recht zu, nicht nur die Einhaltung seiner Rechtsordnung zu sichern, sondern auch *Mißbräuchen zu wehren und Notständen vorzubeugen* und diese ggf. zu beseitigen. Er ist dabei unter anderem an den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel gebunden.
3. Es gibt für eine *generelle Regelung,* die grundsätzlich jede Familie treffen kann und das *Zusammenleben von Ehegatten und Kindern* in der Bundesrepublik Deutschland unmöglich macht, bei den gegenwärtigen Verhältnissen *keinen zwingenden Grund.* In diesem Zusammenhang müssen wir nachdrücklich vor dem Umgang mit überhöhten Zahlen warnen, die nur Angst machen können.
4. *Unzuträglichkeiten und Schwierigkeiten für die deutsche und die ausländische Wohnbevölkerung,* z. B. in Ballungsgebieten, im Schul- und Wohnwesen, müssen, soweit wie möglich im Zusammenwirken mit den Ausländern selbst, durch *gezielte Maßnahmen* abgebaut werden; es sei hier z. B. an konkrete Vorschläge des ZdK erinnert, die mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden haben. (Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Zur Bildungs- und Lebenssituation der ausländischen Kinder und Jugendlichen" vom 9. 12. 81.) Solche Belastungen können *nicht die Begründung für einen generellen Stopp des Familiennachzugs abgeben.* Probleme, die sich z. B. aus einem 25%igen Ausländeranteil in einer Großstadt oder aus einem 95%igen Anteil von Ausländerkindern in einer Schulklasse ergeben, erfordern dringend die Auflockerung von Ballungsgebieten auf humane Weise und konkrete Lösungen der Schulsituation, wie sie z. B. in Bayern versucht werden; ein Zuzugsstopp von Familienangehörigen kann sie weder kurz- noch langfristig beseitigen.

Mitverantwortlich für alle Ausländer

Die Kirche ist zu verstärkten Anstrengungen und zur engen Zusammenarbeit mit den Behörden und freien Kräften der Gesellschaft bereit, um die Lage der bei uns lebenden Ausländer zu verbessern. Die Verantwortung der einzelnen Katholiken und der kirchlichen Institutionen, der Pfarreien, des Deutschen Caritasverbandes, der Jugend- und Erwachsenenverbände und aller kirchlichen Gemeinschaften ist hier eingefordert. Die Politik hat dafür den notwendigen Rahmen zu schaffen; sie muß insgesamt um ein ausländerfreundliches Klima besorgt sein.
Alle sollten von der *Möglichkeit gegenseitiger kultureller Bereicherung* Gebrauch machen, die uns die Anwesenheit von Familien aus anderen Völkern und Kulturen bietet.
Die Deutsche Bischofskonferenz sorgt sich nicht nur um

die rund 2 Millionen Katholiken unter den bei uns wohnenden Ausländern. Sie weiß sich kraft ihres Öffentlichkeitsauftrages *mitverantwortlich für alle Ausländer,* die hier wohnen. Dabei sind wir uns bewußt, daß die Anwesenheit von über eineinhalb Millionen Muslimen nicht nur den Staat, sondern auch die Kirche vor schwierige Aufgaben stellt.
Die heftige, bisweilen polemische Diskussion der letzten Zeit darf nicht den Blick dafür verstellen, daß die Ausländer und ihre Familien der Nächstenliebe eines jeden Christen und der Solidarität eines jeden Staatsbürgers bedürfen. „Nicht Diskussionen und Programme werden das ‚Ausländerproblem' lösen, sondern nur Menschen, die ihrem ausländischen Nachbarn oder Arbeitskollegen so begegnen, wie Jesus Christus es getan hätte" (vgl. Kirche und Fremdenangst, Schlußsatz).

Ausländer und Deutsche – Eine Erklärung des ZdK

Seit Jahrzehnten leben Ausländer und Deutsche in der Bundesrepublik Deutschland in engster Nachbarschaft. Dieses Zusammenleben hat uns gemeinsam vielerlei Vorteile gebracht, hat die gegenseitige Kenntnis voneinander erweitert und neue kulturelle Anregungen vermittelt.
Mit dieser Begegnung verbinden sich aber auch mancherlei *Probleme und Spannungen.* Das ist angesichts der erheblichen Zahlen von ausländischen Mitbürgern, den unterschiedlichen Mentalitäten und Lebensformen, aber auch der mangelnden Vertrautheit vieler Deutscher mit andersprachigen Fremden verständlich.
Chancen und Probleme dieses Miteinanders sind für unsere Gesellschaft eine ständige Herausforderung. In ihr muß sich die *Fähigkeit zur Erweiterung des Blickfeldes,* zum Denken in größeren Zusammenhängen, zur gegenseitigen mitmenschlichen Zuwendung, zur Toleranz und zur Respektierung anderer Lebensformen erweisen. Von dieser Einstellung müssen auch alle politischen Bemühungen zur rechtlichen und sozialen Ausgestaltung der Lebensbedingungen für unsere ausländischen Mitbürger getragen sein.

Dringlichkeit eines umfassenden Konzepts

Gegenstand dieser Erklärung ist die Eingliederung der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien.
Dem Fremden bei seinen Schwierigkeiten Verständnis und Hilfe zukommen zu lassen, ihn anzunehmen und ihm Heimat zu geben, ist gelebte christliche Solidarität. Hier müssen wir alle mehr tun. Die katholische Laienarbeit muß diese Aufgabe in den kommenden Jahren als einen Schwerpunkt sehen. Eingliederung der Ausländer heißt auch: Gewöhnung der Deutschen an eine sich verändernde Gesellschaft.
In der Ausländerpolitik müssen die *Anliegen ausländischer und deutscher Mitbürger im Zusammenhang gesehen* und zu einem gerechten Ausgleich gebracht werden. Diesem Ziel will das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit seiner Erklärung dienen. Es will einen Beitrag für den notwendigen Dialog zwischen allen Gruppen leisten und Wege aufweisen, wie bestehende Schwierigkeiten überwunden werden können.
Die Ausländerpolitik muß weiterentwickelt werden. Menschen, die als ausländische Arbeitnehmer angeworben wurden und seit Jahren mit ihren Familien in der Bundesrepublik Deutschland wohnen, haben *Anspruch auf eine sichere Lebensplanung für sich und ihre Kinder.* Viele von ihnen wollen langfristig oder sogar auf Dauer in unserem Land bleiben. Daraus müssen Ausländer und Deutsche Konsequenzen ziehen. Das erfordert ständige Anstrengungen zur Verbesserung der rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen für ihr Zusammenleben. Gleichzeitig ist alles zu tun, um Berührungsängste zu überwinden, bestehende Vorurteile abzubauen und dem Eindruck entgegenzuwirken, daß geglückte Integration nur auf dem Wege der Assimilation denkbar wäre.

Bereits im Jahre 1973 hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Beschluß „Die ausländischen Mitbürger – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft" ein Gesamtkonzept der Ausländerpolitik gefordert. Die Gemeinsame Konferenz des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz hat im Jahre 1979 erneut auf die *Dringlichkeit eines umfassenden Konzepts hingewiesen.* Als Schwerpunkte wurden die Beseitigung der Rechtsunsicherheit, das gesicherte Recht der Ausländer auf ein Zusammenleben in der Familie, die Chancengerechtigkeit für die zweite und dritte Generation und die Überwindung der Kluft zwischen der deutschen und der ausländischen Bevölkerung herausgestellt. Die Vorschläge der Gemeinsamen Konferenz zur Erleichterung der Integration hat das Zentralkomitee mit seiner Erklärung „zur Bildungs- und Lebenssituation der ausländischen Kinder und Jugendlichen" vom 9. Dezember 1981 weitergeführt und für den Bereich der Bildungspolitik konkretisiert.

Die Ausländer sind *keine homogene Gruppe.* Sie gehören einer Vielzahl von Nationalitäten, Sprachen und Kulturen, außerdem verschiedenen christlichen Bekenntnissen und nichtchristlichen Religionen an. Aufgrund ihrer Herkunft aus EG-Staaten mit dem Recht auf Freizügigkeit und aus Nicht-EG-Staaten und aufgrund unterschiedlicher internationaler Abmachungen gelten für sie nicht die gleichen rechtlichen Voraussetzungen. Zudem haben sich im Laufe des letzten Jahrzehnts *erhebliche Veränderungen* im Altersaufbau, bei der Beschäftigtenquote, beim Anteil von Arbeitnehmern und Familienangehörigen und nicht

zuletzt in bezug auf die Herkunftsländer ergeben. Durch die hier geborenen, zugezogenen und aufgewachsenen Kinder und Jugendlichen sind Probleme der Schulausbildung und der beruflichen Qualifizierung größer geworden.

Die zukünftige Ausländerpolitik muß diese erheblichen Unterschiede berücksichtigen. Sie verlangt eine differenzierte Behandlung der Gegebenheiten und besondere Anstrengungen in allen Bereichen der Gesellschaftspolitik. Für diese Aufgabe gibt es keine Patentrezepte; sie ist *nur in einem längeren Zeitraum lösbar.* Erforderlich ist jedoch, sich jetzt über die ethisch-politischen Ziele und die aktuellen Rahmenbedingungen der Ausländerpolitik klar zu werden und sie so auszugestalten, daß den unterschiedlichen Voraussetzungen besser Rechnung getragen werden kann.

Neufassung des Ausländerrechts

Das Zentralkomitee tritt dafür ein, das *Ausländerrecht neu zu fassen* und zu präzisieren. Erforderlich sind überschaubare Bestimmungen, die allen Beteiligten verläßliche Orientierungen geben. Es muß alles getan werden, die bei Ausländern vorhandenen Unsicherheiten über ihre rechtliche Position und ihre Ängste vor den Entscheidungen der zuständigen Ausländerbehörden abzubauen. Das Ausländerrecht muß einem Gesamtkonzept der Partnerschaft entsprechen. Es darf kein Zweifel aufkommen, daß die Bundesrepublik Deutschland ein sozialer Rechtsstaat ist, in dem auch die Ausländer ohne Diskriminierung den ihnen zustehenden rechtlichen Schutz beanspruchen können. Wo *Konflikte* – wie etwa im Falle der Arbeitslosigkeit, bei Familienfragen, bei der Geltendmachung von Ansprüchen aus der Sozialen Sicherung, bei Anträgen auf Sozialhilfe sowie im Falle der Straffälligkeit – auftreten, muß darauf geachtet werden, daß die ausländerrechtlichen Bestimmungen im Einklang mit den verfassungsmäßigen Grundsätzen angewendet werden.

Die Bestimmungen über den *arbeits- und aufenthaltsrechtlichen Status* der Ausländer müssen überprüft, der Einzelfallgerechtigkeit muß größerer Spielraum gegeben werden. Dabei sollten den Ausländern mit längerem Aufenthalt mehr Rechte zuwachsen, die sie beim Aufenthaltsrecht, in sozialversicherungsrechtlichen Fragen, bei der Sozialhilfe und auch im Falle der Straffälligkeit zunehmend deutschen Staatsbürgern gleichstellen.
Zwar ist die Bundesrepublik Deutschland kein Einwanderungsland im klassischen Sinne, wir begrüßen aber die Möglichkeiten für Ausländer, nach 10 Jahren Aufenthalt durch Einbürgerung die vollen Rechte und Pflichten eines deutschen Staatsbürgers zu erlangen. Das gilt vor allem für junge Ausländer, die in unserem Land aufgewachsen sind, bei uns Ausbildung oder Beschäftigung gefunden haben und somit heimisch geworden sind.
Die Frage, inwieweit der *Nachzug von Kindern* der hier beschäftigten ausländischen Arbeitnehmer und von Ehegatten der zweiten Generation den Ausländern als selbstverständliches Recht zusteht oder wegen der besonderen Bedingungen unseres Landes mehr als bisher eingegrenzt werden soll, war in den letzten Monaten vielfach umstritten. Die Bundesregierung hat sich dafür entschieden, bei der bisherigen Regelung zu bleiben.
Diese Entscheidung ist zu begrüßen. Gilt es doch, bestehende Sorgen und Ängste bei den ausländischen Mitbürgern abzubauen, eine längerfristige Lebensplanung möglich zu machen und die Bereitschaft zur Integration zu fördern.

Bei den *Auseinandersetzungen über die Nachzugsfrage* sind in der Öffentlichkeit, auch innerhalb der katholischen Kirche, Fragen nach der Notwendigkeit und nach den Grenzen staatlicher Einflußnahme diskutiert worden. In Übereinstimmung mit der Deutschen Bischofskonferenz, die am 22. 11. 1984 zur Ausländerfrage Stellung genommen hat, weisen wir auf einige grundsätzliche Zusammenhänge hin, die bei der Klärung dieser Fragen beachtet werden müssen.
Der Staat hat das Recht und auch die Pflicht, über die Zuwanderung von Ausländern zu entscheiden und diese unter Beachtung der geltenden nationalen und übernationalen Rechtsnormen verantwortlich zu regeln. Aufgrund der gegebenen Verhältnisse kann der Staat nicht darauf verzichten, den *Anwerbestopp* aufrechtzuerhalten, die illegale Einwanderung zu unterbinden und den Ausländeranteil durch eine Förderung der freiwilligen Rückkehr in Grenzen zu halten, soweit dem nicht das EG-Recht entgegensteht.

Der Staat muß aber auch die grundlegenden Rechte der ausländischen Arbeitnehmer auf das Zusammenleben in Ehe und Familie sowie das Recht, für ihre minderjährigen Kinder zu sorgen und deren Aufenthalt zu bestimmen, achten. Bei der Realisierung dieser Rechte ist den ausländischen Arbeitnehmern, die sich mit entsprechender Aufenthaltserlaubnis oder daran anschließender Aufenthaltsberechtigung darauf eingerichtet haben, ständig oder doch jedenfalls längerfristig in unserem Lande zu leben, ein besonderer Schutz ihres Vertrauens zu garantieren.
Der Staat hat allerdings auch zu beachten, daß mit dem Familiennachzug eine weitere Zuwanderung von Ausländern verbunden ist, die die *Schwierigkeiten der Eingliederung* und die Anforderungen an unser Gemeinwesen erhöhen kann. Mit jeder Zuwanderung übernimmt der Staat nämlich eine besondere Verantwortung. Er hat dafür zu sorgen, daß die im Wege der Familienzusammenführung auf Dauer zu uns kommenden Kinder und Ehegatten auch eine realistische Chance erhalten, die deutsche Sprache zu lernen, sich beruflich zu qualifizieren und sich wirtschaftlich, sozial und kulturell einzugliedern.
Von diesen Grundsätzen und Überlegungen, die für das Gemeinwohl unverzichtbar sind, muß sich der Staat bei der notwendigen Abwägung aller in Frage kommenden Aspekte für eine politisch zu verantwortende Lösung leiten lassen. Nur ein Ausgleich, der den Erfordernissen aller in unserer Gesellschaft lebenden Menschen und den

Grundrechten der Einzelnen gleichermaßen gerecht zu werden sucht, kann zu einem tragfähigen Ergebnis führen. Dabei hat auch der *Beitrag der ausländischen Wohnbevölkerung* zu Kultur und Gemeinsinn, zu Kaufkraft und Steueraufkommen und zum System der sozialen Sicherung großes Gewicht. Bei alledem ist heute auch in den Blick zu nehmen, daß gemeinwohlgerechtes Handeln nationalstaatliches Denken im engeren Sinn übersteigen und europäische Zielsetzungen einbeziehen muß.
Wir erwarten von der Bundesregierung, daß sie auf dieser Grundlage die Ausländerpolitik weiterentwickelt. Sie muß ihre Entscheidungen vor der Öffentlichkeit so begründen, daß sie für Ausländer und Deutsche gleichermaßen einsichtig und verständlich sind.

Gefahren sozialer Randständigkeit abbauen

Die neue Ausländerpolitik muß für die ausländischen Arbeitnehmer und ihre Familien – sei es, daß sie auf Zeit oder auf Dauer bleiben – bessere Möglichkeiten zur Erleichterung ihrer Eingliederung schaffen. Insbesondere müssen größere Anstrengungen durch *wohnungs- und bildungspolitische Maßnahmen* unternommen werden. Es geht nicht an, daß Ausländer trotz vielfältiger Bemühungen manchenorts ohne zureichende Wohnung und deswegen ständig der Befürchtung ausgesetzt sind, ausgewiesen zu werden. Die Bildungsangebote für ausländische Kinder und Jugendliche sind im Hinblick auf die sehr unterschiedlichen Voraussetzungen, die sie mitbringen, zu verbessern. Auch im Kindergarten, in Vorschule und Schule sowie bei der beruflichen Vorbereitung und Ausbildung müssen noch mehr, als es bereits geschieht, die unterschiedlichen Bedürfnisse und regionalen Besonderheiten berücksichtigt werden. Das zu verwirklichen, führt nicht nur zu finanziellen Konsequenzen, erforderlich ist auch ein Vorgehen, das an den individuellen Fähigkeiten ansetzt.
Alle diese Maßnahmen müssen es ausländischen Mitbürgern ermöglichen, so im beruflichen, gesellschaftlichen und gemeindlichen Leben Fuß zu fassen, daß die *Gefahren sozialer Randständigkeit* abgebaut werden und daß die Kluft zwischen ihnen und Deutschen überwunden wird.

Unentbehrliche Voraussetzung für ein partnerschaftliches Zusammenleben ist die Mitwirkung der Ausländer selbst. Sie können ihrerseits viel tun, um die erforderlichen sprachlichen und beruflichen Voraussetzungen zu erwerben und daran mitzuwirken, ihre Stellung in unserer Gesellschaft zu festigen.
Der Zusammenhalt der Familie ist für die Integration von Eltern und Kindern in die hiesigen Lebensverhältnisse besonders wichtig. Ausländische Eltern sollten daher darauf bedacht sein, ihre Kinder so früh wie möglich zu sich zu nehmen und alles zu tun, damit sie die hier gebotenen Bildungs- und Ausbildungschancen wahrnehmen. Die Rücksicht auf das Wohl ihrer Kinder verpflichtet sie dazu. Dies um so mehr, wenn sie in unserem Land auf Dauer leben sollen.

Manche Gruppen von Ausländern haben besondere Schwierigkeiten, sich in unserer Gesellschaft zurechtzufinden, weil ihre religiösen und nationalen Traditionen es ihnen schwermachen, unsere Wertvorstellungen und die Grundlagen unserer politischen Ordnung zu verstehen. Ausländern und Deutschen müssen diese Unterschiede und ihre Ursachen bewußt gemacht werden. Von deutschen und ausländischen Mitbürgern ist hier ein *hohes Maß von Einfühlungsvermögen und Behutsamkeit gefordert.* Dadurch lassen sich bereits in der Kindererziehung und durch den Dialog der Erwachsenen Ansätze für Konflikte und ausländerfeindliche Reaktionen ausräumen.
Zur Würde des Menschen gehört die Verwurzelung in der Gemeinschaft seines Volkes. Als Christen bekennen wir uns aber auch zur Einheit des Menschengeschlechts in der Schöpfung und zur Verbundenheit aller Menschen in Christus. Diese Einheit im konkreten Miteinanderleben von Ausländern und Deutschen zu bezeugen, ist unsere Aufgabe.

Rehabilitierung der Seele?

Dogmatikertagung zur Eschatologie

Die in den letzten Jahrzehnten intensiv vorangetriebenen theologischen Bemühungen um eine verantwortbare Neufassung der Lehre von den „letzten Dingen" sind immer noch in vollem Gang. Allerdings verläuft die Eschatologiediskussion inzwischen *in ruhigeren Bahnen* als noch vor Jahren. Das hat sicher damit zu tun, daß grundlegende neuere Einsichten über Möglichkeiten und Grenzen von Aussagen über das Schicksal des Menschen jenseits der Todesgrenze wie über die endgültige Vollendung von Welt und Geschichte weithin theologisches Allgemeingut geworden sind. Dazu kommt ein Zweites: Manche Kontroversen in der Eschatologie scheinen sich zu entspannen, sowohl im Verhältnis von evangelischer und katholischer Theologie wie in der innerkatholischen Diskussion. Das gilt nicht zuletzt für einen Punkt, auf dem das 1979 veröffentlichte *Schreiben der Glaubenskongregation* zu einigen Fragen der Eschatologie (vgl. HK, September 1979, 436–538) besonders insistierte. Dort heißt es, die Kirche halte an der „Fortdauer und Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das ‚Ich des Menschen' weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner

vollen Körperlichkeit entbehrt". Um dieses Element zu bezeichnen, verwende die Kirche den Ausdruck „Seele", der sich durch den Gebrauch in Schrift und Tradition fest eingebürgert habe.
Unmittelbarer Hintergrund für diese lehramtliche Positionsbestimmung war die neuere theologische Diskussion, für die das umstrittene Stichwort „Auferstehung im Tod" steht (Vgl. HK, Mai 1979, 249–253). Darüber hinaus verweist das Schreiben mit seiner Verteidigung der traditionellen Rede von der unsterblichen Seele des Menschen auf einen Begriff, der nicht nur die nachbiblische Geschichte der Eschatologie durchgängig geprägt und beschäftigt hat, sondern in dem auch heute die verschiedenen Linien eines eschatologischen Diskurses zusammenlaufen: Die Frage nach der „Seele" taucht gleichermaßen in der Auseinandersetzung mit der Theologiegeschichte wie mit Philosophie und Humanwissenschaften auf, ebenso im Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Theologie über den Menschen und seine Gottesbeziehung.

Annäherung an einen fraglich gewordenen Begriff

Der jüngsten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, die sich vom 2. bis 5. Januar in Trier mit dem Thema „‚Seele' als Problembegriff christlicher Eschatologie" beschäftigte, fehlte es denn auch nicht an Stoff. Zwar gelang es auch diesmal nur in geringem Maß, die durch die verschiedenen Referate eingebrachten Thesen und Denkanstöße intensiv und konzentriert aufzunehmen und miteinander zu konfrontieren. Dennoch warf die Trierer Tagung etliche *interessante Schlaglichter* auf Tendenzen der Eschatologiediskussion in der katholischen Theologie, die wiederum einiges mit dem theologischen Gesamtklima zu tun haben.

Eine Tendenz war unverkennbar: Gleich mehrfach wurde das Bestreben deutlich, in Absetzung von einer zu pointierten Gegenüberstellung von biblisch-christlicher Auferstehungshoffnung und „natürlicher" Unsterblichkeitsgewißheit die *Anknüpfungs- und Berührungspunkte* zwischen den beiden Strängen in den Vordergrund zu rücken und damit die eschatologischen Aussagen anthropologisch zu verorten. So wies der Freiburger Fundamentaltheologe *Hansjürgen Verweyen* in seinen Bemerkungen zum gegenwärtigen Diskussionsstand in der Eschatologie auf evangelische Theologen hin, die positiv von der Seele und ihrer Unsterblichkeit sprächen, und stellte ausdrücklich die Frage nach einem systematisch Verbindenden zwischen den Hoffnungen auf Todesüberwindung, wie sie sich im Alten Testament und in der philosophischen Überlieferung artikulierten.

Auch der Beitrag des Trierer Alttestamentlers *Ernst Haag* war darauf angelegt, vom alt- und neutestamentlichen Befund aus eine Brücke zur Rede von der Unsterblichkeit der Seele zu schlagen. Ausgehend von Gen 2,7f. („Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Akkerboden und blies in seine Nase den Lebensatem ..."), zog er eine Linie durch bis zu den expliziten Aussagen des Weisheitsbuches über die Erschaffung des Menschen zur Unvergänglichkeit, um damit zu zeigen, daß der Jahweglaube Israels für die Vorstellung einer in der Schöpfung grundgelegten Berufung des Menschen zur Unsterblichkeit offen sei. Verschiedentlich wurden allerdings Bedenken laut, ob Haag bei seiner Auslegung der alttestamentlichen Anthropologie (am Leitfaden des Begriffs „nefesch" als des „Trägers der Bestimmung zur Unsterblichkeit") nicht im Interesse seiner Grundthese die Vielfalt der biblischen Aussagen über die Seele zu sehr systematisiert habe.

Jedenfalls war das Referat des Alttestamentlers ein Beleg dafür, daß die Frage nach den *anthropologischen Voraussetzungen* für das eschatologische Handeln Gottes am Menschen und damit nach der „Seele" im Horizont biblischen Denkens durchaus ihren Platz hat. Von einer ganz anderen Warte aus war auf der Dogmatikertagung ebenfalls von einer Rehabilitierung der Seele die Rede: Der Münchner Philosoph *Gerd Haeffner* SJ konstatierte in seinem Beitrag, das Leib-Seele-Problem und ganz allgemein die philosophische Psychologie sei wieder ein lebendiger Bereich philosophischen Nachdenkens.
Bei seiner philosophischen Annäherung an das Problem Seele ging Haeffner in *zwei Schritten* vor. Zunächst wies er auf, daß die wichtigsten heute vorgebrachten Argumente gegen die Annahme eines unzerstörbaren Kerns im Menschen (Menschen sind Körper, also völlig zerstörbar; zum Sein des Menschen gehört die existentielle Dimension der Leiblichkeit, die Körperlichkeit impliziert, weshalb mit dem Zerfall des Körpers auch der Mensch zu existieren aufhört; auch wenn die Seele eine Subsistenz in sich hat, verliert sie im Tod doch mit ihrem Körper auch ihre Individualität) nicht stichhaltig seien. Als positive, unabhängig vom Glauben in der menschlichen Erfahrung verankerte Hinweise auf eine Zukunft der Seele über den Tod hinaus nannte Haeffner einmal das mit dem unbedingten Anspruch des sittlichen Gebots verbundene Postulat eines jenseitigen Ausgleichs, zum anderen das geistmetaphysische Argument, daß ein Wesen, das das rein Geistige zu erkennen vermöge, nicht schlechthin ein vergänglicher Teil der materiellen Welt sein könne. Weder der postulatorische noch der metaphysische Weg könnten für sich allein genommen die Beweislast für die Unzerstörbarkeit der Seele tragen; sie müßten deshalb zusammengenommen werden.

Haeffner insistierte mit Recht darauf, daß die Theologie bei der Frage nach dem ewigen Leben nicht in einen „fideistischen Dezisionismus" ausweichen dürfe, sondern Interesse an der Ausarbeitung eines philosophischen Wegs zur Erkenntnis der Seele haben müsse. Es gelte, „die geschlossene Welt des Finitismus durch Argumente zu sprengen, die auf der Basis einer hinreichend tiefgehenden Lebenserfahrung beruhen". Allerdings konnten die Theologen mit dem Haeffners Argumentation zugrundeliegenden Verständnis von Seele und jenseitigem

Leben schwerlich ganz zufrieden sein: Zwar setzte sich Haeffner klar gegen einen substantialistischen und spiritualisierenden Seelenbegriff ab, indem er die Substanz der Seele als reinen Bezug charakterisierte und betonte, daß gerade die Annahme einer unzerstörbaren Seele zur rechten Bejahung der irdischen Realität führe. Gleichzeitig wurde aber deutlich, daß in seinem Modell für eine wie auch immer geartete „Leiblichkeit" der Seele jenseits des Todes und damit letztlich auch für das biblisch mit Auferstehung Gemeinte kein Platz bleibt.

Nicht unreflektiert von der Seele sprechen

Demgegenüber machte sich der Wiener Dogmatiker *Gisbert Greshake* zum Anwalt der nicht zuletzt von ihm systematisch ausgearbeiteten Konzeption der „Auferstehung im Tod", die den Menschen als Einheit denkt und darauf besteht, daß Vollendung des Menschen auch Vollendung seiner Relationen bedeutet. In einem virtuosen Durchgang durch die Eschatologie in Vätertheologie und Scholastik zeigte Greshake, wie aus der ursprünglichen christlichen Hoffnung auf das „Heil allen Fleisches" in der Auseinandersetzung mit philosophischen und religiösen Strömungen der Spätantike die für die weitere Geschichte der Eschatologie kennzeichnende *Doppelung von Unsterblichkeit der Seele* und *Auferstehung des Fleisches* entstand und welche Aporien diese Entwicklung mit sich brachte.

Mindestens die drei ersten christlichen Generationen, so Greshake, seien ohne eschatologischen Seelenbegriff ausgekommen. Seit den Apologeten habe sich in Aufnahme und Überbietung einzelner philosophischer Aussagen und in der Absetzung von der Gnosis ein *spezifisch christlicher Seelenbegriff* herausgebildet (die Vorstellung von einer „leiblichen" Seele im Zwischenzustand). Auch die Scholastik, in der die Anthropologie in den Vordergrund des Interesses rückt, sei nicht ohne eschatologische Aporien und Inkonsequenzen ausgekommen: Thomas versteht die „anima separata" im Zwischenzustand einerseits als in jeder Beziehung defizitär; andererseits wird ihr doch die vollkommene Seligkeit auch vor ihrer Verbindung mit dem Auferstehungsleib zugesprochen.
Greshakes Schlußfolgerung aus seiner Rekonstruktion der theologiegeschichtlichen Entwicklung: Die Rede von einer „Auferstehung im Tod" sei kein Neologismus, sondern könne an viele Traditionselemente anknüpfen; sie vermeide den „Unbegriff" einer leibfreien Seele und die damit verbundenen Aporien und komme auch den Bemühungen um eine angemessene Glaubens- und Verkündigungssprache entgegen. Auch wenn der Begriff der Seele nicht zur Grundsprache des Glaubens gehöre, bleibe „Seele" als ein Urwort der Menschheit weiterhin für das Christentum *unverzichtbar;* ein unreflektiertes Weitersprechen von der Seele sei aber gefährlich.

Deutliche Reserven gegenüber dem Seelenbegriff ließ auch *Otto-Hermann Pesch* (Hamburg) erkennen: Der Begriff sei hoffnungslos vieldeutig geworden; auch bei den Befürwortern seiner Verwendung in der Theologie werde er uminterpretiert. Pesch orientierte sich in seinem Referat über „Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien" dafür am Begriff *Geist,* der auf Subjektivität und Freiheit als die naturwissenschaftlich und evolutionstheoretisch nicht einholbaren Spezifika des Menschen verweise. Wenn man vom Geist des Menschen spreche, sei man nicht auf eine bestimmte philosophische Anthropologie wie die Leib-Seele-Vorstellung, angewiesen.

Sein Hauptaugenmerk galt allerdings nicht den Spezialproblemen der neueren Eschatologiediskussion, sondern der Grundfrage, wie der Glaube angesichts der natur- und humanwissenschaftlichen Erkenntnisse über die Herkunft und Bedingtheit des Menschen überhaupt noch sinnvoll von ihm und von seiner Gottesbeziehung sprechen könne. In Absetzung gegenüber den von Teilhard de Chardin und Karl Rahner her vertrauten Theorien über eine von Gott der Materie eingestiftete Selbsttranszendenz auf den Geist vertrat Pesch die These, menschliche Freiheit (als „geschenkte Teilhabe an und als Fähigkeit zur Kommunikation mit jener Subjekthaftigkeit und Freiheit, die Gott gegenüber der Welt wesenhaft ist") sei erst durch einen eigenen Schöpfungsakt seitens der Freiheit Gottes hinreichend erklärt. Indem Gott den Menschen durch Teilhabe an seinem Geist zum Menschen mache, nehme er gleichzeitig auch die Kommunikation mit ihm auf. Daraus ergibt sich für die Eschatologie: „Der Geist des Menschen als Teilhabe am Geiste Gottes ist unauslöschbar, weil seine Auslöschung hieße, daß Gott seine Berufung zurücknähme, die er in der Kommunikationsaufnahme mit dem Menschen buchstäblich ausspricht." Die so dialogisch begründete Unsterblichkeit gelte, so Pesch, dem ganzen Menschen, der zur Lebensgemeinschaft mit Gott berufen sei. Wie die Materie vollendet werde, könne dabei offenbleiben.

Zwischen Wortkargheit und Denkarbeit

Pesch hatte gleich zu Beginn seines Referats gefordert, die für die neuere christliche Eschatologie charakteristische *Wortkargheit* dürfe nicht wieder durch zu viele neue Theorien und abstrakte Begriffe abgelöst werden. Tatsächlich hat sich in der neueren Diskussion immer wieder gezeigt, wie schnell Theorien und Denkmodelle etwa über das Verhältnis von individueller Vollendung des Menschen jenseits des Todes und Vollendung von Welt und Geschichte oder über die Auferstehungsleiblichkeit an Grenzen stoßen bzw. zu abstrakt werden. Gisbert Greshake gab in Trier deshalb mit gutem Grund zu bedenken, ob nicht in der Eschatologie *komplementäre Sprechweisen und Denkmodelle* nebeneinander möglich sein müßten, ob man also nicht gleichermaßen von der „Auferstehung im Tod" wie von der auf ihre endgültige Vollendung wartenden Seele reden könnte. Damit wäre wohl auch dem Anliegen der Glaubenskongregation in ih-

rem Schreiben über einige Fragen der Eschatologie Rechnung getragen.
Allerdings wird bei aller Wortkargheit und hermeneutischer Vorsicht auch weiterhin *eschatologische Denkarbeit* geleistet werden müssen. Zum einen muß sich die Theologie kritisch mit dem auseinandersetzen, was im gesellschaftlichen Bewußtsein an mehr oder weniger seriösen Jenseitsvorstellungen anzutreffen ist, um die christliche Botschaft von den „letzten Dingen" nicht ins Zwielicht geraten zu lassen. Einige Aufmerksamkeit dürfte in Zukunft auch die Beschäftigung mit den *eschatologischen Aussagen anderer Religionen* erfordern, die teilweise (Reinkarnationsvorstellungen) in die religiöse Landschaft des Westens hineinwirken. Anstöße dazu versuchte in Trier der Schweizer Missionswissenschaftler *Richard Friedli* mit Überlegungen zum Verhältnis von christlicher und afrikanisch-traditioneller Eschatologie zu geben: Die abendländischen und afrikanischen Verständnisse von Tod und Leben seien innerhalb des jeweiligen Wertsystems kohärente Strukturgestalten.
Schließlich melden sich in der Eschatologie – darauf haben die Überlegungen von Otto-Hermann Pesch in aller Deutlichkeit aufmerksam gemacht – Fragen zu Wort, die den Theologen nicht nur in bezug auf diesen einen Traktat schwer zu schaffen machen: Wie verhalten sich Gottes weltüberlegene Transzendenz und seine Immanenz? Wie läßt sich überhaupt noch vom Wirken und Eingreifen Gottes in der Welt reden? Welchen Wirklichkeitsbezug haben die Aussagen des Glaubens angesichts der Ergebnisse und Forschungsmethoden der Natur- und Humanwissenschaften? Es nimmt auf diesem Hintergrund nicht wunder, daß unter den in Trier besprochenen Vorschlägen für das Thema der nächsten Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen die Frage nach dem Handeln Gottes in Schöpfung und Vorsehung die meisten Stimmen bekommen hat. *Ulrich Ruh*

Veränderungen im Arbeitsethos?

Das Arbeitsverhalten und seine widersprüchliche demoskopische Interpretation

Im Spätherbst 1984 sind in der Bundesrepublik fast zur gleichen Zeit zwei Publikationen erschienen, die sich auf recht unterschiedliche Weise, aber nach Absicht und Inhalt hauptsächlich oder ausschließlich mit der Frage beschäftigen, inwieweit und in welcher Richtung sich speziell in Deutschland das Arbeitsethos verändert: Elisabeth Noelle-Neumann/Burkhard Strümpel, *Macht Arbeit krank? Macht Arbeit glücklich? Eine aktuelle Kontroverse (Piper, München 1984. 296 S. 29,80 DM) und* Gerhard Schmidtchen, *Neue Technik, Neue Arbeitsmoral. Eine sozialpsychologische Untersuchung über die Motivation in der Metallindustrie (Deutscher Instituts-Verlag, Köln 1984. 382 S. 28,– DM.) Obwohl die in den beiden Büchern ausgewerteten Ergebnisse sich auf verschiedene „Populationen" bzw. Befragungsgruppen beziehen, empfiehlt es sich, sie nebeneinander zu lesen, nicht nur der weitgehend identischen Thematik wegen, sondern weil die Standpunkte der Autoren im Falle von Noelle/Strümpel direkt, im Falle von Schmidtchen wenigstens indirekt,* kontrovers *aufeinander bezogen sind. Die unterschiedlichen Standorte, Interessenschwerpunkte, Beurteilungskriterien und Vorverständnisse der Autoren schälen sich so deutlich heraus.*

Um was geht es bei den beiden Publikationen? Kurz gesagt, um drei grundverschiedene Positionen zur Frage des Ethos-Wandels im Arbeitsleben, die sich ganz überwiegend aus demselben Befund ableiten. Noelle-Neumann und Strümpel werten unter dem Gesichtspunkt „arbeitsethischer Einstellungswandel" die Ergebnisse einer 1981/82 bei der Gesamtbevölkerung über 16 in sechs Ländern (Bundesrepublik Deutschland, Großbritannien, Schweden, USA, Japan, Israel) durchgeführten Umfrage „*Jobs in den 80ern*" (per öffentlichen Briefwechsel in Buchform) kontrovers aus und kommen dabei zu ganz unterschiedlichen bis zum Schluß unversöhnt bleibenden Deutungen. Sie beziehen sich dabei insgesamt auf dasselbe Material: im wesentlichen auf den *bundesrepublikanischen Teil* der internationalen Umfrage. (Ergebnisse aus anderen Ländern werden fast ausschließlich zur Hervorhebung der Situation in der Bundesrepublik herangezogen.) Der Briefwechsel Noelle/Strümpel ist spannend, gerade weil er vom gleichen Befund ausgeht, diesen aber völlig unterschiedlich interpretiert.
Schmidtchens Buch resümiert eine im Auftrag der IG Metall von Infratest *unter Metallarbeitern durchgeführten Erhebung.* Er stellt größtenteils nicht nur andere Fragen, sondern seine Daten beziehen sich auf eine andere, begrenztere „Grundgesamtheit", die allerdings einen großen und wichtigen Kernbereich erwerbstätiger Bevölkerung abdeckt. Schmidtchen bestreitet am entschiedensten den Verfall der Arbeitsmoral, den Noelle-Neumann am intensivsten beklagt. Seine Grundthese: die Arbeitsmoral sinke nicht, sondern strukturiere sich um, wahrscheinlich sogar mit dem Ergebnis einer höheren Leistungsfähigkeit. Leider hantiert er dabei nur mit dem eigenen Material, ohne Befunde anderer einzubeziehen.

Wird Fleiß überflüssig?

Dies behindert aber nicht ein klares, mit sehr einfachen Mitteln erstelltes Profil seiner Grundposition. Nach Schmidtchen läßt sich weder ein Niedergang der Arbeitsmoral noch eine Distanzierung der berufstätigen Bevölke-

rung von Arbeit, Beruf und Leistungsbereitschaft feststellen. Was sich abzeichnet, ist ein *Strukturwandel der Arbeitsmoral.* Er besteht darin, daß neben und gegenüber den „klassischen" Arbeitstugenden (Fleiß, Pünktlichkeit, Präzision) kommunikative Verhaltensweisen (Teamarbeit, gegenseitige Information, Einbringen der eigenen Meinung) an Gewicht gewinnen, bei den *Jungen* (der bis 40jährigen und den *gehobenen Schichten* stärker als bei den Älteren und den Hilfskräften): „Es sind die Jüngeren und es sind im Betrieb die gehobeneren Schichten, die den Übergang von einer rein puritanisch verstandenen Arbeitsauffassung zu einer kommunikativen Arbeitsmoral tragen" (S. 63).

Das „rein" ist eine wesentliche Einschränkung: der *herrschende Typ von Arbeitsmoral* ist nicht mehr der klassische („puritanische"), aber auch noch nicht der kommunikative, sondern bei unterschiedlicher Gewichtung zwischen Jüngeren und Älteren, Gehobeneren und unteren Arbeiterschichten ein *Mischtypus aus puritanischen und kommunikativen Verhaltensweisen.* Wo dieser Mischtypus am deutlichsten ausgeprägt ist, gibt es auch die höchste Arbeitszufriedenheit: „Die Mitarbeiter, die kommunikative Tugenden mit klassischer Arbeitsdisziplin verbinden, fühlen sich in ihrem Beruf am wohlsten" (S. 64).

Für Schmidtchen steht aber außer Diskussion, daß die kommunikativen Verhaltensweisen gegenüber den klassischen Arbeitstugenden an Boden gewinnen, daß die kommunikative Arbeitsethik die *Arbeitsmoral der Zukunft* sein wird und daß dies zugleich die Ethik ist, die wir in der elektronischen Phase der industriellen Entwicklung *brauchen.* Zum elektronischen Arbeitsplatz passe nicht mehr eine „Stückzahlmoral", sondern teambezogene Arbeitseinstellung, auf Interaktion und Kommunikation komme es an: „Fleißig sind die Maschinen."
Dieser Wandel der Arbeitsmoral darf nicht isoliert gesehen werden. Er ist nach Schmidtchen *Moment eines umfassenden Kulturwandels* und wird durch eine parallele Entwicklung des Lebensstils „abgedeckt". Durch die technischen Veränderungen veranlaßt und forciert werden *kommunikative Verhaltensweisen in Arbeit und Freizeit.* Die kommunikativen Momente des Arbeits- und Lebensstils seien synchron mit der Ausdehnung des tertiären Sektors hervorgetreten, ihre Bedeutung könne nur noch steigen. Beweis dafür: daß sich die aufgezeigte Entwicklung gerade im Bereich Metall nachweisen lasse, der ja überwiegend noch dem sekundären Sektor zuzurechnen sei.

Abwandern in den informellen Sektor?

Ganz anders die Sicht von Strümpel, die wiederum diametral der von Noelle-Neumann entgegengesetzt ist. Für Strümpel sind negative Veränderungen in der Arbeitsbereitschaft und Arbeitszufriedenheit unbestreitbar. Für ihn ist die „Zerrüttung im Verhältnis vieler Menschen zur Arbeit" ein Faktum. Die Ursachen dieser Zerrüttung sieht er im Unterschied zu Noelle-Neumann nicht bei den Menschen, die sich von der Arbeit abwenden, sondern „zunächst bei der Arbeit, die es an Menschlichkeit und Sinnbezug fehlen läßt" (S. 7) und bei der Wirtschaft bzw. der Arbeitsorganisation, der es an innovatorischer Phantasie fehlt.
Er konstatiert mit Noelle ein *Schwinden an Arbeitsfreude.* Die Arbeitszufriedenheit hat insbesondere seit den späten siebziger Jahren abgenommen. 1967 erklärten noch 65 Prozent, mit ihrer Arbeit voll und ganz zufrieden zu sein, nur 34 Prozent sagten damals, sie seien nur teilweise oder überhaupt nicht zufrieden, 1974 war das Verhältnis noch 54 zu 45, während es sich 1981 mit 49 zu 50 bereits umzukehren beginnt.
Auch in dem von der Arbeit mitbestimmten *Lebensgefühl* vollziehen sich zur gleichen Zeit Veränderungen nach unten. 1972 antworteten auf die Frage, welche Stunden ihnen am liebsten seien, die Stunden während der Arbeit oder die der Freizeit, noch 61 Prozent „Mag beide gern", 1982 sagten das nur noch 50 Prozent. Parallel dazu hat der *Wunsch nach kürzerer Arbeitszeit* zugenommen. 1968 wünschten noch 40 Prozent der befragten Berufstätigen eine längere Arbeitszeit (bei entsprechender Entlohnung), 1976 sind es nur noch 26 Prozent.

Auch die allgemeinen „atmosphärischen" Veränderungen weisen in die gleiche Richtung: Der Anteil derjenigen, die das „Leben als Aufgabe" empfinden, ist zwischen 1964 und 1982 von 59 auf 43 zurückgegangen, diejenigen, die „das Leben genießen" und sich „nicht mehr als nötig abmühen" möchten, sind in der gleichen Zeit von 29 auf 36 Prozent – allerdings mit scharfen gegenläufigen Einbrüchen Ende der siebziger Jahre – angewachsen. Auch Strümpel ortet die jüngere Generation als Trendmacher, spricht von „Generationenlücke": Sowohl die Verbundenheit zur eigenen Firma wie zur Arbeit selbst ist unter den jüngeren Jahrgängen wesentlich geringer als bei den älteren. Bei einer beträchtlichen Minderheit (28 Prozent) unter den bis 34jährigen breite sich „Kurzarbeitermentalität" aus.

Dieser Wandel ist nicht auf den Eindruck verschlechterter Arbeitsbedingungen zurückzuführen. Die *Arbeitsbedingungen* haben sich nicht nur *objektiv* verbessert, sondern sind auch nach dem subjektiven Eindruck einer deutlichen Mehrheit (57 bis 60 Prozent) günstiger geworden. Zugleich empfinden sie mehr Leute als verantwortungsvoller und interessanter. Allerdings deutet Strümpel die Daten so, daß es für den „Vollzeitarbeiter" schwierig werde, mit der Arbeit den „moralisch hochrangigen Wert der Lebenserhaltung in Einklang zu bringen". Die Sorge, hohe Arbeitsleistung und *Gesundheitserhaltung* vertrügen sich schlecht, nimmt zu. Und nicht nur das: „Viele Menschen sehen die Betriebe und Büros, die Unternehmen und Dienststellen, für die sie arbeiten, verstrickt in ein Geflecht von Zielen und Sachzwängen, die sie nicht billigen oder die ihnen nichts bedeuten" (S. 18).
Daraus ergibt sich der Trend zu „ökonomischer Abrüstung". Distanzierung von der Arbeit geht einher mit Distanzierung vom Wirtschaftsleben, so wie es ist.

Bei der Einstellung: „Ich möchte immer mein Bestes geben" bleibt Deutschland weit hinter Schweden und den USA zurück

Frage: „Hier unterhalten sich vier Leute über die Arbeit und warum man arbeitet. Welcher der vier sagt am ehesten das, was auch Sie denken?" (Vorlage eines Bildblattes)

	Berufstätige		
	Bundesrepublik Deutschland %	Schweden %	USA %
„Ich möchte immer mein Bestes geben, so gut ich kann, unabhängig davon, wieviel ich verdiene."	25	45	50
„Ich finde meine Arbeit interessant, aber ich lasse es nicht so weit kommen, daß sie mein übriges Leben stört."	44	39	20
„Ich sehe die Arbeit wie ein Geschäft. – Je besser ich bezahlt werde, desto mehr tue ich; je schlechter ich bezahlt werde, desto weniger tue ich."	11	5	9
„Arbeiten, um zu leben, ist eine unangenehme Lebensnotwendigkeit. Wenn ich nicht müßte, würde ich gar nicht arbeiten."	15	7	17
Unentschieden	5	4	4
	100	100	100

Quelle: Auswertung der internationalen Umfrage „Jobs in the 80s" 1982.

Der Ökonom Strümpel ist der „Alternativler" unter den dreien. Konsequenterweise ist diese Distanzierung für ihn keine negative Entwicklung. Er sieht in der Tatsache, daß die Zahl derjenigen, die bereit sind, sich im Beruf voll und ganz einzusetzen, gegenüber denen, die zwar tun, was verlangt wird, aber keine Sonderanstrengungen sich zumuten lassen wollen, zurückgeht, einen gesunden *Übergang von einem „Opfer-" zu einem neuen „Gleichgewichtsethos"*. Zugleich hält er dieses Ethos in einer Gesellschaft, der es auf den institutionalisierten Märkten an (vermittelbarer) Arbeit fehlt, genau für das *adäquate Ethos.* Um es zu schützen, plädiert er für eine Aufspaltung der Wirtschaft in einen „formellen" und einen „informellen" Sektor. Hochleistung mit entsprechender Entlohnung im vom formellen Markt bestimmten Sektor, nicht über den Markt beziehbare, aber für die Gesellschaft wichtige Arbeit (z. B. private Altenpflege) im informellen Sektor mit entsprechend geringerer Entlohnung.

Vermiesen die Medien das Meinungsbild?

Ganz anders wiederum die Position von Noelle-Neumann. Für sie ist die *Tendenz zur Distanzierung von der Arbeit* bei abnehmender Arbeitsfreude so selbstverständlich eine „Tatsache" wie für Strümpel. Der Befund ist für sie um so eindeutiger, als sich nach den von Allensbach erfragten Daten die Arbeitsfreude *in allen Schichten,* Berufsgruppen und Altersstufen zum Negativen verändert hat. Der Trend ist der gleiche, ob er nach Altersstufen, nach Betriebsgrößen oder nach Arbeitern, Angestellten und Selbständigen aufgeschlüsselt wird – und selbst, so wundert sich Noelle-Neumann „bei den nicht berufstätigen Hausfrauen, die in immer zunehmender Zahl über die Monotonie der Hausarbeit klagen".

Bei den Männern ist der Anteil derer, die sich bei der Arbeit am wohlsten fühlen, zwischen 1962 und 1976 von 65 auf 46 Prozent zurückgegangen, bei den Arbeitern von 54 auf 40, bei den Angestellten von 67 auf 54, bei den Beamten von 76 auf 58, bei den Frauen – sehr viel weniger – von 61 auf 56; bei den 16–29jährigen von 56 auf 42 (übrigens weniger als bei den 45–64jährigen (von 72 auf 57). Und – man staune – am stärksten ist der Trend hin zu einer eher unfreundlichen Einschätzung der Arbeit bei den Selbständigen (Rückgang von 86 auf 54) ausgeprägt, viel deutlicher als bei den Beamten und bei den Jungarbeitern.

Die Verflechtung von Arbeitsmoral und Arbeitsfreude

Frage: „Was gefällt Ihnen besser: das, was Sie beruflich tun, oder das, was Sie privat neben Ihrem Beruf tun?"

	Arbeitnehmer mit folgender Einstellung zu ihrer Arbeit:			
	Ich möchte immer mein Bestes geben	Finde Arbeit interessant, aber lasse nicht mein übriges Leben stören	Sehe die Arbeit wie ein Geschäft	Arbeiten ist unangenehme Lebensnotwendigkeit
	%	%	%	%
Berufsarbeit besser	18	10	7	1
Private Tätigkeit besser	22	29	62	81
Tue beides gleich gern	55	55	24	12
Unentschieden	5	6	7	6
	100	100	100	100

Quelle: Auswertung der internationalen Umfrage „Jobs in the 80s" 1982. Ergebnisse für die Bundesrepublik Deutschland.

Dies alles vollzieht sich trotz eindeutig *positiver Auskunft über die Bonität der Arbeitsverhältnisse.* Diesbezüglich nehmen die positiven Quotierungen fast einheitlich, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß zu: man fühlt sich im Betrieb wohler, findet die Arbeit eigenständiger und interessanter, kommt mit den Chefs besser zurecht. Die negativen Einschätzungen gehen ebenfalls fast einheitlich zurück: *weniger Leute* – gerade auch bei den ungelernten und angelernten Arbeitern – *beklagen sich über zu geringe Aufstiegschancen,* zunehmend weniger finden ihre Arbeit physisch strapaziös, der Eindruck von Streß scheint insgesamt zurückzugehen, die meisten finden ihre Arbeit abwechslungsreicher als früher. Die einzige Ausnahme sind diesbezüglich ausgerechnet die leitenden Angestellten, Beamten und – *Selbständigen.* Während Strümpel diesen Trend als Entwicklung hin zu einer pluraleren Einstellung vor allem zur Erwerbsarbeit begrüßt, weil er sehr gut in sein Konzept von „Dualökonomie" (formeller, informel-

ler Sektor) zu passen scheint, ist der gleiche Trend für Noelle-Neumann „erschreckend", „dramatisch", „besorgniserregend", speziell in bezug auf Deutschland „unheimlich": wegen des Auseinanderfallens von Arbeits- und Lebensfreude, wegen der Auswirkungen sinkender Einsatzbereitschaft am Arbeitsplatz auf die Lebenseinstellung insgesamt.

Frau Noelle gibt sich alle Mühe, zu zeigen, wie eng dieser Zusammenhang ist, wie wichtig von daher ein positives Verhältnis zur Arbeit für eine positive Lebenseinstellung und für dauerhafte Zufriedenheit, nicht nur zeitweise, sondern *während eines ganzen Lebens* ist, wie negativ sich gerade in der langfristigen Lebensplanung und speziell in der Altersphase der Trend „nachlassender Zielspannung" auswirkt. Sie kann deshalb dem Übergang von einem „Opferethos" zu einem von Strümpel kreierten „Gleichgewichtsethos" rein gar nichts abgewinnen, sondern sieht darin „eine folgenschwere Verkennung der menschlichen Natur" (S. 27).
Für Noelle ist klar: „Wenn das Verhältnis zur Arbeit verdirbt, dann verringert sich damit die Lebensfreude." Sie nennt dafür zahlreiche Indikatoren, darunter zwei kaum abweisbare: die im Arbeitsleben Unzufriedenen weisen einen insgesamt *schlechteren Gesundheitszustand* auf (bzw. sind öfter krank als die Zufriedenen und Einsatzbereiten); und sie neigen eher dazu, die Zeit zu lang zu finden, sich zu langweilen. „Selbstvergessen" in einer Arbeit aufgehen können ist für sie ein ganz wichtiges Moment für die *Persönlichkeitsbalance* und in keiner Weise ein Hindernis zum rechten regenerativen Gebrauch von Freizeit. Strümpel sieht die „dialektische Spannung zwischen Belohnungsaufschub auf Unterordnung und Gehorsam auf der einen Seite und Spontaneität, Improvisation, kritischen Zweifel, mündiger Teilhabe auf der anderen" (S. 10) sich zu einem neuen, mehr Spontaneität und Eigenständigkeit realisierenden Gleichgewicht entwickeln. Noelle vermutet, nein, ist sich sicher, daß damit das *Lebensgleichgewicht im Persönlichen* leidet und daß die gesellschaftliche und wirtschaftliche Stabilität, daß das soziale Klima beeinträchtigt wird (die Bereitschaft, für den anderen etwas zu tun, nehme ab). Und vor allem führt Deutschlands „ökonomische Abrüstung" mangels hinreichenden produktiven Einsatzes zu einer Positionsverschlechterung der Bundesrepublik auf den internationalen Märkten. Sie verliert an Konkurrenzfähigkeit.

Bei der *Erörterung der Ursachen* kommt Noelle sehr bald auf ihr Lieblingsthema: auf den *in den Medien und in den Schulen verbreiteten öffentlichen Pessimismus.* Diesem schreibt sie einen wesentlichen Teil der Gründe zu, warum es zwischen Mensch und Arbeit gerade in der Bundesrepublik trotz nicht nur objektiv verbesserter, sondern subjektiv wahrgenommener besserer Arbeitsbedingungen „nicht stimmt": Vor allem durch *Schule und Medien* werde das schiefe Bild von der „Monotonie und Entfremdung der modernen Arbeitswelt" verbreitet. Ein Beweis dafür, daß bei der Einstellung zur Arbeit Medien und Schulbücher in einer bestimmten Richtung Wirkung zeigen, ist für sie u. a. die demoskopisch erhärtete *Kluft zwischen der Einschätzung der eigenen und der allgemeinen Lage.* Die sehr viel negativer gesehene allgemeine Lage als die persönliche ist für Noelle-Neumann eine „Verfinsterung durch die Brille der Massenmedien", ebenso das Abrükken von grundlegenden Wirtschaftszielen (Wachstum, Gewinn). Beides wirkt negativ auf die *Arbeitsmotivation.*

Werden Daten überinterpretiert?

Es ist nicht leicht, sich aus dem Aufwand an Daten und Argumentation einen Reim zu machen. Das Thema ist wichtig. Es wäre erstaunlich, bliebe die wachsende Freizeit, die „Stärkung" der privaten Existenz in verschiedenen Varianten der Selbstverwirklichung, ohne Einfluß auf das Arbeitsleben und wenigstens indirekt auf den wirtschaftlichen Leistungswillen einer Bevölkerung. Manches Argument leuchtet ohne weiteres ein. Bei Noelle-Neumann, die gegen Strümpels Projekt einer „Dualökonomie" von dem Ökonomen *Holger Bonus* (in einem mitveröffentlichten „Zwischenbrief") unterstützt wird, z. B. das, was sie über das *„Passivitätssyndrom"* sagt. Es ist leicht einzusehen, daß eine mehr zur Konsumentenhaltung als zu „selbstvergessenem" Einsatz einladende Gesamtkultur weder den Arbeitswillen noch die Arbeitszufriedenheit unbedingt steigert. Es ist wichtig, die davon für die *Produktivität der Wirtschaft* wie für die *Persönlichkeitsbalance* ausgehenden Gefahren zu sehen. Erhöhte Freizeitaktivität – ein beliebtes Gegenargument – ist ebensowenig ein Zeichen für Lebenszufriedenheit wie das Schwelgen in Geselligkeit (werden die Menschen tatsächlich geselliger oder sind die demoskopischen Daten in erster Linie ein Ausdruck dafür, daß man drohender Isolierung und Langeweile entgehen will?) Indiz für eine den Nächsten zugewandte Existenz ist.
Aber bei allen drei Autoren wird man den Eindruck nicht los, Daten und Argumentation dienten mehr der Festigung des eigenen wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und auch politischen Weltbildes als der Klärung der empirischen Sachverhalte. Die *Tendenz zur Überinterpretation von Daten* springt in die Augen. Ein eklatantes Beispiel dafür bietet Schmidtchen: Seine Grundthese, daß kommunikative Verhaltensweisen im heutigen Arbeitsleben nicht nur wichtiger werden, sondern mindestens als Einstellung, wenn auch noch nicht unbedingt als Verhalten gegenüber primär „disziplinären" Tugenden bevorzugt werden, ist gewiß nicht generell falsch. Aber die von ihm angebotenen *„Tugendskalen"* wirken wenig überzeugend. Der an sich sehr plausible Übergang von der puritanischen zu einem kommunikativen Arbeitsethos im Stadium der Anwendung immer „intelligenterer" Technik läßt sich daraus nur sehr begrenzt ablesen. Die insgesamt die höchstquotierten Tugenden sind: Teamarbeit (für 54 Prozent der befragten Metallarbeiter sehr wichtig), Pflichterfüllung (53 Prozent), Präzision (51 Prozent), deutliche Äußerung der eigenen Meinung – als Kommunikationstugend gewiß ambivalent – (49 Prozent). Ein *Übergewicht an kommunikativen Tugenden* bringt Schmidtchen nur da-

durch zustande, daß er die so eindeutig als „klassisch" und „puritanisch" empfundene „Pflichterfüllung" ebenso wie das „Hinzulernen" für nicht skalierbar erklärt. Andererseits ist die Entwicklung in der Einstellung zur Arbeit so harmlos nicht, daß sie einfach als neutraler Verhaltenswandel gelten kann, der das richtige Verhalten unter den

Arbeitstugenden

Kommunikative	sehr wichtig
Teamarbeit	54%
Eigene Meinung	49%
Offenheit	47%
Verträglichkeit	33%
Zuhören	32%
Humor	24%
Für andere da sein	24%
Puritanische	sehr wichtig
Präzision	54%
Pünktlichkeit	44%
Umsichtig arbeiten	41%
Fleißig sein	36%
Ausgeruht an die Arbeit	33%
Tun, was gefordert wird	23%
Andere, nicht skalierbar	
Pflichterfüllung	53%
Hinzulernen	48%

richtigen Umständen zur richtigen Zeit produziert. Selbst dann nicht, wenn man wie Schmidtchen und aus seiner Perspektive Arbeitsethos unter Vernachlässigung personaler Komponenten vorwiegend als Ergebnis der Arbeitsorganisation betrachtet.

Typen der Arbeitsmoral und Einstellung zum Beruf

Frage: „Wie zufrieden sind Sie überhaupt mit Ihrer Berufswahl?"

	Mitarbeiter, die folgendem Typ der Arbeitsmoral angehören:							
Kommunikativ	+		+		−		−	
Puritanisch	+		−		+		−	
	%		%		%		%	
Sehr zufrieden	23	81	21	76	13	74	12	65
Zufrieden	58		55		61		53	
Es geht	13		14		20		24	
Nicht besonders	5		8		4		8	
Gar nicht zufrieden	1		2		2		3	
	100		100		100		100	

Ähnlich wie Schmidtchens Kommunikationsargument greift Noelle-Neumanns *Medienkritik,* jedenfalls in der Frage des Einflusses der Medien auf das Arbeitsverhalten, zu kurz. Medien mögen falsche Leitbilder produzieren, verbreiten und am Leben erhalten, die Arbeitswelt für monotoner erklären, als sie von der arbeitenden Bevölkerung selbst empfunden wird, und damit das Niveau der Arbeitszufriedenheit (oder die öffentliche Meinung darüber) absenken helfen, aber der Versuch, durch einen *Vergleich Mediensprache gegen Alltagssprache* (S. 37) unterschiedliche Mehrheiten zu schaffen, gelingt nur mäßig. Die Aussage „Der einzelne hat heute weniger Freude an der Arbeit als die Menschen früher" ist nicht die alltagssprachliche Übersetzung der „mediensprachlichen" Aussage „Die moderne Arbeitswelt ist immer monotoner geworden, und der einzelne ist gegenüber seiner Arbeit immer mehr entfremdet", sondern hat einen anderen Inhalt. Es versteht sich von selbst, daß ersterer (mit 38 Prozent) weniger zustimmen als letzterer (47 Prozent).

Auch Strümpels „neue" Gleichgewichtsethik (nicht der Typ von Werktätigen ist bestimmend, der „sein Bestes" gibt [nur 25 Prozent in der BRD, gegenüber 50 Prozent in den USA], sondern der Arbeit zwar interessant findet, aber sich dadurch nicht sein übriges Leben stören läßt [50 Prozent in der Bundesrepublik, gegenüber nur 20 Prozent in den USA]) ist nicht einfach aus der Luft gegriffen. Überdies wäre eine Arbeitswelt, in der alle „ihr Bestes" geben, vermutlich eine Katastrophe. Die Wirtschaft braucht auch den Beschäftigten, der tut, was von ihm verlangt wird, der aber nicht auch noch in der Freizeit betrieblich denkt. Ehrgeiz ist nun einmal nur in pluraler, also in sehr unterschiedlicher Dosierung gesellschaftlich zu bewältigen. Aber Gleichgewicht entsteht nur, wenn sich Engagement und Distanz in der richtigen Weise ergänzen und wenn bedacht wird, daß Arbeitsunlust tatsächlich auch das persönliche Gleichgewicht stört. Mit der Arbeitszufriedenheit wäre es dann sicher auch nichts. Und natürlich läßt sich geringere Bereitschaft zu Streß (besonders dort, wo „stressen gehen" und „arbeiten gehen" gleichgesetzt werden) nicht einfach als informelle, selbstbestimmte Arbeit von der formellen Wirtschaft abkoppeln, ohne daß die eine zur Kostgängerin der anderen wird. Zudem: *Zweiklassengesellschaft auf freiwilliger Basis* – dies wäre tatsächlich eine Verkennung der menschlichen Natur. Selbst Alternative wollen (auch materiell) gut leben, brauchen Erfolg und, damit daraus insgesamt etwas Rechtes wird, die „Staatsknete". Statt die psychologischen und ökonomischen Probleme der Arbeitswelt durch Aussteigertum in eine als „Schattenwirtschaft" beschriebene Billigwirtschaft von Selbstbestimmten zu lösen, ist der von Noelle-Neumann geforderte Ausbau arbeitsplatzbezogener Mitbestimmung (der aber, wie die Besprechung des Noelle/Strümpel-Briefwechsels im „Spiegel", 13. 1. 85 zeigt, Funktionären nicht gefällt) bei gleichzeitiger *Erhöhung von Teilzeitarbeitsplätzen* psychologisch und ökonomisch der plausiblere Weg.

Lebensläufe unterschätzt

An der Noelle-Position stört freilich das *national-konservative Pathos* – fehlender Stolz auf die eigene Nation wird mit fehlendem Stolz auf die eigene Arbeit zu einer speziell deutschen Spielart mangelnden „Selbstbewußtseins" und verminderter „Lebensfähigkeit" verkoppelt (S. 273). Die geringere Arbeitsfreude im Verhältnis zur USA, zu Japan

und selbst zu Schweden ist ihr ganz und gar suspekt. Sie bangt um die deutsche Nation. Mag sein, daß sich in größeren Teilen der erwerbstätigen Bevölkerung „Rentnermentalität" ausbreitet. Aber ein Volksuntergang muß es nicht sein, wenn ausgeprägter als anderswo – sprachhermeneutische Probleme bei internationalen Umfragen einmal beiseite gelassen – Arbeit im Gesamt der Lebensführung an Aufmerksamkeit verliert – weniger wichtig nehmen ist ja auch nicht gleich Ablehnung – und Symptome der Unzufriedenheit mit der Verkürzung der Arbeitszeit eher größer werden, weil damit zugleich die Erwartungen an ein freieres Leben steigen und jeder Zwang – und Arbeit ist Zwang – doppelt schmerzt.

Daß überdies grundlegende *biographische Entwicklungen* in den demoskopisch erhobenen Trends außer Betracht bleiben, mahnt zu Recht *Dieter Mertens* von der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg in einem von ihm wie von Bonus zwischengeschalteten „Begleitbrief" an. Ein Arbeitsleben hat viele Wegbiegungen, Erfolge und Enttäuschungen. Es kann gut sein, daß so mancher, der einmal sein „Bestes" zu geben bereit war, aus Enttäuschung über die Folgen seiner „Opferbereitschaft" sich in einer späteren Altersphase anders verhält und daß das, was die Älteren als Jüngere – speziell als Aufbaugeneration – getan haben, den Jüngeren als wenig nachahmenswert erscheint.

David Seeber

Wer weiß schon, was geschieht?

Zu Federico Fellinis Film „E la nave va"

Er hört auf, wie er anfängt, der neueste Film des italienischen Regisseurs Federico Fellini, „E la nave va", mit etwas verkitschtem deutschem Titel „Schiff der Träume" (Zitate nach: Federico Fellini, E la nave va, Zürich 1984): in graubraunem Sepia-Farbton, wie er charakteristisch ist für Filme aus der Frühzeit der bewegten Bilder – ein Hauch von Dokumentation über einer Handlung, die *nichts als Spiel* ist, und dies auch weiß und dies auch dem Zuschauer mitteilt. Zu Beginn drängen sich Kinder vor die Kamera, winken und zerstören auf diese Weise von Anfang an die Illusion einer Kamera, die ihr Vorhandensein so weit wie eben möglich verleugnet. Gegen Ende des Films erscheinen Scheinwerferaufbauten und eine Mammut-Hydraulik, die das besagte Schiff in seine schiffsgemäßen Schwimm- und Schlingerbewegungen versetzt, Mitarbeiter des Filmstudios Cinecittà, die für Rauch und Beleuchtung sorgen, Kameras, Requisiten, Versatzstücke der Kulisse, die Welt aus Plastik, Papier und Licht, die zum Meer wird. Daß die Spielhandlung nicht auf einem richtigen Schiff stattfindet, nicht auf einem richtigen Meer und nicht unter einem richtigen Sternenhimmel, das ist dem Filmbetrachter bereits aufgegangen, und dennoch wird der Vorhang filmischer Illusion noch ausdrücklich weggezogen, so als wollte Fellini sagen: Ja, der Film stellt eine *erzählte* Wirklichkeit dar – aber ist die Wirklichkeit deswegen weniger wirklich oder gar weniger bedeutsam?

„Seereise" oder „Lebensreise"

„E la nave va" ist ein Film, der sich bewußt auf der Schnittstelle von Illusion und Wirklichkeit bzw. von zwei verschiedenen Formen von Wirklichkeit bewegt, ein Film über den Film bzw. das filmische Erzählen. Er ist ein Plädoyer für das Lebensrecht des Visionären, der Phantasie, des Unbewußten, der Träume. „Am Ende war alles nur Einbildung, die imaginative Kraft des Kinos" (*Hans-Dieter Seidel*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25. 10. 84), Darstellung von Wirklichkeit auf einer anderen Ebene als der gewohnt-alltäglichen, kurz: Gleichnis. Wobei dies alles noch keineswegs die Wahl des deutschen Titels rechtfertigen kann: In „Schiff der Träume" lebt wenig vom symbolisch-poetischen Gehalt eines „E la nave va" (Und das Schiff fährt ...), jedoch viel von der verkümmerten Sehnsucht von Traumschiff-Prospekten. In Form einer *historisierenden Allegorie* bringt Fellini ein Lebensgefühl zum Ausdruck, das weniger als traumhaft als vielmehr als traumatisch zu bezeichnen wäre: Es bedarf nur eines unscheinbaren Anlasses, und schon geht dieser unser Planet seinem Untergang entgegen. Nur ahnen wir bislang kaum etwas von dem, was uns erwartet, ergehen uns unterdessen in allerlei selbstverliebten Eitelkeiten, ergötzen uns an vermeintlichen Höchstleistungen menschlicher Kultur und helfen uns auf diese Weise hinweg über die bis zum Tag X verstreichende Zeit.

Der journalistische Chronist dieser Schiffsreise, Orlando („Man sagt zu mir: erzähle, was geschieht. Aber wer weiß schon, was geschieht?"), weiß nicht recht, ob er die Fahrt als *„Seereise" oder „Lebensreise"* bezeichnen soll und umreißt so den allegorischen Charakter dieser Filmgeschichte: Die Zeit der Handlung läßt sich genau bestimmen (1914, zu Beginn des Ersten Weltkrieges), ebenso ihr Ort (das Schiff startet in Neapel zu einer Reise ins Mittelmeer), und dennoch sind Zeit und Ort der Handlung völlig unwichtig: Die Reise findet heute statt. Die Handlung selbst besteht aus einer Aneinanderreihung von Skurrilitäten, Verstiegenheiten, entlarvenden Dummheiten und amüsanten Episoden aus dem Menschlich-allzu-Menschlichen, bei deren Beobachtung Fellini Spott und Ironie über die (Schiffs-)Gesellschaft ausgießt. Wichtig ist letztlich nur eines: Daß dies alles auf sein jähes Ende zuläuft, daß diese blasierte Welt voller Neid und Banalität zum Einsturz gebracht wird.

Das Reiseziel der Gloria N. mit ihren illustren Gästen aus Kunst, Kultur, Gesellschaft, Politik und Aristokratie sind die Gewässer in der Nähe der Insel Erimo. Dort sollen die sterblichen Überreste der Gesangsgöttin Edmea Tetua als Asche dem Meer übergeben werden. Das Verhältnis der Schiffsgäste zu der Angebeteten reicht von hymnischer Verehrung bis zu einer Mischung aus Haßliebe und Eifersucht. Gestört werden diese Weihestunden im Zeichen der Tetua durch das Attentat in Sarajewo und dessen Folgen. Serbische Flüchtlinge nimmt man an Bord. Ein österreichisch-ungarisches Kriegsschiff taucht auf und verlangt deren Herausgabe. Nachdem ein vorläufiger Aufschub erwirkt worden ist, kann die *gigantische Trauer- und Erinnerungsliturgie* ihren Fortgang nehmen, bis Tetuas Asche unter den Klängen ihres eigenen Gesangs durch den Wind auf das Meer hinausgetragen wird. Ebenso furios, wie diese Trauerfeier innerhalb der Trauerfahrt opernfinalgemäß in einem entschlossenen „No no no non ve li diam" (Nein, nein, nein, wir geben sie euch nicht) kulminiert, so abrupt endet kurze Zeit darauf die Fahrt im Geschützfeuer des Kriegsschiffes. Ein serbischer Junge wirft bei der Übergabe der Flüchtlinge eine Bombe gegen das Kriegsschiff und löst damit die Vernichtung beider Schiffe aus. Dokumentarisches Interesse hat der Film nicht – folglich bleiben die genauen Umstände des Endes im Dunkel. Zu den Überlebenden gehören jedenfalls Orlando und – ein Nashorn, gleichfalls Schiffsgast auf der Gloria N. (Orlando: „Wußtet ihr schon, daß Nashörner ganz vorzügliche Milch geben?").

Ist „E la nave va" pessimistisch?

Ein Abgesang auf die westliche Kultur? Eine apokalyptische Vision im Umfeld der Diskussion um Rüstungswettlauf und Atombewaffnung? Etwa ein nekrophiles Koketieren mit dem bevorstehenden Untergang aller? Oder doch nur ein komödiantisches Sammelsurium satirisch vermerkter Sonderbarkeiten? – Allegorien, und dieser Film ist eine, haben es an sich, daß sie sich gewissermaßen nicht glatt auflösen lassen. Sie reden anders, aber das, worüber sie anders reden, liegt durchaus nicht glasklar zutage. Wer die unsynchronisierte Fassung im Herbst 1983 sah, für den paßte sich „E la nave va" nahtlos in die *vorendzeitliche Stimmung* des heißen Nachrüstungs-Herbstes ein, ohne jedoch der Serie der Untergangsfilme lediglich einen weiteren hinzuzufügen. Eine bloße Illustrierung eines gesellschaftspolitischen Themas mit Hilfe von Elementen eines historischen Stoffes, leicht reduzierbar auf einen moralisierenden Grundton von Weltuntergang und Dekadenz, ist „E la nave va" jedenfalls nicht – dafür ist die Botschaft des Filmes, sofern dieser eine besitzt, nicht eindeutig genug, dafür gibt Fellini in diesem Film der Phantasie einen zu großen Spielraum, der Ironie, der Satire, dem Geschichten-Erzählen, der melodramatischen Ausgestaltung des Themas.

Ist „E la nave va" pessimistisch? Mancher Betrachter wird es so empfinden. Orlando und das Nashorn – reicht dies für einen letztlich hoffnungsvollen Ausblick? Auf manchen wird u. U. die Unausweichlichkeit pessimistisch wirken, mit der diese Begräbnisgesellschaft auf das eigene Begräbnis zusteuert, die spitzbübische Freude, mit der Orlando (Fellini: „... der könnte ja auch der Autor des Filmes sein") die Absonderlichkeiten dieser hehren Gesellschaft vermerkt, einer Gesellschaft, die auch dann noch nicht aus ihrer Verblendung erwacht, als ihr bereits das Wasser bis zum Hals steht.

Fellini selbst wehrt sich gegen den Vorwurf, Pessimistisches dominiere in „E la nave va". In einem Fernsehinterview des Südwestfunks mit *Gero von Boehm:* Die Katastrophe darzustellen, heiße bereits, sich von ihr zu befreien. Für Fellini ist „E la nave va" einer der Filme, die schon dadurch, daß sie gemacht werden, eine *exorzisierende Wirkung* haben.

Befreien, indem man erzählt – von diesen narrativen Möglichkeiten des Filmes wäre wohl noch zu lernen. Auch für den Film selbst. Angesichts der zunehmenden Bedeutung der Bildsprache in der modernen Medienkommunikation scheint es wichtiger denn je, gerade auch mit Hilfe des Films neu erzählen zu lernen. Ein Film wie „E la nave va" zeigt, daß es da trotz aller ernsten Gefahren einer gewissen Bildgläubigkeit auch durchaus *Chancen* zu entdecken gibt. Dem Erzählen, sei es durch Wort oder Bild, haftet immer noch das Odium an, doch bloß eine „nur"-erzählte Wirklichkeit wiederzugeben, während man Wirklichkeit vor allem nur dem zuspricht, was historisch faßbar, dokumentarisch belegbar, materiell greifbar ist. Nicht zuletzt aus der religiösen, aber auch aus der nicht-religiösen Erzähltradition ist jedoch inzwischen hinlänglich bekannt, daß es sich hierbei um eine durchaus fragwürdige Eingrenzung des Wirklichkeitsbegriffs handelt. Im Erzählen lassen sich demgegenüber auf sehr unmittelbare Weise Erfahrungen, Lebenswissen, auch Befürchtungen bis hin zu Ängsten transportieren und verarbeiten, läßt sich Vergangenes, Gegenwärtiges wie auch Zukünftiges vergegenwärtigen, auch wenn dies zunächst als ein eher mittelbarer, umständlicher, besonders der Möglichkeit von Mißverständnissen unterworfener Weg erscheinen mag. Vor diesem Hintergrund nimmt sich „E la nave va" aus wie eine *Erzählschule.*

Fellini spielt mit den Dingen, ohne sie zu verspielen

Im übrigen ist der Suche nach Motiven, in denen Fellini Gegenwart gleichnishaft verarbeitet, kaum eine Grenze gesetzt, allenfalls die *Grenze der eigenen Subjektivität,* denn den Stempel der Allgemeingültigkeit wird ihr niemand aufdrücken können: Wenn die Schiffsgäste in ihrem goldenen Käfig zu Tische sitzen, während die Flüchtlinge sich von draußen nicht sattsehen können an der dargebotenen Fülle, wer denkt da nicht an die überreich gedeckten Tische der sogenannten Ersten Welt gegenüber der Unzahl von Habenichtsen einer Dritten Welt? Der Name am Bug des Kriegsschiffes ist in kyrillischen Buchstaben geschrieben, ein Hinweis auf die gefürchtete „Zweite

Welt?" Die stählernde Massivität und Verschlossenheit des Kriegsschiffes ruft dabei eher ein schon traumatisch zu nennendes Feindbild wach, als daß es ein realistisches Bild militärischer Stärke gäbe. Mindestens ebenso symbolbeladen die Gruppe der Serben: Einerseits fürchtet man sich vor ihnen, fühlt sich irritiert und gestört durch ihre Anwesenheit, anderseits beneidet man sie heimlich um ihre Lebensbejahung, ihre Fähigkeit sich auszudrükken und zu empfinden, ihre Natürlichkeit. So gibt man beispielsweise vor, alles über das Tanzen und dessen kulturgeschichtliche Hintergründe zu wissen, hat aber selbst das Tanzen verlernt. Der zivilisatorische Hochmut endet im Eingeständnis, als Mensch eigentlich verkümmert zu sein ... Oder ist es nur *romantische Sehnsucht nach dem Vor-Kulturellen,* der zivilisationskritische Mythos vom glücklichen Wilden in neuem Gewande?

„E la nave va" gibt in vielerlei Hinsicht Rätsel auf. Aber vielleicht ist es gerade der Weg über diese Rätsel, der Fellinis Katastrophenvision nicht in penetranter Eingleisigkeit veröden läßt, ohne sie deswegen bereits zu verharmlosen und ihr den Stachel zu nehmen. Fellini spielt mit den Dingen, ohne sie zu verspielen. Er hat offenbar für sich die Oper neu entdeckt, baut von diesen seinen Opernentdeckungen in „E la nave va" eine Vielzahl von Musikstükken von Debussy über Tschaikowsky, Strauß, Rossini, Schubert bis Saint-Saëns und Verdi ein, benutzt die versammelten Mitwirkenden wiederholt als Chor, ironisiert aber zugleich trotz aller Opernverliebtheit auch gehörig eine gewisse *Opernseligkeit.* Ebenso ist es mit der Begräbnisliturgie, und dazu gehört beinahe alles auf der Gloria N.: Fellini unterläßt keine Gelegenheit, ihre Verlogenheit aufzudecken, ihre schon pathologisch anmutenden Erscheinungsformen von Anbetung und Erinnerung bloßzulegen. Ein Anti-Ritus-Film ist „E la nave va" dennoch nicht. Im Gegenteil. In einem Interview bekennt Fellini selbst sich zur „vermittelnden Darstellung" in Ritus und Zeremonie und faßt sie als eine „ungefährlichere Art und Weise auf, in Kontakt zur Realität zu treten". Inzwischen frage er sich, „ob nicht sogar der inhaltsleeren Zeremonie noch eine eigene Kraft innewohnt, ob nicht die Rituale, die wir belächelt und aus unseren Gewohnheiten gestrichen haben, das Leben würdiger und vielleicht tröstlicher machen".

Ebenso spielerisch geht Fellini auch mit dem Untergang der Gloria N. um. Verharmlost er damit das Problem, um das es dabei geht? Verniedlicht er die Problematik eines möglichen *Lebens nach der Apokalypse* im Bild von Orlando und dem Nashorn? Manchem mag es so erscheinen. Wer jedoch die Übertragung der Film-Geschichte auf die dahinterstehende Wirklichkeit in dieser Weise auf die Spitze treibt, wird einem Film wie „E la nave va" kaum gerecht. Vergleiche mit der sogenannten Realität drängen sich hier und da auf, entziehen sich aber auch wieder. Das Interesse des Films liegt nicht in der detailgetreuen Ausmalung futurologischer Eventualitäten. Der Film entfernt sich visionär und spielerisch von der Wirklichkeit, kommt ihr dadurch auf besondere Weise nahe, ohne sich ihr auszuliefern, ohne sich aber auch den *Rückweg aus der Illusion* zu verbauen. Fellinis dargestellte Wirklichkeit ist immer nur eine von mehreren möglichen. Ihr gegenüber wird man immer sagen können: Es kann auch alles ganz anders kommen. Es ist ja nur ein Film ... *Klaus Nientiedt*

Vom Staat gegängelt

Ungarns Kirche 20 Jahre nach dem Teilabkommen von 1964

Am 15. September des vergangenen Jahres jährte sich zum zwanzigsten Mal der Tag, an dem Vertreter des Heiligen Stuhles und der Ungarischen Volksrepublik ein „Teilabkommen" zwischen Staat und Kirche in Ungarn geschlossen haben. Dieses Ereignis erregte damals international insofern Aufsehen, als es einen Präzedenzfall darstellte: noch nie zuvor hatte ein Staat aus dem Bündnissystem der Sowjetunion mit dem Vatikan ein offizielles Abkommen getroffen. Es ist bis heute auch das einzige dieser Art geblieben. Üblicherweise werden die Kirche-Staat-Beziehungen mit dem Episkopat des eigenen Landes, wenn auch nie ohne Beteiligung des Vatikans, „ausgehandelt". Das Recht, mit dem Heiligen Stuhl zu verhandeln, gilt als Privileg der Sowjetunion. Das Abkommen mit Ungarn stellte eine offene Anerkennung der Zuständigkeit des Heiligen Stuhles in Fragen der ungarischen Kirchenführung dar. Der Vatikan wiederum dokumentierte damit, daß er den Anspruch des Staates auf Loyalität der ungarischen Kirche gegenüber seinen Interessen zur Kenntnis nahm und akzeptierte. Das Abkommen an sich ist nicht sehr bedeutend.

Punkt 1 betraf die Ernennung einiger Bischöfe; Punkt 2 regelte den Status des Päpstlichen Ungarischen Institutes in Rom. Eine Reihe offengebliebener Fragen wurden in einem bis heute nicht veröffentlichten *Zusatzprotokoll* festgehalten. Von heute aus gesehen war der wesentlichste Punkt des Abkommens die Vereinbarung der Fortsetzung von Verhandlungen über die im Protokoll festgehaltenen offenen Probleme und die Festsetzung regelmäßiger, halbjährlicher Besprechungen, abwechselnd in Rom und in Budapest.

Von einer Lösung noch weit entfernt

Die seitdem vergangenen zwei Jahrzehnte sind für die katholische Kirche Ungarns zu einer Zeit des Umbruchs und des Überganges geworden. Ihre Zukunft gründet immer

noch auf *Provisorien;* sie hat ihre zeitgemäße Stellung in der Gesellschaft noch nicht gefunden, aber sie machte seither wesentliche Fortschritte. Vor allem hat sie es geschafft, inmitten der Kraftprobe, die ihr der gesellschaftliche Rollenwandel abverlangte, ihrer Sendung treu zu bleiben und – die ihr zugestandenen bescheidenen Möglichkeiten nützend – auf dem Wege der konziliaren Erneuerung vorwärtszukommen. Die dabei erzielten Ergebnisse sind nicht zuletzt Rom, insbesondere Paul VI. und der in Worten und Briefen vielfach bekundeten Fürsorge Johannes Pauls II. zu verdanken. Die „Ostpolitik" des Vatikans konnte der ungarischen Kirche zwar nicht ihre Unabhängigkeit sichern, aber sie hat etliche Möglichkeiten der Pastoration verbessert.

Eine, wenn auch sehr bescheidene positive Entwicklung des kirchlichen Lebens wurde nicht unwesentlich durch die 1958 durch das ZK der KPU eingeleitete und heute noch gültige Kirchenpolitik des Staates ermöglicht. Sie fußte auf der These von der *Verwirklichung der nationalen Einheit aller Staatsbürger,* die im Interesse des Aufbaus des Sozialismus anzustreben sei. In diesem Rahmen wolle man sich auch mit der Kirche verständigen. Diese als „ungarischer Weg" der Kirchenpolitik bezeichnete Entwicklung sollte sogar als Modell für andere sozialistischen Staaten dienen.
Es dürfte deshalb kein Zufall sein, daß unlängst gerade der ungarische „Kirchenminister" *Imre Miklós* von der Konferenz der Kirchensekretariate kommunistischer Staaten beauftragt wurde, Erkundigungen einzuholen, ob Stellungnahmen aus jüngerer Zeit eine Änderung der Ostpolitik des Vatikans signalisieren und darauf prompt vom Papst in Privataudienz empfangen wurde.

Anläßlich des 20jährigen Jubiläums des Teilabkommens gab es eine Reihe von Würdigungen, die den Eindruck erweckten, daß es zwar nach wie vor Probleme gebe und daß weitere Lösungen notwendig – und möglich – seien, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat aber nunmehr geklärt sei und es nur noch einiger Modifizierungen bedürfe, um der Kirche Freiheit zu geben und die Beziehungen zum Staat partnerschaftlich regeln zu können. Davon ist man noch weit entfernt.

Blockierung des Bischofskollegiums

In den Vorgesprächen zum Abkommen hatte der Staat auf der vorrangigen *Behandlung der Personalfrage* bestanden; wenn erst einmal Bischöfe, die gleichermaßen das Vertrauen des Heiligen Stuhles und der ungarischen Regierung genössen, an der Spitze der ungarischen Kirche stünden – so hieß es in der Begründung –, könnten diese dann selbst die seelsorglichen Probleme lösen. Auch der Vatikan befürwortete die vorrangige Behandlung der Personalfrage, was verständlich ist, denn der Heilige Stuhl kann Unterstützung von Landeskirchen ja nur über die Bischöfe vermitteln.
Staat und Partei befinden sich angesichts der weit besseren Personenkenntnis allerdings *eindeutig im Vorteil.* Der Vatikan hat nur wenig Möglichkeiten, auf die Bischofskandidaten einzuwirken, und die sonst bei Bischofsernennungen üblichen Prozeduren haben sich unter den gegebenen Umständen als ungeeignet erwiesen. Dem Staat hingegen stehen praktisch alle Möglichkeiten offen: er kann den in Frage kommenden Bischofsanwärter jahrelang beobachten und sich seiner Loyalität und positiven Einstellung durch persönliche Kontakte vergewissern. Er kennt seine Stärken und Schwächen und hat genügend Zeit, zum Zweck seiner Ernennung eine speziell auf ihn zugeschnittene Strategie auszuarbeiten.

Eine andere Möglichkeit, seine kirchenpolitischen Ziele zu verfolgen, hat der Staat darin, daß er *die Zahl der tatsächlich ihr Amt ausübenden Bischöfe* künstlich herabdrückt: Die Weihbischöfe werden so aus der Leitung der Diözese praktisch herausgehalten und dies, obwohl der Staat gleich wie bei den Diözesanbischöfen ihrer Ernennung zustimmen muß. Schon mancher seelsorglich besonders aktive Priester hat deswegen die Ernennung abgelehnt. Andere stimmten einer Ernennung nur unter der Bedingung zu, daß sie nicht am Bischofssitz wohnen müssen und sie weiterhin seelsorglich tätig sein können. Der Heilige Stuhl kann an diesem Zustand nichts ändern, denn das Betätigungsfeld des Weihbischofs zu bestimmen ist Aufgabe des Diözesanbischofs und dieser muß sich mit dem Staat arrangieren.
Die Lage der Bischöfe selbst wird vor allem dadurch erschwert, daß sie den Kontakt mit den Priestern innerhalb ihrer Diözese nur sehr begrenzt pflegen können. Sie sind auf ihren Bischofssitzen isoliert und praktisch auf sich allein gestellt. Ihre Möglichkeiten für seelsorgliche Initiativen sind sehr beschränkt.

Ihre Handlungsfähigkeit wird aber auch durch die *überhöhte Stellung des Kardinalprimas* eingeschränkt. Dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz wird speziell in den Beziehungen zum Staat derzeit eine Rolle eingeräumt, die kirchenrechtlich keineswegs gerechtfertigt ist. Sämtliche gemeinsamen Belange der Diözesen unterliegen praktisch der Entscheidung des Primas; sein Wort oder sein Schweigen ist ausschlaggebend. Auf diese Weise braucht sich der Staat letzten Endes nur an eine einzige Person zu halten. Die übrigen Diözesanbischöfe können sich nur in den Angelegenheiten, die ihre eigene Diözese betreffen, und zwar stets nur einzeln, an das staatliche Kirchenamt wenden. In allen die Bischöfe gemeinsam betreffenden Angelegenheiten halten sich die Behörden stets an den Konferenzvorsitzenden. Gemeinsame Beratungen bleiben so ohne Ergebnisse. Die im Anschluß an die (viermal im Jahr stattfindenden) Tagungen der Bischofskonferenz herausgegebenen Bulletins spiegeln nur allzu deutlich wider, wie kraftlos die Bischöfe in ihrer Zusammenarbeit sind.
Dieser Methode des Staates, in gesamtkirchlichen Belangen mit einer einzigen Person zu verhandeln, kommt es sehr entgegen, daß in Ungarn der Vorsitzende der Bischofskonferenz nicht gewählt – und somit des öfteren gewechselt – wird. Nach den alten Statuten, die bisher

nicht den Konzilsbeschlüssen angepaßt wurden, bekleidet der Erzbischof von Esztergom automatisch dieses Amt. Und noch ein anderer Umstand erleichtert es dem Staat, seine Ziele durchzusetzen: Obwohl die Statuten der ungarischen Bischofskonferenz vorschreiben, daß die offiziellen Kontakte zwischen den Vertretern der Kirche und des Staates schriftlich geführt bzw. mündliche Verhandlungen jeweils protokolliert werden müssen, wurde diese Bestimmung bisher nie befolgt. Das *Fehlen eines Protokolls* hat sich bei Kontaktaufnahmen bisher in vielen Fällen als besonders nachteilig erwiesen.
Die Konzentration von Leitungsvollmachten in *einer* Person ist vom Primas auch kräftemäßig kaum zu bewältigen. Am häufigsten wird ihm vorgeworfen, er nehme zu konkreten kritischen Fragen nie vor der Öffentlichkeit Stellung. Selbst Imre Miklós äußere sich zur ungarischen Kirchenpolitik offener und kritischer als er. Die Gläubigen erwarten aber, daß der Episkopat ihre berechtigten Beschwerden auch wirklich zur Sprache bringt. Häufig wird auf den Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, Bischof *József Cserháti* von Pécs, verwiesen, der sich durchaus nicht scheut, immer wieder schriftlich und mündlich gegen Diskriminierung und die Behandlung religiöser Menschen als „Staatsbürger zweiter Klasse" zu protestieren. Von Kardinal *Lékai* ist nichts dergleichen bekannt. Er erledigt strittige Fragen fast ausschließlich auf dem Verhandlungswege.

Kontrolle und Einmischung des Staates

Die *„Ordnung" in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat* wird durch eine überinstrumentierte Regelung gewährleistet. Sie eröffnet dem Staat praktisch *unbegrenzte Möglichkeiten der Einmischung* in die inneren Angelegenheiten der Kirche. Er kann – ungeachtet aller eindeutigen, schriftlichen Vereinbarungen – fast alle Dispositionen der Bischöfe beeinflussen. Wie die Praxis zeigt, begnügt er sich keineswegs damit, daß die Bischöfe das Staatliche Kirchenamt nur über *bedeutendere* Maßnahmen informieren. Sie sind nicht einmal in der Lage, einen Kaplan nach eigenem Willen zu versetzen. Mehr noch: häufig „verordnen" die Behörden selber den Bischöfen Umbesetzungen, insbesondere dann, wenn Seelsorger nach ihrem Dafürhalten in ihrer Tätigkeit allzu erfolgreich sind.
Darüber hinaus hat der Staat weiterhin die Möglichkeit, Schlüsselpositionen innerhalb der Kirche mit Personen *seines* Vertrauens (meist mit Friedenspriestern) zu besetzen. Ob diese Besetzungen den Interessen der Kirche bzw. der Bischöfe entsprechen oder nicht, bleibt Nebensache. Die von ihm eingesetzten bzw. durchgesetzten Vertrauenspersonen sind bemüht, dessen Intentionen zu entsprechen und den damit verbundenen politischen Zielsetzungen innerhalb der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen. Auf der anderen Seite sorgen sie dafür, daß Initiativen, die der Staat nicht wünscht, nicht zum Tragen kommen. Beide Praktiken widersprechen in krasser Weise den Forderungen des Konzils nach Unabhängigkeit der Kirche.

In Ungarn aber wurde wie in allen Ostblockstaaten die nach dem Anschluß des Teilabkommens angewandte Praxis bisher beibehalten: *Bischofsernennungen* erfolgen stets erst nach vorheriger Vereinbarung mit dem Staat. Das Festhalten an dieser für die Kirche an sich schon nachteiligen Praxis rechtfertigt natürlich in keiner Weise ein noch weiterreichendes Eingreifen des Staates in die kirchlichen Belange. Die fortgesetzten Eingriffe können auch nicht als Ausnahmefälle bzw. vereinzelte Übergriffe einiger übereifriger Funktionäre bagatellisiert werden; sie sind eine feste Praxis innerhalb des Systems, für deren Einhaltung eigene Dienststellen im staatlichen Kirchenamt und parallel dazu im Innenministerium sorgen.

Gängelung des innerkirchlichen Lebens

Ein weiteres Problem des „geregelten Zustandes" betrifft die kirchliche Verkündigung direkt. Die marxistischen Ideologen vertreten den Standpunkt, die *Regelung des Religionsunterrichts* in Ungarn stelle die ideale Realisierung der von der Verfassung zugesicherten Religionsfreiheit dar, garantiere sie doch den Gläubigen ebenso wie den Nichtgläubigen die gleichen Chancen, ihre Überzeugung zu praktizieren. Sie tue damit dem staatsbürgerlichen Recht auf Religionsfreiheit ebenso Genüge wie der Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten. Dieses „Gleichheitsprinzip" bedarf der Erläuterung: Die als „ideal" bezeichnete Regelung schreibt z. B. für den ohnehin nur noch minimal stattfindenden schulischen Religionsunterricht vor:
– Die in einer Volks- oder allgemeinbildenden Mittelschule (nur an diesen beiden Schultypen darf Religionsunterricht erteilt werden) eingeschriebenen Schüler müssen, sofern sie am Religionsunterricht teilnehmen wollen, an einem dafür eigens bestimmten Vormittag bzw. Nachmittag von den *Eltern persönlich oder schriftlich dazu angemeldet* werden. Am Religionsunterricht dürfen nur Schüler teilnehmen, die auf solche Weise angemeldet sind.
– Im Fach „Religion" dürfen keine Zensuren gegeben werden. Schüler, die die Religionsstunde versäumen, dürfen deswegen nicht zur Rechenschaft gezogen werden.
– Die im kirchlichen Dienst stehenden *Religionslehrer* (in der Praxis nur Priester) werden vom Staat pro Stunde bezahlt. Um unterrichten zu können, benötigen sie eine vom Ortsrat auszustellende Tätigkeitserlaubnis. Sollte der Rat aus irgendeinem Grund zur Ansicht kommen, der Religionslehrer lege eine der staatlichen Ordnung zuwiderlaufende Haltung an den Tag, kann er ihm die Tätigkeitserlaubnis jederzeit wieder entziehen.
– Als Lehrbehelf darf der Religionslehrer nur die vom Staat zugelassenen Religionsbücher verwenden. Er hat über den Unterricht ein Tagebuch zu führen. Er hat sich der Schulordnung anzupassen, ist aber nicht Mitglied des Lehrkörpers, darf in keinerlei schulische Tätigkeit einbezogen werden (z. B. als Aufsichtsperson an Wandertagen u. ä.), darf das Lehrerzimmer nicht betreten und sich im Schulgebäude nur für die Dauer des Religionsunterrichtes aufhalten.

Die seit Januar 1975 geltende Regelung des *„kirchlichen Religionsunterrichtes"* (vgl. HK, Februar 1975, 56) – die der Bischofskonferenz gegen den Willen der übergroßen Mehrheit des Klerus aufoktroyiert wurde – unterwirft diesen ähnlich ausgeklügelten Einschränkungen: Eine der zwei wöchentlich gestatteten Religionsstunden darf nur am Sonntag gehalten werden, also an dem Tag, an dem der Priester ohnehin am meisten zu tun hat; die Religionsschüler dürfen nur in zwei Altersgruppen aufgeteilt werden: in höchstens zwei jeweils 35–40 Kinder umfassende Gruppen der unter 10jährigen und in eine bzw. zwei ebenso große Gruppen der über 10 Jahre alten Kinder.
Die Leistungen der Kinder dürfen auch in diesem Fall nicht zensiert und auch hier dürfen die Schüler nicht zur Rechenschaft gezogen werden, wenn sie dem Unterricht fernbleiben. Zeit und Ort des Unterrichts sowie die Zahl der zum Unterricht gemeldeten Schüler ist dem Ortsrat bis zum 15. Oktober eines jeden Jahres zu melden. Die vorgeschriebene Kontrolle des verwendeten Unterrichtsmateriales benutzten staatliche Funktionäre dazu, den Religionsunterricht, obwohl er als eine ausschließlich kircheninterne Tätigkeit zu gelten hat, auch inhaltlich zu überwachen.
Als gerade dieser Punkt für Konfliktstoff sorgte, übertrug der Staat das Kontrollrecht allerdings bis auf weiteres der Bischofskonferenz. Auch auf der Einhaltung der übrigen Bestimmungen bestand man nach einiger Zeit nicht mehr allzu rigoros. Der Staat hat die Möglichkeit zu härterem Vorgehen aber jederzeit in der Hand und benutzt diese Möglichkeit als Druck. Es ist klar, daß eine solche Regelung des Religionsunterrichts nur für den Staat „ideal" ist. Nicht zuletzt sie hat dazu geführt, daß er insgesamt nur noch von 5–6 Prozent der Kinder besucht wird.

Schwierigkeiten in der Gestaltung des kirchlichen Lebens

Ähnliche Hindernisse stellen sich der Kirche beim *Kirchenbau* entgegen. Alle „neuen Kirchen", auf die staatliche wie auch kirchliche Persönlichkeiten in Ungarn so gerne verweisen, sind fast ausnahmlos Ersatzbauten für aus Sicherheits- oder sonstigen Gründen abgerissene oder durch höhere Gewalt zu Schaden gekommene Gotteshäuser. In den meisten Fällen entsprechen die Neubauten – vielfach eher Kapellen als Kirchen – auch größenmäßig den früheren Gebäuden. Baugenehmigungen für echte Neubauten gibt es äußerst selten. Beispiele dafür: ein Friedenspriester, der sich besonders verdient gemacht hatte, erhielt eine solche Genehmigung als Geburtstagsgeschenk, desgleichen Kardinal Lékai anläßlich seines goldenen Priesterjubiläums und letzthin Bischof *Kornél Pataky* von Györ zum Bau einer Kirche in einer neuen Wohnsiedlung. Den *Bedarfsnachweis* müssen jeweils die Gläubigen erbringen, eine Forderung, die unter den konkreten Umständen nur schwer realisierbar ist.
Probleme, denen sich die Weltkirche in den letzten Jahrzehnten gegenübersieht – Säkularisation, Entwurzelung, Verlockungen des Wohlstandes u. a. m. –, blieben auch der Kirche Ungarns nicht erspart. Nur kamen hier die spezifisch ungarischen Probleme noch hinzu. Die veränderten Verhältnisse verlangten nach einschneidenden kirchlichen Maßnahmen. Da solche aber nur mit Zustimmung des Staates realisiert werden können, wird die Frage, was geht von Staats wegen?, bei allen Überlegungen zum grundlegenden Handlungsprinzip. Die vordringlichste Aufgabe der Kirche ist wie überall die Pastoration. Der Klerus muß sich also vor allem darauf konzentrieren und sich bemühen, dem Staat einen möglichst großen Spielraum für die Seelsorge abzuringen. Daß es sich dabei tatsächlich um ein „Ringen" handelt, beweisen zahlreiche Äußerungen von Bischöfen und auch von staatlichen Vertretern, zum Beispiel im Falle der *Basisgemeinschaften* (vgl. HK, März 1977, 122 f.; Juni 1977, 285 ff. und Juni 1983, 296 ff.). Kircheninterne Unstimmigkeiten und Kontroversen über relativ nebensächliche Dinge, das Fehlen von „geordneten Verhältnissen" innerhalb der Kirche – wie Imre Miklós es bezeichnete – führen dazu, daß wichtige kirchliche Probleme der Evangelisation, die mangelnde Kollegialität innerhalb der Bischofskonferenz usw. verdrängt werden.

Kardinal Lékai hatte bei seiner Ernennung zum Erzbischof von Esztergom 1976 in einer Erklärung vor Pressevertretern sein „Programm für die Kirche" vorgestellt; es war die Rede von einer zufriedenstellenden Regelung des Religionsunterrichtes in den Kirchen, von der Einbeziehung der Laien in die Gestaltung des kirchlichen Lebens und der Evangelisation, von der organisatorischen Verbesserung der Seelsorge und der Sicherung des Priesternachwuchses usw.

Seitdem sind acht Jahre vergangen. Von dem gesamten Programm wurde lediglich in Punkt 1 eine gewisse Regelung erzielt (vgl. HK, Januar 1976, 6 f.). Zu Punkt 2 gab es anfänglich einige positive Ansätze, aber die meisten Gläubigen, die bereit gewesen wären, an der Gestaltung des kirchlichen Lebens mitzuwirken, gaben auf, als sich herausstellte, daß ihr *freiwilliger Einsatz im Dienste der Seelsorge* der formellen staatlichen Kontrolle unterliegen würde. Im Falle einer unentgeltlichen apostolischen Tätigkeit auch noch die zu gewärtigenden Interventionen staatlicher Organe in Kauf nehmen zu müssen, ist mehr, als den meisten Gläubigen zugemutet werden kann.
Völlig ungelöst ist nach wie vor das Problem, wie im Falle von verwaisten Seelsorgestellen Abhilfe geschaffen werden soll. Bürdet man deren Betreuung den noch vorhandenen Seelsorgern zusätzlich auf, wird im Grunde genommen der *Zusammenbruch des derzeitigen Systems* noch beschleunigt. Der Mangel an Priesternachwuchs ist katastrophaler denn je. Die bereits früher viel zu niedrige Zahl von 300 Priesterseminaristen ist im Studienjahr 1983/84 sogar auf unter 200 gesunken. Auch das Niveau der Ausbildung läßt zu wünschen übrig.
Die seit 1976 geplante *Bestandsaufnahme* zur Situation des kirchlichen Lebens insgesamt wurde bis heute nicht durchgeführt. Geplant wurde dafür die Gründung eines wissenschaftlichen Instituts, doch scheiterte die Realisie-

rung dieses vielversprechenden Vorhabens, als sich herausstellte, daß die Vorstellungen über die Vorgangsweise des Institutes nicht den Forderungen echter wissenschaftlicher Forschungsarbeit entsprachen. Einen Sinn hätte das Institut nur gehabt, wenn eine objektive Offenlegung der Fakten und Daten als Basis für Entscheidungen und vorbereitende Maßnahmen gedient hätte. Statt dessen erwartete man an höherer Stelle, daß es bereits getroffene Entscheidungen untermauerte bzw. rechtfertigte.

Gegenwärtig ist die Kirche Ungarns nicht nur auf die Lösung ihrer eigenen Probleme nicht vorbereitet, sie steht auch jenen Aufgaben hilflos gegenüber, bei deren Lösung der Staat ihre Hilfe in Anspruch nehmen möchte: In der September-Nummer 1984 der Zeitschrift „Vigilia" schrieb Bischof *Cserháti,* im Rahmen der „Vaterländischen Volksfront" seien konkrete Übereinkommen erzielt worden, wonach sich die Kirche an der Familien-, Jugend- und Altenbetreuung aktiv beteiligen solle.

In solch konkreten Aufgabenbereichen, die ein fundiertes Fachwissen erfordern, ist für eine wirksame Hilfe der gute Wille allein nicht ausreichend. Fachleute aber sind innerhalb der Kirche kaum zu finden. Ein staatliches Forscherteam hat, wie aus seiner Broschüre „Gesellschaftliche Integrationsschwierigkeiten" hervorgeht, Untersuchungen über Probleme, wie Selbstmord, Kriminalität, Alkoholismus, Debilität, Gefährdung der Jugend u. ä., angestellt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß diese „Defekte innerhalb der Gesellschaft" bereits alarmierende Ausmaße annehmen. Bei ihrer Lösung würde der Staat die Hilfe der Kirche gerne in Anspruch nehmen, und diese wäre dafür in der Tat prädestiniert, ist sie doch durch ihr Wertsystem und ihre Sendung besonders motiviert, solchen Schwierigkeiten positiv entgegenzuwirken. Aber die ausreichende Aneignung einschlägigen Fachwissens und die Einübung in die Praxis setzt ein intensives Studium der Probleme voraus, was den ohnedies überlasteten Pfarrseelsorgern kaum zugemutet werden kann.

Behinderung der seelsorglichen Tätigkeit

Im Gegensatz zu der Kirchenverfolgung der fünfziger Jahre, die auf eine völlige Ausrottung der Religion abzielte, kann die heutige politische Führung darauf verweisen, daß sie eine „Gesellschaft ohne Furcht" geschaffen hat. In ihr, so heißt es, könne jeder, der will, seinen Glauben bekennen und sich auch gegen nachweisbare Rechtsverletzungen, die ihn daran hindern sollten, verwahren. Und so, wie es Gläubige gebe, dürfe es auch Nichtgläubige geben. Die Bevölkerung ist nach dieser an sich unangreifbaren offiziellen Auslegung in zwei weltanschauliche Lager geteilt: Aus soziologischen Analysen weiß man indessen seit langem, daß es als dritte Kategorie *die nicht minder gewichtige der „weder Gläubigen noch Nichtgläubigen"* gibt. Die meisten von ihnen sind weltanschaulich überhaupt nicht einzuordnen. Staatssekretär Miklós bezeichnet sie als „Weder-noch-Gruppe". Es handelt sich dabei – abgesehen von den skeptisch nach Halt und Wahrheit suchenden – zumeist um unentschlossene, eher selbstbezogene Menschen, die auf ihre eigenen materiellen Vorteile bedacht, ohne Ideale durchs Leben gehen. Da sie selber weder religiös noch Materialisten sind, verlangen sie auch nicht nach Religionsfreiheit – im Gegenteil: sie lehnen die ideellen Grundlagen sowohl der Religion als auch des Sozialismus ab.

Die Staatsführung räumt ein, daß solche Menschen für eine engagierte Mitwirkung am Aufbau des Sozialismus weniger geeignet sind als religiöse Menschen, die über Qualitäten verfügen, auf die man auch beim Aufbau des Sozialismus nicht verzichten kann; dennoch gesteht sie der Kirche nicht zu, um die Seelen dieser Unentschlossenen zu ringen; die „geordneten Verhältnisse" – heißt es – dürfen nicht durch religiöse Propaganda, die ja die Religionsfreiheit – besser gesagt die *„Nichtreligionsfreiheit"* – der Nichtgläubigen beeinträchtigen könnte, gestört werden. Das Grundprinzip des „Geordnetseins" lautet: alles, was nicht explicite „geregelt" ist, ist verboten. Die Regelungen können zum Teil relativ großzügig sein, aber man muß sich strikt und sehr genau an sie halten. So kann z. B. ein Hochschulklub eine Diskussion über religiöse Fragen veranstalten und dazu Theologen, und zwar Priester, als Vortragende einladen. Die Kirche selber darf dergleichen aber nicht veranstalten. Via Massenmedien wird über religionsbezogene Themen (Religionsgeschichte, Frömmigkeitspraxis u. a. m.) bzw. Fragen praktisch nur atheistisch ausgerichtete Information geboten. Ein eklatantes Beispiel dafür war die 32teilige *Rundfunkserie „Welt der Bibel"*, die auf allgemeinen Wunsch nicht nur wiederholt, sondern sogar in Buchform (in 100 000 Exemplaren) herausgebracht wurde und in kürzester Zeit vergriffen war. Die nicht-religiöse öffentliche Meinung feierte das als großes „religiöses" Ereignis.

Gleichfalls staatlich gelenkt und somit atheistisch ausgerichtet ist der *telefonische Beratungsdienst* in seelischen Fragen. Während die protestantischen Kirchen in beschränktem Rahmen die Möglichkeit haben, telefonisch Seelsorgsdienste zu vermitteln, gestattet man der katholischen Kirche solches nicht. Auf den Einsatz der modernen Kommunikationsmittel muß die katholische Kirche in ihrer Verkündigung praktisch ganz verzichten. Sie kann auf die Menschen also nur in und durch ihre eigenen Gemeinschaften Einfluß nehmen. Mehr oder weniger hat sie sich darauf eingestellt und bemüht sich, dieser Aufgabe im Rahmen ihrer Möglichkeiten gerecht zu werden. In der heimischen Presse wurde schon einige Male angeregt, der in ihrer Monopolstellung erstarrten selbstgefälligen und wirkungslosen materialistischen Propaganda eine religiöse „Konkurrenz" entgegenzusetzen; damit käme Leben und Dynamik in die Verbreitung der materialistischen Weltanschauung, überdies bekämen jene Menschen, die sich noch keiner weltanschaulichen Richtung verpflichtet haben, die Möglichkeit, sich für diese oder jene Richtung zu entscheiden.

Alle, hier exemplarisch aufgezeigten Probleme haben mit dem Nachhinken der Kirchenpolitik hinter der Entwicklung des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens zu tun.

Während im Kultur- und Wirtschaftsleben die vielfach zwangsläufigen Gesetzmäßigkeiten und Maßnahmen sich kaum kaschieren lassen, können die in der Religions- und Kirchenpolitik wesentlich anpassungsfähigeren und auch weniger fordernden ideellen Faktoren um so leichter dem Druck der wirklichkeitsfremden Ideologie geopfert werden. Da kirchenpolitische Schritte nicht von statistisch erfaßbaren Tatsachen erzwungen werden, bleibt die Entwicklung im kirchlichen Bereich hinter der allgemeinen zurück und ist somit Stückwerk. Manches auf diesem Gebiet steckt heute noch in den Schuhen der stalinistischen Ära (Beispiel: das Verbot bzw. die eng eingegrenzte Tätigkeitserlaubnis für geistliche Orden). Darüber hinaus weiß man, daß zur Unterstützung der im Wirtschaftsleben unumgänglich notwendigen Handlungsfreiheit – gleichsam als Demonstrierung der ideologischen Zuverlässigkeit – gerne kleinere oder größere Repressalien im weltanschaulichen bzw. religiösen und kirchlichen Bereich angewendet wurden. So blieb es bislang Rom überlassen, von den ungarischen Politikern zumindest die Erfüllung der Reformen zu verlangen, die im Laufe der Verhandlungen von 1963 zugesagt wurden. *Emmerich András*

Zwietracht im Paradies

Der Tamilen-Konflikt in Sri Lanka

Sri Lanka, wegen seiner landschaftlichen Schönheit gerne als Inselparadies gepriesen, ist durch ethnische, religiöse, kulturelle und nicht zuletzt soziale Gegensätze geprägt, die leider häufig zu offenen Konflikten zwischen einzelnen Volksgruppen führten (vgl. HK Juni 1980, 311 ff.). Insbesondere die seit Jahrzehnten äußerst gespannten Beziehungen zwischen Teilen der Singhalesen und Tamilen entladen sich in oft blutigen Unruhen. Allein im Juli 1983 kamen bei Ausschreitungen gegen Tamilen mindestens 500 Menschen ums Leben (nach inoffiziellen Angaben sogar über 2000), suchten 100 000 Tamilen zumindest zeitweilig in Flüchtlingslagern Schutz. Auch 1984 forderten Gewalttaten seitens tamilischer und singhalesischer Extremisten weit über 500 Opfer.

Die Lage der Tamilen

Das gesellschaftliche Leben Sri Lankas wird weitgehend von den *Singhalesen* beherrscht, Nachfahren der vor 2500 Jahren aus Nordindien eingewanderten Indo-Arier, die 74% der 15,5 Millionen Einwohner stellen. Die bedeutendste Minderheit bilden die *Tamilen* (18,2%), gefolgt von den „Moors" (7,1%), Angehörigen der seit etwa 5 Jahrhunderten in Sri Lanka ansässigen muslimischen Gemeinschaft. Hinzu kommen zahlenmäßig sehr kleine Gruppen von Malaien und „Burghers", Abkömmlingen holländisch- bzw. portugiesisch-stämmiger Mischlinge.
Die 2,8 Millionen ursprünglich aus Südindien stammenden Tamilen sind eine sehr *heterogene Volksgruppe.* Die Hälfte von ihnen sind Nachkommen jener Einwanderer, die im Verlauf der letzten 2000 Jahre allmählich den Norden und Osten der Insel besiedelten. Dort lebt noch heute eine Million dieser Sri-Lanka-Tamilen, die übrigen wohnen in den städtischen Regionen zumeist der Westküste. In den Zentralregionen sind dagegen vorwiegend Indien-Tamilen ansässig, deren Vorfahren unter der britischen Kolonialherrschaft als Gastarbeiter – hauptsächlich für die Plantagen – ins Land kamen. Sie haben als Angehörige der niedrigsten Kasten bzw. Kastenlose nur wenig mit den alteingesessenen Tamilen gemein und fühlen sich vielfach auch eher Indien verbunden. Im Rahmen des 1964 zwischen Indien und Sri Lanka geschlossenen Abkommens erhielten 500 000 dieser Tamilen die ceylonesische Staatsbürgerschaft (sie werden offiziell den Sri-Lanka-Tamilen zugerechnet), etwa 350 000 wurden nach Indien repatriiert, doch immer noch warten über 800 000 Indien-Tamilen als Staatsbürger „zweiter Klasse" auf die endgültige Regelung ihres politischen Schicksals.

Der seit langem schwelende ethnische Konflikt betrifft in erster Linie die Sri-Lanka-Tamilen im Norden und Osten der Insel. Deren Gruppe hatte sich nach Jahrhunderten einer meist eher friedlichen Symbiose mit den Singhalesen unter der europäischen Kolonialherrschaft separat entwickelt. Die Gräben zwischen den Volksgruppen vertieften sich insbesondere unter der britischen Herrschaft, als die wirtschaftlich besser gestellten Singhalesen nur bedingt zur Zusammenarbeit mit der Kolonialregierung bereit waren. Den Tamilen boten dagegen die kargen, überbevölkerten Nordregionen nur begrenzte wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeiten, so daß viele die Gelegenheit nutzten, im Staatsdienst sozial aufzusteigen. Ihre besseren Bildungsvoraussetzungen halfen ihnen zudem, auch schneller in der freien Wirtschaft und in akademischen Berufen Fuß zu fassen.

Bereits in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts beklagten nationalistische singhalesische Kreise die „tamilische Überfremdung", und gerade sozial unterprivilegierte Singhalesen sahen in den Tamilen eine unliebsame wirtschaftliche Konkurrenz. Auf diese Gruppen stützte sich denn auch die sozialistische „Sri Lanka Freedom Party" unter *Solomon Bandaranaike* bzw. später seiner Witwe, *Sirimavo Bandaranaike,* wobei sie insbesondere über die Sprachenpolitik den Einfluß der Tamilen einzudämmen trachtete. Mit der Erhebung des Singhalesischen zur alleinigen Staatssprache (1956) waren bald die meisten Tamilen gezwungen, aus dem öffentlichen Dienst auszuscheiden, so daß ihr Anteil an den Staatsbediensteten bis 1970

auf 5% sank. Mittlerweile stieg er zwar wieder auf über 10%, doch gerade die Ordnungskräfte rekrutieren sich weiterhin – auch in rein tamilischen Gebieten – fast ausschließlich aus Singhalesen.

Die seit 1977 regierende konservative „United National Party", die sich in der Vergangenheit regelmäßig mit der SLFP in der Regierungsverantwortung ablöste, ist zwar eher um einen Ausgleich bemüht, konnte sich aber dennoch nie den nationalistischen Tendenzen verschließen. So ließ sie 1978 Tamil wieder als zweite Staatssprache zu, schränkte seinen Gebrauch jedoch vor allem regional ein. Die entsprechenden Bestimmungen wurden zudem nur ungenügend in die Praxis umgesetzt, so daß z. B. auch heute der behördliche Schriftverkehr selbst dort weitestgehend auf Singhalesisch erfolgt, wo Tamil zulässig wäre. Bei tamilischen Bewerbern für den Staatsdienst werden außerdem höhere Anforderungen an die Zweisprachigkeit gestellt als bei Singhalesen.

Ebenso sind die Tamilen wirtschaftlich benachteiligt, indem etwa bei Investitionen die Belange der Singhalesen bevorzugt berücksichtigt werden. Dies wiegt um so schwerer, als die von der UNP geförderte Liberalisierung der Wirtschaft mit ihrem Abbau der Handelsschranken insbesondere die schwach strukturierte Landwirtschaft im Norden des Landes gefährdet. So ist verständlich, daß viele junge Tamilen mangels beruflicher Entfaltungsmöglichkeiten das Land zu verlassen suchen.

Die soziale Benachteiligung der Tamilen hat dem *Extremismus* erheblichen Vorschub geleistet. 1972 konstituierten sich die „Tamil Tigers", hauptsächlich frustrierte Studenten und Jugendliche, die sich an der maoistischen singhalesischen Jugendrevolte des Jahres 1971 orientierten. Mittlerweile haben sie sich in zahlreiche konkurrierende Organisationen gespalten, deren etwa 5000 Mitglieder (davon ⅓ aktiv) in Form einer Guerilla für einen unabhängigen Tamilenstaat („Eelam") kämpfen. Ihre Gewalttaten, denen jegliches klare politische Konzept fehlt, richten sich dabei nicht nur gegen Polizei und Armee, sondern zunehmend auch gegen die im Tamilengebiet lebende singhalesische Minderheit.

Das eigentliche politische Sprachrohr der radikalen Tamilen ist die *„Tamil United Liberation Front"*. 1976 als Zusammenschluß kleinerer Parteien entstanden, sprach sie sich zwar auf ihrem Gründungskongreß für ein separates „Eelam" aus, würde sich aber auch mit einer gewissen Autonomie der Tamilen-Region begnügen. Sie fordert die Beseitigung der sprachlichen Diskriminierung, eine angemessene Vertretung der Tamilen im Staatsdienst und verstärkte wirtschaftliche Hilfen für die unterentwickelten Tamilen-Gebiete. Derzeit kann sie allerdings nur ausserparlamentarisch agieren, nachdem sie noch bis 1983 mit 16 Abgeordneten die stärkste Oppositionsfraktion im Parlament gestellt hatte. Nach den Unruhen verweigerte sie jedoch von ihr geforderte Erklärung, daß sie dem Separatismus abschwöre, und wurde deshalb aus dem Parlament ausgeschlossen.

Die schwierige Suche nach einer Lösung

Eine definitive Lösung der Probleme ist derzeit kaum in Sicht, zumal die politische Führung in Colombo keineswegs Einigkeit zeigt. Staatspräsident *Junius Richard Jayawardene* selbst gibt sich als kompromißbereiter Demokrat, obgleich die vorgezogenen Präsidentschaftswahlen und die Verlängerung der Legislaturperiode des Parlaments durch ein Referendum (die die Herrschaft der UNP bis mindestens 1988 sichern sollen) das Vertrauen in seine Amtsführung nicht gerade gestärkt haben. Immerhin leitete er Anfang 1984 *All-Parteien-Gespräche* ein, in denen – zögerlich – nach Lösungen gesucht wurde.
Die Gespräche kamen nicht zuletzt durch entsprechenden *indischen Druck* auf alle Beteiligten zustande, ist doch Indien direkt durch das Tamilen-Problem betroffen. Die 50 Millionen indischen Tamilen läßt das Schicksal ihrer ethnischen Verwandten keineswegs gleichgültig, zumal der Bundesstaat Tamil Nadu 40 000 tamilische Flüchtlinge beherbergt. Außerdem besteht die Gefahr, daß der tamilische Separatismus auf Indien übergreifen könnte, genießen doch die Extremisten in Tamil Nadu, wo sie auch Ausbildungslager unterhalten, in gewissen Kreisen durchaus Sympathien.

In den All-Parteien-Gesprächen wurde insbesondere ein Vorschlag Jayawardenes beraten, der die Bildung von Regionalräten vorsah, denen man Kompetenzen bezüglich der lokalen Polizei, des Schulwesens und der Agrarfragen übertragen wollte. Die SLFP wie auch die Indien-Tamilen, vertreten durch der UNP nahestehende Gewerkschafter, standen dem Angebot zunächst positiv gegenüber, die TULF lehnt die Vorschläge dagegen als zu begrenzt ab. Dennoch wäre hier eher ein Konsens zu erzielen gewesen als etwa in allgemeinen Fragen der Beschäftigungs- und Bildungspolitik. Hier fordern insbesondere Indien-Tamilen und Moors eine Orientierung an ethnischen Quoten, während den Sri-Lanka-Tamilen angesichts ihres im Durchschnitt höheren Bildungsniveaus die Festsetzung allgemeiner Kriterien – etwa für die Zulassung zum Staatsdienst – genehmer wäre.
Unter dem Eindruck der neuerlichen Welle von Gewalttaten verhärteten sich die Fronten jedoch derart, daß Jayawardene die Gespräche schließlich Ende 1984 für gescheitert erklärte. Ohnehin kann er den Tamilen nur in bescheidenem Maße entgegenkommen, da er auf die eingefleischten Nationalisten Rücksicht nehmen muß. Angeführt von Premierminister *Ranasinghe Premadasa,* streben sie vorrangig eine militärische Lösung des Extremistenproblems an, bevor sie eventuell zu minimalen Zugeständnissen bereit wären. Eine Beruhigung der Lage ist im übrigen kaum zu erreichen, solange sich große Teile der Ordnungskräfte politischer Rückendeckung sicher sein können, wenn sie sich gegenüber singhalesischen Extremisten passiv verhalten, andererseits aber gelegentlich brutale Selbstjustiz an Tamilen üben. So hat zwar die Regierung zugesagt, die wahllose Beschießung der Ortschaft Valvettiturai und die Zerstörung von über 100 Häusern von Tamilen in Mannar im August 1984 untersuchen zu

lassen, doch bleiben Zweifel, ob die Schuldigen tatsächlich bestraft werden.

Das Tamilen-Problem innerhalb der katholischen Kirche

Der Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen berührt auch das *religiöse Leben.* Immerhin sind fast 95% der Singhalesen Buddhisten und 85% der Tamilen Hindus (69,3% bzw. 15,5% der Gesamtbevölkerung). So richten sich die Ausschreitungen oft auch gegen religiöse Stätten – allein im Distrikt Trincomalee wurden 1983 über 10 Hindu-Tempel zerstört.
Auch die Christen sind erheblich von den Spannungen betroffen, zählt doch die katholische Kirche unter ihren 1,05 Millionen Gläubigen ⅓ Tamilen (unter den 100 000 Protestanten beträgt der Anteil fast 50%). Im Norden des Landes sind die Katholiken fast ausschließlich Sri-Lanka-Tamilen, im Osten 75%, und auch in den übrigen Regionen schwankt der Anteil von Sri-Lanka-Tamilen bzw. Indien-Tamilen zwischen 25% und 50%. Nur im Gebiet nördlich von Colombo, in dem allerdings die meisten Katholiken Sri Lankas leben, stellen die Singhalesen 90% des Kirchenvolkes. Und während im Landesdurchschnitt 6,8% der Bevölkerung der katholischen Kirche angehören, sind es unter den Tamilen über 10%. Im – nicht allzu bevölkerungsreichen – Distrikt Mannar sind sogar über 40% der Einwohner Katholiken (vgl. Fides, 2. 12. 81).

Dies führte in der Vergangenheit gelegentlich zu *innerkirchlichen Spannungen,* da sich Tamilen im Rahmen der Gesamtkirche benachteiligt glaubten. Inzwischen bemüht man sich jedoch längst, den spezifischen Problemen weitestgehend gerecht zu werden. Die drei mehrheitlich tamilischen Diözesen werden von tamilischen Oberhirten geleitet, und auch die Ausbildung der Tamilen-Priester ist stärker auf die tamilischen Bedürfnisse abgestimmt. Zu diesem Zweck wurde 1980 in Jaffna ein neues Priesterseminar eröffnet, das die Seminaristen besser mit den religiösen und kulturellen Problemen der Tamilen vertraut machen soll, als dies offensichtlich das bis dahin einzige, voll ausgebaute nationale Priesterseminar in Kandy konnte – dies ließ jedenfalls Bischof *Jakob B. Deogupillai* von Jaffna verlauten (Katholische Missionen 3/1982, S. 105).

Der Verbesserung der sozialen Lage der Indien-Tamilen dienen gleich mehrere Institutionen, darunter das 1971 in Kandy gegründete „Satyodaya („Morgenröte der Wahrheit") – Zentrum für soziale Forschung und Begegnung. Diese Einrichtungen bemühen sich zudem um einen Ausgleich zwischen den Volksgruppen. Gleichwohl sollte nicht übersehen werden, daß bisher nur etwa 10% der kirchlichen Bildungs- und Sozialeinrichtungen in den mehrheitlich tamilischen Diözesen angesiedelt sind, hier also ein gewisser Nachholbedarf besteht.
In einigen Fällen mußten Priester erleben, daß der Einsatz für die Belange der Tamilen nicht ungefährlich ist. So wurden im November 1982 in Jaffna u. a. sechs katholische Priester, ein anglikanischer und ein methodistischer Pfarrer verhaftet, weil sie angeblich Informationen über Terroristen verheimlicht und diesen Unterschlupf gewährt hatten. Trotz energischer Proteste des zuständigen Bischofs wie des Diözesan-Priesterrats wurden schließlich zwei der Priester ohne Gerichtsverfahren auf Dauer inhaftiert. Einer von ihnen beteuert weiterhin seine Unschuld und wartet immer noch auf seinen Prozeß. Der andere ist allerdings aus der Haft entflohen und hat sich den militanten Tamilen angeschlossen, was noch kürzlich von der Bischofskonferenz aufs schärfste verurteilt wurde (Far Eastern Economic Review, 15. 11. 84). Für neuen Konfliktstoff sorgte im übrigen, daß Angehörige der Sicherheitskräfte Anfang Januar 1985 einen Priester der Diözese Mannar erschossen, der Terroristen unterstützt haben soll – ein Vorwurf, den der Bischof von Mannar öffentlich mit Entschiedenheit zurückwies.

Um Versöhnung bemüht

In der Vergangenheit hatten die kirchlichen Gemeinschaften und ihre Führungen in der Tamilen-Frage eher Zurückhaltung gezeigt – wohl vor allem, um das bis in die frühen sechziger Jahre recht gespannte Verhältnis zum Staat nicht erneut zu belasten. Es blieb einzelnen Kirchenführern, darunter Erzbischof *Nicholas M. Fernando* von Colombo, vorbehalten, den Extremismus auf beiden Seiten zu verurteilen und zur Versöhnung aufzurufen. Die Ereignisse von 1983 bewogen jedoch die Bischofskonferenz, sich im Juni 1984 erstmals in einem gemeinsamen Hirtenbrief zum Tamilen-Problem zu äußern.
Die Bischöfe beklagen die Spaltung der Nation, die ihrer Meinung nach nicht nur historische Ursachen hat, sondern auch durch politisches Fehlverhalten aller Beteiligten in der jüngeren Vergangenheit bedingt ist. So habe die Schwächung der Demokratie und die vorwiegend auf die materiellen Interessen bestimmter Gruppen ausgerichtete Wirtschaftspolitik den moralischen Niedergang der Gesellschaft begünstigt und dem Extremismus Vorschub geleistet. Zur Erhaltung der nationalen Einheit empfehlen sie die Wiederherstellung einer echten Demokratie, die den Minderheiten ausreichenden Schutz gewähren soll. Hierzu gehöre – neben einem sozialen Friedenspakt – insbesondere die Anerkennung von Tamil als offiziell gleichberechtigter Staatssprache. Selbstkritisch wird vermerkt, daß auch innerhalb der Kirche noch Vorurteile zu überwinden seien. Deshalb will man Programme ausarbeiten, die den Gläubigen ein tieferes Verständnis der sozialen und kulturellen Vielfalt des Landes vermitteln könnten (vgl. Weltkirche 5/1984).

Die nationale Aussöhnung bedarf in der Sicht der Kirche vor allem auch eines überkonfessionellen Konsenses. Ein jüngster Schritt hierzu war im April 1984 die Gründung einer „United Religious Organization", der führende Vertreter aller großen Religionsgemeinschaften angehören, darunter von katholischer Seite der Weihbischof von Colombo. An ihrer Spitze steht mit *Walpola Rahula Thera* der offizielle Sprecher des Obersten Rates der buddhisti-

schen Mönche, eine als hervorragender Gelehrter allseits geachtete Persönlichkeit.
Die URO will sich um die Verhinderung neuer Rassenunruhen bemühen und zugleich Maßnahmen zur Verbesserung des sozialen Milieus und zur Bekämpfung der Kriminalität erarbeiten. Entsprechend appellierte sie z. B. Mitte August 1984 eindringlich an die tamilischen Extremisten wie die Extremisten innerhalb der Ordnungskräfte, die Gewalttaten einzustellen, und erklärte sich sogar zur Vermittlung bereit (vgl. Far Eastern Economic Review 30. 8. 84). Der Aufruf brachte zwar keinen konkreten Erfolg, doch ist zu hoffen, daß das moralische Engagement der URO zumindest auf längere Sicht eine positive Wirkung zeigt.

Ein blühendes Gemeindeleben

Trotz der ethnisch-sozialen Spannungen hat sich das Kirchenleben in den letzten Jahren weiterhin sehr erfreulich entwickelt. In einem Land, dessen Bevölkerung zutiefst religiös ist, finden auch die umfangreichen Aktivitäten pastoraler Einrichtungen großen Widerhall. Seinen Ausdruck erhält dies nicht zuletzt in den zahlreichen Wallfahrten zu Marien-Heiligtümern. Der bedeutendste Wallfahrtsort, Madhu in der Diözese Mannar, zieht allein im August bis zu 200 000 Pilger an.

Begünstigt wird dies dadurch, daß die Kirche kaum Priestermangel kennt. Allein 1982 wurden 41 Neupriester geweiht, und zudem gab es etwa 200 Seminaristen. Insgesamt zählte man 1982 375 Welt- und 243 Ordenspriester, dazu 450 Ordensbrüder und 2200 Ordensschwestern. Unter ihnen waren kaum noch Ausländer, wobei insbesondere der hohe Anteil einheimischer Ordenspriester (zumeist Oblaten) erstaunt (Angaben nach Annuario Pontificio 1984). Diese Entwicklung gestattet es der Kirche sogar, in wachsendem Maße Ordensleute ins Ausland zu entsenden, vor allem nach Pakistan.
Gewisse Sorgen bereitet ihr allerdings eine allgemeine *Wachstums-Stagnation.* Die Zahl der Gläubigen erhöht sich nur langsam, ja der katholische Bevölkerungsanteil sinkt – wenngleich geringfügig – weiterhin (seit 1971 um 0,3%). Dies ist einerseits darin begründet, daß der Missionierung unter anderen Religionsgemeinschaften begreiflicherweise äußerst enge Grenzen gesetzt sind. Zum anderen gibt es unter jenen, die das Land aus wirtschaftlichen Gründen verlassen, überdurchschnittlich viele Christen. Die Auswanderungswelle wie auch die Inlandsimmigration von Arbeitern stellt die Kirche vor neue Probleme, leiden die Familien hierunter doch sowohl sozial wie auch moralisch. Entsprechend versucht man durch Hilfsprogramme, entwurzelten und in Not geratenen Familien geistigen wie materiellen Halt zu bieten, obwohl gerade die finanziellen Mittel der Kirche sehr beschränkt sind.

Insgesamt hat sich die Kirche längst zu einer durchaus geachteten Kraft des öffentlichen Lebens entwickelt, die auch in den Medien in zumindest bescheidenem Maße präsent ist. Das Verhältnis zu staatlichen Stellen ist zwar eher distanziert, dennoch aber frei von größeren Spannungen, sieht man von der Tamilen-Frage ab. Hierzu hat sicherlich beigetragen, daß sich die katholische Kirche zu einer Gemeinschaft gewandelt hat, die den politischen wie kulturellen Bedürfnissen des Landes Rechnung zu tragen versucht. So gestalten sich auch die offiziellen Beziehungen zu den anderen Religionen recht gut, wenngleich die Intensität der Kontakte auf lokaler Ebene nicht allzu groß ist. Mit gelegentlichen Anfeindungen extremistischer Buddhisten wird die Kirche weiterhin leben müssen und wohl auch können. *Peter Drews*

Kurzinformationen

In seiner Weihnachtsansprache an die Kurie hat Johannes Paul II. die Rolle der Glaubenskongregation für den Schutz des Glaubensgutes in der Kirche hervorgehoben. Die Kongregation lasse sich, so der Papst am 21. Dezember 1984, bei ihren Interventionen „stets von strengen Kriterien der Achtung von den Personen" leiten. Er bekannte sich zur Wichtigkeit eines redlichen und offenen *Dialogs* innerhalb der Kirche; dieser Dialog müsse aber als Weg des Suchens nach dem Wahren und Richtigen verstanden werden. Kein Teil des überkommenen Glaubensgutes dürfe beiseite gelegt, entstellt oder vernachlässigt werden. Johannes Paul II. verwies auf die Aussagen der Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche als Gemeinschaft von Teilkirchen: die Erfahrungen der Teilkirchen dürften aber nicht isoliert in die Praxis umgesetzt werden, „nicht unabhängig oder gar in direktem Widerspruch zu dem, was die Kirchen in den anderen Teilen der Welt erfahren". Es widerspreche der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, Richtungen einzuschlagen, die zur Abkapselung führten, oder zentrifugale Tendenzen zu begünstigen. Der *wahre Pluralismus* wirke sich niemals trennend aus, sondern sei ein Element, das zum Aufbau der Einheit der universalen Gemeinschaft der Kirche beitrage. Der Papst unterstrich auch in dieser Ansprache, daß die Kirche die „vorrangige Option für die Armen" zu der Ihren mache. Diese Option gründe sich wesentlich auf das Wort Gottes, nicht auf Kriterien, die von Humanwissenschaften oder gegensätzlichen Ideologien angeboten würden. Die Formen der Armut, so der Papst, seien vielfältig: Es gebe auch die Armut, die aus dem Mangel an geistlichen Gütern herrühre, auf die der Mensch von Natur aus ein Recht habe.

Das siebte Europäische Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé fand vom 28. Dezember 1984 bis zum 1. Januar 1985 in Köln statt. Über 20 000 Jugendliche aus den verschiedensten Teilen Europas kamen zu dieser erstmals im deutschsprachigen Raum stattfindenden Veranstaltung. Das letzte Treffen dieser Art hatte zum Jahreswechsel 1984/84 in Paris stattgefunden, zum Jahreswechsel 1985/86 will man in Madras/Indien zu einem weltweiten Treffen zusammenkommen. Nach der Rückkehr von einem Aufenthalt in der Sahel-Zone veröffentlichte der Prior der Gemeinschaft von Taizé, *Roger Schutz,* einen sogenannten „Brief aus der Wüste", in dem er die Jugendlichen zu einem geistlichen Leben ermutigt. Jeder Mensch erfahre „die Wüste der Angst am eigenen Leib". In diese Angst hinein spreche Christus sein Wort vom „Vertrauen des Herzens", von einem „Frieden bei Gott allein". Aus der tiefen Nacht der Menschheit erhebe sich ein „geheimes Verlangen". Unausgesprochen dürste man heute nach einem „inneren Leben", nach „Zeichen des Unsichtbaren". Mittelpunkte des Kölner Jugendtreffens bildeten Gebete im Kölner Dom sowie in zwei weiteren Innenstadtkirchen. Außerdem besuchte man sogenannte „Orte der Hoffnung", eine Jugendstrafanstalt, Obdachlosensiedlungen, Krankenhäuser, Altersheime sowie katholische und evangelische Pfarrgemeinden im ganzen Köln-Bonn-Düsseldorfer Raum. Dort waren die Jugendlichen auch in Familien und Gemeinden untergebracht. Eine Reihe von Kirchenvertretern nahmen an dem Treffen teil bzw. sandten Grußadressen.

Vergleichsweise unbemerkt von der Öffentlichkeit wurde der Streit um die privaten Schulen in Frankreich parlamentarisch beendet. Der Schlußpunkt der innenpolitischen Zerreißprobe um die „freie Schule" setzte die Verabschiedung eines Dezentralisierungsgesetzes durch die Nationalversammlung am 20. Dezember. Wie Erziehungsminister *Jean-Pierre Chévènement* bereits kurz nach seiner Amtsübernahme im Sommer vergangenen Jahres angekündigt hatte (vgl. HK, Oktober 1984, 446 f), hat sich die sozialistische Regierung dadurch aus der Affäre gezogen, daß sie kein eigentliches Gesetz zur Schulfrage verabschiedete, sondern über Einzelgesetze zu Finanzen und Dezentralisierung im wesentlichen die Rückkehr zur Gesetzeslage der sogenannten „Loi Debré" von 1959 vollzog. In bezug auf staatliche finanzielle Leistungen sind die Privatschulen denselben Regelungen unterworfen wie die staatlichen. Der eigene Charakter der privaten Schuleinrichtungen wird anerkannt. Lehrer werden ernannt im Einvernehmen mit den Schulleitern. Vertragliche Verpflichtungen des Staates den Schulen gegenüber sollen abhängig sein von einer allgemein vorgenommenen Bedarfsplanung. Die Verträge selbst werden je nach Schultyp bestimmten Gebietskörperschaften zugeordnet (vgl. Le Monde 22. 12. 84). Beendet ist damit die Angelegenheit noch nicht völlig: In Form von Ausführungsbestimmungen müssen noch Konkretisierungen vorgenommen werden. Nach Ansicht des Generalsekretärs des Katholischen Unterrichtswesens, *Paul Guiberteau,* bleiben dabei noch offene Fragen im Bereich der staatlichen Zuschüsse, der Zuständigkeit der Gemeinden sowie bei der Ernennung von Lehrern (vgl. La Croix 18. 12. 84). Gelungen sei allerdings, eine „fortschreitende und unwiderrufliche Angleichung von privatem und staatlichem Schulsystem zu vermeiden" (Le Monde 29. 12. 84).

Der erste bekanntgewordene Fall einer englischen „Surrogat"-Mutter hat über Großbritannien hinaus Aufsehen erregt und zu Protesten geführt. Nicht nur britische Regierungs- wie Oppositionspolitiker forderten eine gesetzliche Handhabe, um künftig ähnliche Vorfälle zu unterbinden. Auch Familienminister Geißler sprach sich für die Bundesrepublik für ein generelles Verbot kommerzialisierter Kinderzeugung aus. Bei dem britischen Fall handelt es sich um die 28jährige *Kim Cotton,* eine verheiratete Frau mit eigenen Kindern, die sich von einem ihr unbekannten Mann künstlich inseminieren ließ und das von ihr zur Welt gebrachte Kind gegen Bezahlung dem Ehepaar, dem samenspendenden Mann und dessen unfruchtbarer Ehefrau, die das Kind bestellt hatte, zur Verfügung stellen wollte. Die Kindesmutter war dem Ehepaar über ein „Institut für Ersatzelternschaft" vermittelt worden. Per Vertrag hatte sich das bestellende Ehepaar zur Zahlung von je 6500 £ an die Ersatzmutter und an das vermittelnde Institut sowie zur Übernahme der Arzt- und Krankenhauskosten verpflichtet. Auf Antrag des Chefs der Sozialbehörde der zuständigen Bezirksgemeinde in London wurde die Übernahme des Kindes an die Bestelleltern zunächst untersagt. Begründet wurde der Entscheid mit dem Hinweis, es müsse erst abgeklärt werden, daß für eine menschenwürdige Zukunft des Kindes gesorgt sei. Umstritten ist in Großbritannien, ob gewerbliche Ersatzmutterschaft nicht schon aufgrund des Adoptionsgesetzes, das die Annahme von Geld für die Übertragung der Vormundschaft unter Strafe stellt, illegal ist. – In einem Teil der deutschen Presse wurde übrigens der Sachverhalt insofern falsch wiedergegeben, als unterschiedslos von Ersatz- bzw. Surrogatmutter und *„Mietmutter"* die Rede war. Von Mietmutter wird dann gesprochen, wenn nach extrakorporaler Befruchtung ein befruchtetes Ei einer Frau, die nicht Mutter des zu erwartenden Kindes ist, implantiert wird. Kim Cotton war leibliche (Ersatz-)Mutter des von ihr zur Welt gebrachten Kindes.

Die Rückkehr von Patriarch (Papst) Schenuda III. ist weit über dessen Kirche, die Kopten Ägyptens, hinaus erwartet und begrüßt worden. Die Wiedereinsetzung des Patriarchen erfolgte Anfang Januar, rechtzeitig zum koptischen Weihnachtsfest, an dem Schenuda zum erstenmal seit seiner Verbannung im September 1981 in seiner Kathedrale in Kairo den Gottesdienst leitete und predigte. Der Entzug der staatlichen Genehmigung zur Ausübung seines Amtes und die Verbannung des Patriarchen in das Wüstenkloster Anba Bischoï war seinerzeit durch den im

Oktober 1981 von muslimischen Extremisten ermordeten Präsidenten *Anwar El Sadat* erfolgt und war Teil einer polizeilichen Großaktion, die zur Verhaftung von insgesamt 1936 Personen – Muslimen und (176) Kopten – führte. Sadat hatte damit auf die von islamischen Extremisten provozierten blutigen Auseinandersetzungen in einer Vorstadt Kairos im Juni 1981 reagiert. Der Nachfolger Sadats, Staatspräsident *Hosni Mubarak*, nahm von Anfang an eine mildere und von persönlichen Rivalitäten freie Haltung gegenüber dem Patriarchen ein, zögerte dessen Rehabilitierung aber wegen gefürchteter gewaltsamer Reaktionen durch Mitglieder der islamischen Bruderschaften hinaus. Die Wiedereinsetzung erfolgte in mehreren Etappen: Im April 1983 wurde – nach Gerichtsbeschluß – die praktisch von Sadat eingesetzte provisorische Leitung der koptischen Kirche – eine fünfköpfige Bischofskommission – wieder aufgelöst. Die Maßnahmen gegen den Patriarchen wurden gemildert. Der Verbannte erhielt mehr Spielraum. Er durfte zwar seinen Zwangsaufenthalt nicht verlassen, konnte aber relativ großzügig Besucher empfangen. Auch auswärtige Persönlichkeiten, unter ihnen Kardinal König von Wien, besuchten den als Reformer seiner Kirche und als starke ökumenische Persönlichkeit bekannten Patriarchen. Er konnte auch wieder Einfluß auf die Leitung seiner Kirche nehmen. Seine Rückkehr wurde mit politischen Auflagen verbunden.

Bücher

PETER NEUNER. **Kleines Handbuch der Ökumene.** Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984. 184 S., 24,80 DM.

Der Passauer Fundamentaltheologe hat ein nützliches Buch geschrieben. Sein kleines Handbuch der Ökumene bietet kompakte Grundinformationen in allen Bereichen, die für die Beschäftigung mit der Ökumenischen Bewegung unerläßlich sind. Nach einer Skizze zur Verdeutlichung des ökumenischen Problems gibt Neuner eine gedrängte Übersicht zu den beiden großen Kirchenspaltungen und den aus ihnen hervorgegangenen Kirchen. Berücksichtigt werden auch der Altkatholizismus und – allerdings sehr knapp – die Freikirchen. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Einigungsbemühungen seit dem letzten Jahrhundert. Neuner stellt zunächst den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine Vorgeschichte in ihren großen Strängen dar und geht auf wichtige Exempel von Kirchenunionen ein. Im Kapitel über die bilateralen Einigungsbemühungen werden nicht alle Dialoge zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen aufgeführt, sondern einige wichtige herausgegriffen, wobei das Schwergewicht auf bilateralen Dialogen der katholischen Kirche liegt. Der letzte Teil des Handbuchs ist den theologischen Hauptproblemen der Ökumene gewidmet. Anhand vorliegender Konsens- und Konvergenzdokumente geht Neuner auf die Fragen Amt und Herrenmahl ein. Ein abschließender Abschnitt gilt der gegenwärtig intensiv diskutierten Frage, ob die verschiedenen Kontroversfragen zwischen den Konfessionen letztlich auf unterschiedliche Grundentscheide zurückzuführen sind und stellt die verschiedenen Zielvorstellungen kirchlicher Einheit vor. Die Bibliographie im Anhang beschränkt sich auf eine Auswahl grundlegender Titel. Neuner beschränkt sich meist auf die referierende Darstellung und läßt die eigene Position nur sparsam hervortreten, etwa dort, wo er sich gegen die Reduktion der Konfessionen auf einen Grundentscheid ausspricht. Sie wäre der Tod der Ökumene wie der sich so konzipierenden Kirche. *U. R.*

FRANZ BÜCHNER, **Der Mensch in der Sicht moderner Medizin.** Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985. 151 S. 19,80 DM.

Der vorliegende Band ist zum 90. Geburtstag von Franz Büchner erschienen. Er ist eine Art anthropologischer Summe des großen Pathologen, der es in seinem langen Forscher- und Gelehrtenleben stets verstanden hat, auf der Grundlage einer profunden humanistischen Bildung philosophischen Sachverstand mit den anthropologischen Fragestellungen seines Fachs zu verbinden. Gerade dadurch schuf er ein Bild vom Menschen von einer Klarheit, die es in der Generation seiner Schüler und ihrer Zeitgenossen aus medizinischer Sicht kaum noch gibt. Mitte all seiner Überlegungen ist der Mensch in seinem Selbstsein, seinem Eingebettetsein in den Kosmos und in die Welt alles Lebendigen. Erst aus dieser anthropologischen Verankerung medizinischer Wissenschaft und ärztlicher Kunst gewinnt der Arzt die Maßstäbe seines Handelns, erfährt er, wie sein „Auftrag sinngemäß, also aus dem Logos der Seinsbereiche, die gerade ihm ... zugewandt und anvertraut sind" zu erfüllen ist (S. 28). Büchner hat diese Maßstäbe und denen nach ihnen sich ausrichtenden Auftrag auch dann immer durchgehalten, wenn Prinzipien ärztlichen Handelns, soweit sie sittliche Entscheidung sind, in die Tretmühlen politischer Diktate oder Auseinandersetzungen geraten sind. Seine gegen das Euthanasieprogramm der Nazis gerichtete Rede vom 18. November 1941 über den Eid des Hippokrates (unverändert abgedruckt in diesem Band auf Seite 131–151) ist eine der ganz wenigen ärztlichen Reden von historischem Rang der neueren Zeit. Seine Meditation im Freiburger Münster auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um den § 218, die in dem klaren Bekenntnis mündet: „Der Mensch ist von der Zeugung an ein Mensch" (S. 78), weckt nicht minder Nachdenklichkeit. Obwohl die meisten Beiträge ihrer Entstehung weiter zurückliegen, ist kein einziger von ihnen unaktuell. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LACOSTE, JEAN-YVES. **Expérience, Evénement, Connaissance de Dieu.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 106 Heft 6 (November–Dezember 1984) S. 843–861.

Im Gespräch vor allem mit Heidegger und Lévinas skizziert Lacoste einen philosophischen Weg, der von der ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein zur Differenz zwischen dem Sein und Gott führt und damit auch das Verständnis für die jüdisch-christliche Rede von der Herablassung Gottes und seiner Bindung an einen partikularen Ort eröffnet. Dabei nimmt er die entsprechenden Differenzierungen in den Begriffen der Gotteserkenntnis und der religiösen Erfahrung vor, um sicherzustellen, daß die vom Menschen gesetzten Erkenntnisakte und Erfahrungen nicht zu einem Verfügenwollen über Gott werden. So wird festgehalten, daß Gott nicht mit meiner Gotteserkenntnis zusammenfällt und daß über Gott anders gedacht werden muß als über das Seiende: „Man kann nicht Gott denken wie man ein Ding, eine Tatsache, ein mathematisches Gesetz und auch nicht wie man einen anderen Menschen denkt." Zwar, so eine andere Warnung, sei die Befähigung des Menschen zur religiösen Erfahrung nicht zu bestreiten; über die Bedeutung und Tragweite dieser Erfahrung könne man aber kein sicheres Urteil abgeben. Die Ontologie könne aus jeder Erfahrung von Seiendem abgeleitet werden; das gelte aber weder für die Religion noch für die Theologie. Gotteserfahrung und -erkenntnis seien immer Anzeichen für Gottes gnädige Herablassung.

SCHLEGEL, JEAN-LOUIS. **Retour du religieux et christianisme.** In: Etudes (Januar 1985) S. 89–104.

In zwei Beiträgen beschäftigt sich Etudes mit dem, was man sich „Neue Religiosität" zu nennen angewöhnt hat: Jean Vernette beschreibt die „Verführung durch das Okkulte und das Fremde" und Jean-Louis Schlegel geht auf das Verhältnis zwischen dieser diffusen Religiosität und dem Christentum ein. Dieses Verhältnis sei gekennzeichnet von einem Rückgang der großen Institutionen als Träger der westlichen Tradition und dem Zuwachs einer religiösen und parareligiösen individuellen Suche, einer „Gläubigkeit" im weiten Sinn des Wortes, die in dem Maße zunehme, wie auch der Individualismus an Bedeutung gewinne. Ein an die Adresse der institutionalisierten Religionen gerichteter Vorwurf sei immer wieder, daß sie nicht genügend auf die „ewigen" religiösen Sehnsüchte der Menschen eingingen, auf Bedürfnisse wie Fest, sinnlich wahrnehmbare Darstellungen, Bilder, des Wunderbaren, der Volksreligion. Man verachte das Bedürfnis nach Sicherheiten, nach autoritären Festlegungen, ewigen Dogmen und einer Sakralsprache u. a. m. Der Autor spricht sich für die Beibehaltung der Unterscheidung von Glaube und Religion aus, nicht um zu verurteilen, sondern um den Erhalt eines selbständigen Absoluten als kritischem Prinzip zu bekräftigen.

Kultur und Gesellschaft

HABERMAS, JÜRGEN. **Die Neue Unübersichtlichkeit.** In: Merkur Jhg. 39 Heft 1 (Januar 1985) S. 1–4.

Das politisch-gesellschaftliche Bewußtsein hat sich gewandelt: Ratlosigkeit herrscht, wo sonst der Platz zukunftsgerichteter Orientierungsversuche war. Die Zukunft ist negativ besetzt. Habermas liest die Gegenwartssituation als Ausdruck der Tatsache, daß utopische Energien sich inzwischen erschöpften, vor allem eine bestimmte Utopie, die *arbeitsgesellschaftliche.* Die Kraft, „künftige Möglichkeiten eines kollektiv besseren und weniger gefährdeten Lebens zu entwerfen", komme dem Programm des Sozialstaats nicht mehr zu. Zwei Ursachen macht Habermas dafür verantwortlich: Seinen zentralen Bezugspunkt *Arbeit* habe der Sozialstaat eingebüßt. Außerdem sei es durch einen Widerspruch zwischen Ziel und Methode gekennzeichnet: Er wolle egalitär strukturierte Lebensformen zusammen mit Spielräumen für individuelle Selbstverwirklichung und Spontaneität schaffen; mittels rechtlich-administrativer Umsetzung politischer Programme lasse sich dies jedoch nicht erreichen. Dies heiße jedoch nicht, die Entwicklung zum Sozialstaat sei überhaupt eine Fehlentwicklung gewesen. Dadurch, daß man sich von utopischen Gehalten der Arbeitsgesellschaft verabschiede, schließe sich aber noch nicht die utopische Dimension von Geschichtsbewußtsein und politischer Auseinandersetzung.

HOFFMANN, STANLEY. **L'Amérique reaganienne.** In: Projet Heft 191 (Januar–Februar 1985) S. 57–68.

Das Ergebnis der Präsidentschaftswahlen in den USA vom November 1984 war keine Überraschung. Daß das US-amerikanische Volk Ronald Reagan für eine zweite und damit letzte Amtsperiode beauftragen würde, war nie ernsthaft in Zweifel gezogen worden. Um so wichtiger könnte jedoch eine genauere Analyse des Ergebnisses sein, das immerhin einiges aussagt über Stimmung und Einstellungen im Lande. Der Autor legt einen solchen Analyseversuch vor. Die interessantesten Phänomene der Wahl seien diejenigen gewesen, die sich nicht ereignet hätten: Zu dem erwarteten größeren Gewinn von Vertretern im Kongreß durch die Partei Reagans sei es nicht gekommen; eine wirkliche Erhöhung der Wahlbeteiligung sei nicht gelungen; der Unterschied im Wahlverhalten von Männern und Frauen sei geringer ausgefallen als noch 1980. Die Wahlentscheidung zugunsten Reagans bezeichnet der Autor als in erster Linie *pragmatisch:* Viele Amerikaner, ansonsten durchaus nicht einverstanden mit dem, was sich hinter der Bezeichnung „reaganisme" verbirgt, hätten für ihn gestimmt, weil die Dinge besser laufen als noch vier Jahre zuvor, mithin eine eher *retrospektive* als prospektive Wahlentscheidung getroffen. Als ein deutliches Zeichen dafür sei das Stimmensplitting zwischen den Präsidentschaftswahlen und den übrigen am 6. November abgehaltenen Wahlen zu lesen.

Kirche und Ökumene

BARTHOLOMÄUS, WOLFGANG. **Erleben wir eine neue materialkerygmatische Wende?** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 164 Heft 4 (1984) S. 243–256.

Angestoßen durch die Diskussion um die Äußerungen Kardinal Ratzingers zur Krise der Katechese und die gegenwärtige Lehrplanentwicklung für den Religionsunterricht in der Bundesrepublik, beschäftigen sich alle Beiträge im letzten Heft der Quartalschrift mit der Frage nach der Rolle der Inhalte für die Glaubensvermittlung. Der Tübinger Religionspädagoge Bartholomäus kritisiert sowohl den Vorschlag Ratzingers, die Glaubensvermittlung wieder an den „klassischen" Hauptstücken Symbolum, Vaterunser, Dekalog und Sakramente zu orientieren wie den neuen „Grundlagenplan" für die Sekundarstufe I. Sein Hauptargument: Ursache der gegenwärtigen Krise sei weniger mangelndes Glaubenswissen als die Unfähigkeit zu glauben. Deshalb würden die Probleme größer und nicht kleiner, wenn das dogmatische Interesse an der Sicherung der Glaubensinhalte ungebührlich in den Vordergrund dränge. Die Vermittlungsprobleme würden dadurch ganz auf die Praktiker abgewälzt und diese mit ihnen allein gelassen. Für Bartholomäus war die inzwischen schon wieder Vergangenheit gewordene Suche nach „Kurzformeln des Glaubens" auf dem richtigen Weg. Es brauche für die Glaubensvermittlung (und dabei beruft er sich auf Ansätze bei J. B. Hirscher und J. A. Jungmann) eine „zündende kerygmatische Idee", die es möglich mache, die Wahrheit des Evangeliums als Rettung und Heil, Freiheit und Liebe erfahrbar zu machen. Sein Vorschlag für eine solche Leitidee: Die Neue Welt Gottes.

Notizen

Nach Angaben des rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten und Vorsitzenden der Rundfunkkommission der Länder, *Bernhard Vogel,* wird es in Zukunft auch an Sonn- und Feiertagen Werbung in Hörfunk und Fernsehen geben. In einem Brief an den Fernsehbeauftragten der EKD, *Hans-Wolfgang Heßler,* und den Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* verwies Vogel darauf, daß bei einem grenzüberschreitenden Satellitenprogramm ein Werbeverbot in der Bundesrepublik an Sonn- und Feiertagen unmöglich sei. In einem Brief an Vogel hatten die beiden Kirchen u. a. gefordert, das Werbeverbot an Sonn- und Feiertagen auch bei der Einführung privater Programme beizubehalten (vgl. HK, Dezember 1984, 588). Düsterfeld äußerte inzwischen die Hoffnung, daß die Antwort Vogels nicht endgültig sei. Der Sonntag sei nicht nur ein Tag besonderen kirchlichen Rechts, sondern der Verkündigung der Heiligkeit des Menschen, „auch im Sinne seiner Nichtvermarktung".

Nach einer Mitteilung von Bundesfamilienminister *Heiner Geißler* sind die Anträge auf Wehrdienstverweigerung von 60 000 im Jahre 1982 auf 44 800 im vergangenen Jahr zurückgegangen. In der gleichen Zeit seien die Zivildienstplätze auf über 60 000 erhöht worden. Von ihnen seien gegenwärtig allerdings nur 43 000 besetzt. Geißler führte diese Entwicklung wesentlich auf die seit gut einem Jahr geltende, von Sozialdemokraten und Grünen nach wie vor angefochtene neue Gesetzgebung in diesem Bereich zurück. Die Verlängerung des Zivildienstes auf 21 Monate habe „die Spreu vom Weizen gesondert". Jeder Betroffene prüfe sich jetzt viel ernsthafter als früher.

Zum neuen Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags wurde Oberkirchenrat *Christian Krause* (44) aus Hannover gewählt. Krause, gegenwärtig Geschäftsführer des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, ist nach *Hans Hermann Walz* und *Klaus Reblin* der dritte Generalsekretär in der 24jährigen Geschichte der Kirchentage. Er wird sein Amt am 1. April antreten, rechtzeitig vor dem 21. Evangelischen Kirchentag, der vom 5. bis 9. Juni in Düsseldorf stattfindet.

Die Kirche werde inzwischen allgemein angesehen als ein „ehrlicher und trotz aller Kritik akzeptierter Gesprächspartner", als ein Zeuge der „tiefen Bedürfnisse einer Gesellschaft", diese Ansicht vertrat der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger* in einem Interview mit der französischen Fernsehgesellschaft France-Inter (vgl. La Croix 19. 12. 84). Die Kirche sei Träger von etwas, was die Franzosen als allen gemeinsam anerkennten, meinte Lustiger. Was inzwischen endgültig zerfalle, das seien die Reste einer christlichen Gesellschaft. Es wachse jedoch etwas anderes, wie Frühlingstriebe auch in der Kirche selbst, und zwar die Kraft des Zeugnisses für Gott. Es sei wichtig, daß viele Leute sich dem Sinn des Lebens stellten und damit letztlich Gott. Zur Frage der wirtschaftlichen Krise weigerte Lustiger sich, Lösungen vorzuschlagen, die als „christlich" zu gelten hätten. Er empfahl jedoch einen „christlichen Zugang" zu dieser Frage.

Die katholischen Bischöfe *Schottlands* haben dazu aufgefordert, die Herstellung, Entwicklung und das Aufstellen von *Atomwaffen einzufrieren.* In einer Erklärung zum Neuen Jahr (NC News Service 31. 12. 84) bezeichneten die Bischöfe ein solches Einfrieren als eine vorläufige Maßnahme, die schon eine natürliche Vorsicht nahelege. Im übrigen mache man sich keinerlei Illusionen in bezug auf die Möglichkeit, die Atomwaffen schnell aus der Welt zu schaffen. In dem Zusammenhang wiederholen die Bischöfe ihre frühere Aussage: „Wenn es unmoralisch ist, diese Waffen zu benutzen, dann ist es auch unmoralisch, mit ihrer Anwendung zu drohen." Die offensichtliche Unfähigkeit der beiden Militärblöcke, zu einem Einfrieren der Kernwaffen zu kommen, sowie die Aufstellung einer neuen Generation von Kernwaffen in Europa habe sie zu ihrer Reflexion über die Bedrohungen des Weltfriedens veranlaßt.

Der Rat für Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der Sowjetunion hat einen neuen Vorsitzenden erhalten. Nachfolger des ohne Begründung im Alter von 77 Jahren in den Ruhestand versetzten „Religionsministers" *Wladimir Kurojedow* wurde der 50jährige *Konstantin Chartschew.* Chartschew, von Hause aus Ingenieur und Wirtschaftswissenschaftler, war zuletzt Sowjetbotschafter in Guayana.

Das *amerikanische Parlament* ist ein getreues Spiegelbild des religiösen Pluralismus der Vereinigten Staaten: Dem neuen Kongreß gehören 141 Katholiken, 76 Methodisten, 68 Anglikaner, 56 Presbyterianer, 49 Baptisten und 23 Lutheraner an. 22 Abgeordnete gehören zu anderen protestantischen Denominationen. Unter den Kongreßabgeordneten sind außerdem 38 Juden und 12 Mormonen. Nur drei Abgeordnete machten keine Angaben über ihre Religionszugehörigkeit.

Zum erstenmal hat ein katholischer Kirchenführer auf sowjetischem Territorium eine sowjetische Auszeichnung erhalten. Der Apostolische Administrator von Riga, der 80jährige *Julian Vaivod,* erhielt die vom sowjetischen Staat verliehene Friedens-Ehrenmedaille für seine, wie es in der offiziellen Begründung heißt, Unterstützung der friedlichen Politik des sowjetischen Staates. Vaivods, der erst im Februar 1983 von Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt wurde, geht der Ruf nach, daß er es ohne Verletzung seiner bischöflichen Pflichten stets verstanden habe, den geringen Freiheitsraum der Kirche zu nutzen, ohne in direkte Konfrontation mit dem Sowjetstaat zu geraten. Sein anläßlich der Kardinalsernennung ausgesprochener Wunsch, „eine Brücke zwischen dem Vatikan und der Sowjetunion zu bauen", wird sich trotz der lobenden *Tass*-Worte anläßlich der Medaillenverleihung dennoch nur schwer verwirklichen lassen.

Kurz vor Weihnachten starb in Carthago (Missouri/USA) im hohen Alter von 87 Jahren der ehemalige Erzbischof von Hue, *Pierre Martin Ngo Dinh Thuc.* Der Erzbischof war ein Bruder des 1963 ermordeten südvietnamesischen Diktators *Ngo Dinh Diem.* Ngo Dinh Thuc hatte sich nach dem Rücktritt von seinem Bischofssitz in den Dienst einer in Pálmar de Troya entstandenen traditionalistischen Sekte gestellt und ohne Zustimmung Roms mehrere Bischöfe und Priester geweiht. Im Sommer 1984 söhnte er sich mit der katholischen Kirche aus, und der Papst hob die gegen ihn erlassenen Sanktionen auf.

Die drei der sandinistischen Regierung Nicaraguas angehörenden katholischen Geistlichen (Außenminister *Miguel d'Escoto Brockman,* Kulturminister *Ernesto Cardenal,* Erziehungsminister *Fernando Cardenal* wurden von den nicaraguanischen Bischöfen in Abstimmung mit Rom formell suspendiert. Die Ausübung priesterlicher Funktionen waren ihnen für die Zeit ihrer Regierungszugehörigkeit bereits bisher untersagt. Für den Fall eines Rücktritts von ihren Regierungsämtern wurde ihnen die Aufhebung der kirchlichen Sanktionen in Aussicht gestellt. In diesem Zusammenhang wurde bekannt, daß OAS-Botschafter *Edgar Parrales* bereits im Juni 1983 einen Antrag auf Laisierung gestellt hat.

Richtigstellung

Dr. Anneliese Lissner, bis November 1984 Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, gehört nicht, wie in der letzten Nummer (vgl. HK, Januar 1985, 47) irrtümlich gemeldet wurde, einem so nicht existierenden Deutschen Frauenbund an, sondern ist Generalsekretärin der „Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd)".

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegt das Jahresregister 1984 bei.

Herder Korrespondenz

Heft 3
39. Jahrgang
März 1985

Die Menschen erkennen nicht, daß die Bilder von Armut und Elend in fernen Ländern, die sie auf dem Bildschirm und auf Plakaten sehen, Wirklichkeit sind. Wir müssen ihnen helfen, das zu begreifen.

Walter Scheel

Entwicklung, aber wie?

Die „Entwicklung der Dritten Welt" sei die wichtigste Aufgabe unserer Zeit, sagte ein Abgeordneter im Rahmen der Afrika-Debatte des Deutschen Bundestages am 23. Januar. Er hätte hinzufügen können: und zugleich die schwierigste. Sie ist nicht minder schwierig, wenn nicht schwieriger, als die Friedenssicherung. Und zwar nicht deswegen, weil der Weltfriede mittel- und langfristig auch von der Bewältigung dieser Frage abhängt. Die Friedenssicherung droht zwar immer wieder an Machtrivalitäten und ideologisch-politischen Weltbeherrschungsansprüchen zu scheitern. Und nur der Atomschirm und damit die Angst vor dem Untergang bewahrt uns – risikoreich genug – vor dem Ausbruch weltweiter kriegerischer Auseinandersetzungen, während begrenzte und konventionelle nach wie vor zum täglichen Bild unserer Erde gehören. Aber die Strukturen des Problems sind bekannt und – wenigstens im Prinzip – rational durchschaubar.

Verallgemeinerungen lenken ab

Im Falle der Entwicklung der Dritten Welt ist schon der *Zugang zum Problem* von endlosen Widersprüchen und wenig hilfreichen Verallgemeinerungen gepflastert. Nicht selten verdecken gerade diejenigen die wirklichen Sachverhalte, die sich am lautesten bzw. am moralischsten engagieren. Der Wirrwarr von Vorurteilen, Halbwahrheiten und verabsolutierten Teilansichten und auch manches gutgemeinte verbale wie sachliche Engagement macht die Sachverhaltsstrukturen der Frage für die meisten noch unbegreiflicher, als sie sich aus der „sicheren" Entfernung europäisch-amerikanischer Wohlsituiertheit ohnehin ausnehmen. Das erleichtert den Verdrängungsbereiten zusätzlich das Geschäft.

Die Zugangsschwierigkeiten zum Problem beginnen bereits bei den Begriffen. *Dritte Welt ist nicht gleich Dritte Welt,* Entwicklungsland nicht gleich Entwicklungsland und Entwicklung ist nicht gleich Entwicklung. Brasilien ist kein Entwicklungsland wie Tansania oder der Senegal. Und Korea ist keines wie Bolivien oder Bangladesh. Und die Philippinen sind keines wie die Länder der Sahelzone. Es gibt Länder, die der Dritten Welt zugerechnet werden, die aber nicht nur von ihren natürlichen Ressourcen her eher zu den reichen als zu den armen Ländern gehören. Ihre Volkswirtschaften weisen einen (nicht nur potentiellen) Leistungsstand auf, der sie von einem Industrieland nur graduell unterscheidet. Was sie dennoch zu armen Ländern macht, ist keineswegs nur ihre Benachteiligung innerhalb einer einseitig von den Industrieländern bestimmten Weltwirtschafts- und Welthandelsordnung. Es sind in erster Linie die inneren wirtschaftlichen und sozialen Ungleichgewichte, verbunden mit politischen Systemen von geringem Freiheitsniveau. Auch diese Länder bedürfen noch der Wirtschaftshilfe der Industrieländer. Aber alle Hilfe von außen kann in diesen Fällen nur *Verstärkung der Selbsthilfe* sein. Eine einseitige *oder ausschließliche* Betonung der Abhängigkeit von den Industrieländern bzw. der Ausbeutung durch diese lenkt nur von den inneren Ungleichgewichten ab und wird so indirekt zur Entschuldigung für die wenig am Gemeinwohl orientierten dortigen politischen, militärischen und wirtschaftlichen Eliten.

Anders sieht es in Ländern mit sehr schwacher wirtschaftlicher Leistungskraft, minimalem Industrialisierungsgrad und geringer landwirtschaftlicher Produktivität aus. *Selbsthilfe* muß hier, damit sie die Lebenssituation der Bevölkerung wirksam verbessern kann, vielfach erst durch langwierige Prozesse *angeregt* werden. Und in *Hungerzonen* ist selbst das in aller Regel nicht möglich. Damit überhaupt Entwicklung in Gang gesetzt werden kann, muß erst einmal ein *Minimum an Grundbedürfnisbefriedigung* sichergestellt sein. Der Vorschlag eines deutschen Journalisten nach einem Besuch in einem Äthiopierlager im Sudan, die dort im Freien kampierenden Menschen könnten

doch wenigstens lesen und schreiben lernen, doch niemand komme auf die Idee und kein Kundiger stelle sich der Aufgabe, zeigt das Ausmaß europäischer Ignoranz in Entwicklungsfragen. Wer meint, Hungerlager seien eine Chance für Alphabetisierungskampagnen, hat sich in eine hungernde Bevölkerung noch nie hineingedacht.
Die ganz unterschiedlichen Situationen stellen besondere Anforderungen an die Geberländer, aber auch an die in Entwicklungsinstitutionen und Hilfswerken unmittelbar Tätigen. Es verbietet sich eine zu *vereinfachte Plakatierung der Problemstrukturen.* Selbstverständlich müssen sich Hilfswerke eingängiger Parolen bedienen, die die Spendenbereitschaft emotional begünstigen. Werden aber die Parolen zu schlicht, erschweren deren Erfinder und Propagandisten selbst der Bevölkerung den Zugang zu einer nüchternen und realistischen Beurteilung der Gesamtlage der Entwicklungsländer und damit auch der Prozesse, die dort in Gang gesetzt oder unterstützt werden sollen. Eine vorwiegend karitative Sprache kann zwar die Spendenbereitschaft stärken, weil sie Mitleid und im Fall der Entwicklungshilfe ein schlechtes Gewissen weckt, aber die Gefahr ist groß, daß sich das Problem in den Augen der Leute auf die Rettung Verhungernder reduziert.

Schon eine recht *undifferenzierte Gegenüberstellung von „reichen" und „armen" Ländern* – besser würde man in diesem Zusammenhang ohnehin von Bevölkerungen sprechen – ist wenig hilfreich. Sie verkennt nicht nur die unterschiedliche Fähigkeit zur wirtschaftlichen Eigenleistung in diesen Ländern, sondern mißversteht deren aktuelle geschichtliche Situation und damit das Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern überhaupt. Sie verdeckt die Dynamik des kulturellen Umbruchs und die Widerstände, die sich ihm entgegensetzen. Schon so wichtige Relationen wie die Abhängigkeit des Pro-Kopf-Einkommens von der Bevölkerungsentwicklung, ein ganz grundlegender Indikator für das wirkliche Ausmaß des Entwicklungsproblems, und die Schwierigkeit, in ihm etwas zu bewegen, erhalten so kaum eine Chance, in ihrem tatsächlichen Gewicht gewürdigt zu werden.

Was Entwicklung zur Entwicklung macht

Nicht minder schwierig als die Öffnung realistischer Zugänge zum Problem ist die *Zielbestimmung* von Entwicklung. Was macht Entwicklung eigentlich zur Entwicklung, was soll mit ihr erreicht werden? Auch hier verwickeln sich die Träger des Entwicklungsgedankens leicht in Widersprüche oder werden – zum Teil auch aus falscher Rücksicht auf Partner in den Entwicklungsländern – harte Sachverhalte eher zugedeckt oder widersprüchlich dargestellt, die im Interesse eines realistischen Gesamtbildes der Entwicklungsfrage der Bevölkerung klargemacht werden müßten.

Zur Verdeutlichung zwei Beispiele: Hilfswerke betonen gerne, sie seien keine „Wirtschaftsunternehmen" und Entwicklung sei kein Wirtschaftsbegriff, es gehe nicht um wirtschaftliche, sondern um *„ganzheitliche" Entwicklung.* Innerhalb der ganzheitlichen Entwicklung sei die Anregung und Dynamisierung der Wirtschaftskräfte ein wichtiges Element, aber eben nur eines unter mehreren. Ziel sei ein menschenwürdiges Leben und dazu gehöre nicht nur ausreichende Nahrung, sondern kulturelles Wohlbefinden und z. B. politische Freiheit.
Das ist unumstößlich richtig und doch nur eine halbe Wahrheit, denn gerade in den am wenigsten entwickelten Ländern – geringes Pro-Kopf-Einkommen, minimaler Industrialisierungsgrad, sehr hoher Analphabetenanteil – ist die Ankurbelung und Stärkung der Produktivkräfte mit dem Ziel einer besseren Eigenversorgung *zentrale Voraussetzung* für alles andere – auch für die Erlangung politischer Freiheiten. Europäer, kirchliche Persönlichkeiten zumal – von Haus aus ohnehin im Ruf, zum homo oeconomicus degeneriert zu sein –, haben eine verständliche Scheu, sich zu dieser beherrschenden Rolle des Wirtschaftlichen innerhalb der Entwicklung als ganzheitlichem Prozeß zu bekennen. Erleichtert wird der Bevölkerung eine sachgemäße Einschätzung dessen, was mit der Entwicklungsfrage auf dem Spiele steht, dadurch nicht.

Ein anderes, damit zusammenhängendes Beispiel. Es heißt: Ziel der Entwicklung von Entwicklungsländern könne nicht einfach die technologisch entwickelte Gesellschaft europäischer Länder sein. Es gelte die kulturelle Eigenart der Bevölkerungen in Entwicklungsländern zu achten. Es sei europäische Überheblichkeit und Blindheit gegenüber der Vielfalt der Welt, unsere Werte und Standards zum Entwicklungsziel schlechthin zu machen.
Auch dies ist eine unumstößliche Wahrheit, und doch verdeckt sie den eigentlichen Sachverhalt: die *geschichtliche Ungleichzeitigkeit von Kulturen,* genauer die Tatsache, daß es sich im Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern um die Begegnung von Kulturen handelt, die nicht nur in ihrer Art verschieden sind, sondern auf ganz unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen und ganz unterschiedliche Entwicklungsstadien durchschritten haben: Das Leben in den Entwicklungsländern fußt auf *Traditionskulturen.* Die Lebensverhältnisse ihrer Bevölkerungen sind vor allem durch Überlieferung bestimmt. Nicht funktionelle und technische Rationalität ist für das Zusammenleben maßgebend, sondern Sitte und Gewohnheit bestimmen Organisation und Sozialverhalten. Man kann nicht sagen, in den beiden Kulturzuständen begegnen sich Beharrung und Dynamik, denn auch Traditionskulturen haben dynamische Elemente. Und *Rationalitätskulturen* leben nie allein aus Zukunftszielen und Zweckmäßigkeiten. Aber Rationalität und Traditionsbindung haben in den beiden Kulturen ein sehr unterschiedliches Gewicht.

Das Entscheidende aber ist, daß die Traditionskulturen der Entwicklungsländer ihr Verhältnis zu den von technischer Rationalität geprägten Kulturen der Industrieländer *nicht autonom* bestimmen können. Sie sind – aus welchen Gründen auch immer – auf deren Techniken in Produktion und Organisation angewiesen. Entwicklung im Sinne der Besserung der Lebensverhältnisse insgesamt ist ohne

die Übernahme von in den Industrieländern entwickelten Techniken überhaupt nicht möglich.

Traditionsbrüche sind unvermeidlich

Die Rede von der Gleichrangigkeit von Kulturen ist somit richtig, aber im Blick auf die Entwicklung der Dritte- und Vierte-Welt-Länder sehr abstrakt. Auch sie verbaut eher den Zugang zur sozialen Wirklichkeit von Entwicklungsländern. Sie leugnet nicht, aber verdeckt das einzig mögliche Ziel von Entwicklung. Wenn dieses Ziel der *stufenweisen Befähigung von Entwicklungsländern zur Selbstversorgung und zu einer eigenständigen wirtschaftlichen Existenz* ist, dann ist es zwar entscheidend zu wissen, welche kulturellen Bedingungen vor Ort zu beachten sind, damit das Ziel möglichst erreicht werden kann. Aber es kann weder darum gehen, einfach den zivilisatorischen Standard der Industrieländer zum Maßstab zu nehmen, noch darum, die überkommenen Kulturen möglichst intakt zu halten. *Brüche in der kulturellen Tradition* von Entwicklungsländern sind unvermeidlich, sie gehören zum Entwicklungsprozeß selbst. Es muß nur darauf geachtet werden, die unvermeidlichen Kulturschocks für die Bevölkerung in Grenzen zu halten. Das geschieht am besten durch eine sozial möglichst ausgeglichene Entwicklung eines ganzen Landes, die Wasserköpfe und Wohlstandsinseln vermeidet.

Von Konzepten rascher Industrialisierung kommt man deshalb mehr und mehr ab. Man hat gelernt, daß insbesondere von der ländlichen Bevölkerung Großprojekte nicht „angenommen" werden, wenn sie von der kulturellen Gesamtlage der Bevölkerung her wie Fremdkörper in der Landschaft stehen. Dennoch: Entwicklung gibt es nur, wenn zum Zuge kommt, was Rationalitätskulturen gegenüber Traditionskulturen voraushaben: die Erschließung und Erhaltung von Ressourcen durch rationelleren Einsatz technischer Mittel und menschlicher Arbeitskraft. Ohne Mobilisierung der Produktivkräfte läßt sich Entwicklung nicht in Gang bringen. Welche kulturellen Transformationen dabei stattfinden, in welcher Form dies geschieht und welche neuen kulturellen Symbiosen entstehen, darf der Zukunft überlassen werden.

Dabei haben Entwicklungsinstitutionen an einer *doppelten Front* zu kämpfen: Sie müssen dort Entwicklung initiieren und in Gang halten, wo der materielle wie der kulturelle Standard am niedrigsten ist. Und sie müssen dort die Schäden zu begrenzen suchen, wo durch den Einfluß der Bedürfnisstrukturen und des Lebensstils der Industrieländer – Landflucht, Verstädterung, Zerbrechen der traditionellen Familien- und Clanstrukturen – die wirtschaftliche Verelendung durch das Elend zerbrochener sozialer Bindungen verschärft wird.

Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß die Entwicklungshilfe, unterstützt wenigstens verbal durch eine entsprechende Entwicklungspolitik, sich mehr und mehr auf die ärmsten Länder und dort auf den ländlichen Raum konzentriert und daß dabei das *Konzept einer integrierten ländlichen Entwicklung* sich durchzusetzen beginnt: Entwicklung nicht nur der Landwirtschaft, sondern Verbesserung der Lebensbedingungen der ländlichen Bevölkerung durch integrierte Förderung von Landwirtschaft, Handwerk und von auf die ländlichen Bedürfnisse zugeschnittener Kleinindustrie. Dies ermöglicht es am ehesten, Selbsthilfe gerade dort anzuregen, wo die Not am größten ist. Der größte Teil der „absolut" Armen, der direkt oder indirekt vom Hunger Bedrohten, leben im ländlichen Raum (vgl. ds. Heft, S. 120 ff.). Zugleich wird einer überstürzten Landflucht und damit einer weiteren Verelendung in den städtischen Agglomerationen entgegengewirkt. Wer sich auf dem Land das Nötige zum Leben erarbeiten kann, sucht sein Überleben nicht so schnell in den Elendsquartieren der Großstädte.

Verlangsamen, aber konsolidieren

Das bedeutet in mancher Beziehung eine *Verlangsamung des Entwicklungsprozesses,* zugleich aber eine *Konsolidierung der Entwicklungsergebnisse* durch Bevorzugung von genossenschaftlich oder privatwirtschaftlich organisierten Subsistenzwirtschaften und regionalen Märkten gegenüber der auf Monokulturen setzenden Exportwirtschaft. Wie sehr hier noch umgedacht werden muß, nicht nur bei den staatlichen Verwaltungen der Entwicklungsländer – die noch mitten im Staatwerden auf symbolträchtige Prestigeobjekte aus sind, deren „Ertrag" dann in korrupten Verwaltungen versickert –, sondern auch in der Entwicklungswirtschaft notwendig ist, zeigt eine Studie aus dem Bonner Entwicklungsministerium. In ihr wird nachgewiesen, daß Entwicklungsbanken bisher kaum Kleinkredite unter 20 000,– DM vergeben. Anhand von Beispielen zeigt die gleiche Studie, daß Kleinkredite an Subsistenzbauern oder ländliche Kleingenossenschaften entwicklungspolitisch sehr wohl gutangelegtes Geld sind.

Die kirchlichen Hilfswerke haben innerhalb des Konzepts der integrierten ländlichen Entwicklung einen guten Stand und können sich in ihrer Strategie bestätigt fühlen. Sie werden gerade so als „Entwicklungshelfer" noch einmal aufgewertet. Sind sie doch von ihrem Verkündigungsauftrag her näher am Menschen als staatliche Institutionen. Und vor Prestigeobjekten, auf die lange auch kirchliche Partner nicht verzichten wollten, ist man inzwischen gefeit. Sie haben es allerdings mit einer anderen Gefahr zu tun, die die Kirche selbst bedroht. Je mehr diese mit ihren amtlichen Strukturen sich auf Entwicklungsarbeit einläßt, um so mehr erscheinen nicht nur ihre Hilfswerke als Wirtschaftsunternehmen, sondern wird die Kirche in diesen Ländern zu einer Art Entwicklungsagentur. Unter Menschen im Elend ist effektive Leibsorge der authentische Erweis von Nächstenliebe und damit von gelebter Kirche als Glaubensgemeinschaft. Aber die Kirche wird um so weniger mit dieser Aufgabe einfach gleichgesetzt werden, je stärker der Wille ist, die Entwicklungsarbeit vornehmlich zur Aufgabe christlicher Laien als der „eigentlichen Weltperson" zu machen. *David Seeber*

Sinngewinn

Wenigstens von der Kirche wird der *Sonntag* wieder ins Gespräch gebracht. Seit dem gemeinsamen „Wort zum Sonntag" des Ratsvorsitzenden der EKD und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Januar 1985, 5 f.) haben sich mancherlei Gremien damit befaßt. Auch mehrere Hirtenbriefe sind dazu erschienen und gelegentlich hörte man in letzter Zeit auch darüber predigen.

Die *unmittelbaren Anlässe,* die wieder laut nach Sinn und Gestaltung des Sonntags rufen lassen, sind nicht sehr markant. Die im Zuge der Einführung privater elektronischer Medien angekündigte und praktisch beschlossene *Aufhebung des Werbeverbotes in Rundfunk und Fernsehen* an Sonn- und Feiertagen greift nicht so tief in das Wesen des Sonntags ein, daß es darüber zu langen Auseinandersetzungen kommen müßte, selbst wenn Werbung nicht nur sonntags für viele etwas besonders Entheiligendes, weil dem Kommerz und dem Konsum dienend, hat. Als der Sport und vor allem das Fernsehen anfingen, selbst den Sonntagvormittag zu erobern, war dies ein sehr viel einschneidenderer Vorgang. Der in seinem Ursprung rein sportwissenschaftlich gedachte Vorschlag, die Bundesligaspiele vom Samstag auf andere Wochentage zu verlegen, um so den Sonntag wieder sportfreier zu bekommen, hat von daher gesehen eine sehr viel größere Dringlichkeit als die lupenreine Freihaltung des Sonntags von Werbung in den Medien.

Das von der Bundesregierung zurückgewiesene *Begehren der deutschen Textilindustrie,* das Arbeitsverbot an Sonn- und Feiertagen zur besseren Auslastung der Maschinen einzuschränken, wäre schon eher ein Grund, vor der weiteren Aushöhlung des Sonntags als bürgerlichen und religiösen Feiertag zu warnen. Es ist noch keineswegs entschieden, ob die Verkürzung der Arbeitszeit bei gleichzeitiger Vermehrung von arbeitsfreien Tagen zu einer weiteren Nivellierung des Sonntags führt oder ob es gerade dadurch wieder möglich wird, ihm innerhalb der größer gewordenen Freizeit sein eigenes Profil zurückzugeben. Der Textilindustrie könnten bald andere Branchen folgen. Und es ist nicht sicher, ob die u. a. von Arbeitsminister *Norbert Blüm* geforderte Flexibilisierung der Arbeitszeit zur besseren Ausnutzung teurer Maschinenparks den Sonntag auf Dauer verschont. Nur dürfte gegenwärtig die Bereitschaft, die gleitende Arbeitswoche in größerem Umfang zur Regel zu machen, gerade bei den Gewerkschaften nicht sehr groß sein. Letzte Äußerungen von Gewerkschaftsvertretern zu den Vorschlägen Blüms ließen deutlichen Widerstand erkennen.

Doch wie immer sich das entwickelt: die Kirchen sind in der zeitweise von ihnen selbst zu sehr vernachlässigten Sonntagsfrage in keiner schlechten Position. Der Sonntag ist ein *hohes humanes Gut von großem gesellschaftlichen Symbolwert,* das die christlichen Kirchen in die gesamte Gesellschaft einbringen. Es lassen sich gerade im Übergang von der Arbeits- zur Freizeitgesellschaft sehr gute Argumente dafür anführen, daß es für den einzelnen und für das menschliche Zusammenleben sinnvoll und vorteilhaft ist, daß es einen Tag in der Woche gibt, der weder von Arbeit noch von programmierter Freizeit ausgefüllt ist, sondern nach Wesen und Gestaltung auf Besinnung, Feier und ungezwungene Gemeinschaft angelegt ist.

Daß ein solcher Tag – von der gottesdienstlichen und damit von der streng religiösen Seite einmal ganz abgesehen – vor allem dem *Familienleben* förderlich ist, wenn Familien den Mut aufbringen, sich programmierten Freizeitangeboten zu entziehen und den Sonntag auf eigene Weise in möglichst ungezwungenem Zusammensein zu leben, steht außer Frage. Und Sinngewinn steckt in einem von Freizeitindustrie freieren Sonntag für jeden, der mit sich etwas anzufangen weiß und seinen Nächsten nicht entfliehen will. Vielleicht zünden beim Durchschnitt der Bevölkerung solche Argumente noch nicht. Aber die Zahl der Leute, die sich solchen Einsichten nicht mehr entziehen, dürfte wieder im Wachsen sein. *se*

Sondersynode

Johannes Paul II. hat der *außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode,* die vom 25. November bis zum 8. Dezember dieses Jahres im Vatikan tagen wird, ein anspruchsvolles Programm vorgegeben. Bei der überraschenden Ankündigung am 25. Januar unmittelbar vor Antritt seiner jüngsten Lateinamerikareise (vgl. ds. Heft, S. 107) sagte der Papst in Sankt Paul vor den Mauern, die Synode solle die „außergewöhnliche Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft" des Zweiten Vatikanums wieder lebendig machen; sie solle weiter dazu dienen, Erfahrungen und Informationen über die Anwendung des Konzils auf universalkirchlicher und teilkirchlicher Ebene auszutauschen und die „weitere Vertiefung und ständige Einbringung des Zweiten Vatikanums in das Leben der Kirche auch im Licht der neuen Erfordernisse" zu fördern.

Ob es der nur zweiwöchigen Vollversammlung, an der die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen sowie Vertreter der unierten Ostkirchen teilnehmen, wirklich gelingen wird, über das feierliche Konzilsgedenken hinaus einen gewichtigen Beitrag zur Konzilsbilanz zu leisten und gleichzeitig Perspektiven für den weiteren Weg der Kirche zu entwerfen, ist abzuwarten. Wenn man bedenkt, wie schwer sich die letzten ordentlichen Vollversammlungen mit der Arbeit an nur einem Thema getan haben, ist angesichts der für die außerordentliche Vollversammlung anstehenden umfassenden Thematik durchaus Skepsis angebracht.

Auf jeden Fall wird die Synode aber dem *Papst* Gelegenheit geben, seine

Sicht des Konzils, der Nachkonzilszeit und der daraus erwachsenden Zukunftsaufgaben darzulegen. An Bekenntnissen zum Konzil und seinen Beschlüssen hat es Johannes Paul II. seit seinem Amtsantritt im Herbst 1978 nicht fehlen lassen. Auch in seiner Ansprache in Sankt Paul hob er jetzt hervor, das Zweite Vatikanum sei für ihn besonders in den Jahren seines Pontifikats der „feste Bezugspunkt" für sein pastorales Wirken gewesen.

Gleichzeitig hat er aber durch die Art und Weise seiner Amtsführung dazu beigetragen, wichtige Impulse des Konzils stärker in den Hintergrund treten zu lassen, als sie es verdienen, nich zuletzt die für eine wirklich situationsgerechte Pastoral unerläßliche *Eigenständigkeit der Ortskirchen.* Darüber hinaus hat z. B. gerade die Eile, mit der der neue CIC fertiggestellt und promulgiert wurde, gezeigt, wie sehr es Johannes Paul II. darum zu tun ist, dem kirchlichen Leben *feste Korsettstangen* einzuziehen, um damit zur Überwindung der von ihm wiederholt beklagten „Unsicherheiten" der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum beizutragen.

Gerade deshalb wird auf der außerordentlichen Synodenvollversammlung viel davon abhängen, wie die *Bischöfe* auftreten: Ob sie den Mut haben, die Situation ihrer Kirchen mit ihren Licht- und Schattenseiten ehrlich auszubreiten und daran auch ihre Wünsche und Perspektiven für die „weitere Vertiefung und ständige Einbringung des Zweiten Vatikanums in das Leben der Kirche" zu orientieren. Mit einer bloßen Gedächtnisveranstaltung zwanzig Jahre nach Konzilsende wäre der Kirche ebensowenig gedient wie mit einer Bischofsversammlung, die nur die Staffage für wegweisende päpstliche Worte abgäbe.

In einem Kommentar der englischen katholischen Wochenzeitung „The Tablet" zur Synode (2. 2. 85) war zu lesen: „Die außerordentliche Synode ist eine große Herausforderung für die Bischöfe. Sie könnte zu einem Triumph für die ganze Kirche werden oder zu einem Desaster." Dem ist nichts hinzuzufügen. *ru*

Bindungsverhalten

Männer und Frauen, die *unverheiratet zusammenleben,* sind zahlreicher geworden. Genaue Statistiken fehlen. Schätzungen sind von der Natur der Sache her schwierig, aber über eine Million sollen es sein, wobei damit nur solche gemeint sind, die ohne Trauung in einem eheähnlichen Verhältnis leben, unabhängig davon, ob sie dieses Verhältnis als Alternative zur Ehe oder als eine Form der Einübung auf eine künftige Ehe verstehen oder eine spätere Ehe jedenfalls nicht ausschließen. Nicht im eigentlichen Sinne zählen solche dazu, die ohne gemeinsamen Hausstand eine Geschlechtsgemeinschaft pflegen. Alle drei Formen von nichtehelichen Geschlechtsgemeinschaften werden inzwischen gesellschaftlich voll toleriert.

Es ist selbstverständlich, daß sich die Kirche damit in besonderer Weise auseinandersetzt, denn ob diese Lebensformen die Ehe als Institution gefährden oder „nur" einem neuen Verständnis von geschlechtlicher Partnerschaft den Weg bahnen, sie sind eine Herausforderung der kirchlichen Morallehre, da sie mit dem überlieferten kirchlichen Verständnis von Sexualpartnerschaft nicht übereinstimmen und da sich in ihnen auf jeden Fall ein verändertes Bindungsverhalten ausdrückt. *Gerhard Schmidtchen* formulierte es jüngst zugespitzt auf die neue Frauengeneration, aber es gilt für Männer nicht minder, so: „Wenn die Ehe nicht mehr der Zielort für Glückserwartungen ist, so müssen sie sich auf etwas anderes verlagern. Für die meisten jungen Frauen ist die Partnersuche selbst das Ziel des Glücksstrebens, die Partnerverbindung in der Ehe verliert damit ihren sakramentalen Charakter der Einmaligkeit" (vgl. Die Situation der Frau, S. 26).

Es ist deshalb kein Wunder, daß dieses Verhalten nicht mehr nur in moraltheologischen Fachartikeln, sondern in kirchenamtlichen Stellungnahmen angesprochen wird. Vor etwa anderthalb Jahren verfaßte der Freiburger Generalvikar *Robert Schlund* dazu eine höchst beachtenswerte, wenn auch wenig bekannte Studie (vgl. Erzbistum Freiburg Informationen, November-Dezember 1982, S. 166–178). Im vorigen Jahre widmete der Bischof von Mainz, *Karl Lehmann,* seinen Fastenhirtenbrief ausschließlich dieser Frage (vgl. HK, April 1984, 171 ff.). Bischof Lehmann wies darin ebenso entschieden wie behutsam pastorale Wege zur Würdigung der einzelnen Intentionen und Situationen und zu einer ernsthaften Auseinandersetzung über die Grundlagen christlicher Ehe.

In diesem Jahr äußerte sich in einem Fastenhirtenbrief über „Versöhnung und Buße" im Zusammenhang mit „Gewissenbildung" und „Verwirrung des Gewissens" der Erzbischof von Köln, Kardinal *Joseph Höffner,* zu den gleichen Fragen. Er ordnet sie alle unter der Rubrik „Verunsicherung des Gewissens im Geschlechtlichen" ein, wendet sich mit Worten des Papstes („Man kann nicht nur auf Probe leben, man kann nicht nur auf Probe sterben, man kann nicht nur auf Probe lieben ...") scharf gegen die „Probeehe", beschränkt sich aber auf die Feststellung, Zusammenleben ohne sakramentale Trauung widerspreche der Heilsordnung Christi und sei „ein Verstoß gegen die sittliche Gottesordnung und ein schweres Ärgernis".

Auf Fragen des Kulturwandels läßt sich der Kardinal nicht ein; daß der Lebenskontext von Geschlechtlichkeit und Ehe sich verändert und daß schwächer gewordene Bindungsbereitschaft und Bindungsfähigkeit – ohne Zweifel die im Blick auf Ehe und Familie bedrohlichste Erscheinung – Ursachen hat, die nicht vom guten oder bösen Willen jedes einzelnen allein abhängen, geht in der Argumentation des Kardinals völlig unter. Gegen sie vermögen aber noch so richtige Schlagworte ebensowenig zu bewirken, wie sie jene zu überzeugen vermögen, die von ihren Glücksvorstellungen her drauf und dran sind, Ehe und Familie abzuschaffen. Man wird schon etwas tiefer bohren müssen, um

begreiflich machen zu können, daß Lebensbindungen auch unter veränderten Bedingungen Voraussetzung für ein geordnetes Menschsein sind und auch eine noch so privat erscheinende Zweierbeziehung nichts institutionell und gesellschaftlich Beliebiges ist. Vor allem brauchen Eltern erwachsener Kinder Argumentationshilfen. Es wäre deshalb zu wünschen, daß der gesamte deutsche Katholizismus in dieser Frage zu einer klaren, aber *differenzierten* Haltung fände.
Auf jeden Fall kann nur eine Pastoral, die alle Realitäten, die subjektiven wie die gesellschaftlichen, auf denen bindungs- und institutionenfeindliches Verhalten beruht, zur Kenntnis nimmt, bei den Gutwilligen Nachdenklichkeit wecken und Festgelegte ihrerseits unter Begründungszwang stellen. *se*

Nach dem Prozeß

Am 7. Februar 1985, knapp vier Monate nach der Ermordung des Priesters *Jerzy Popiełuszko,* wurden die unmittelbar für das Verbrechen Verantwortlichen, die nunmehr degradierten Oberst *Pietruszka,* Hauptmann *Piotrowski* und die Oberleutnants *Chmielewski* und *Pekala* vom Bezirksgericht in Thorn zu langjährigen Haftstrafen verurteilt. Damit ging der vielleicht sensationellste Prozeß, der in Polen unter kommunistischer Herrschaft stattfand, zu Ende.

Erstmals in der Geschichte eines Landes des „real existierenden Sozialismus" zwischen Magdeburg und Wladiwostok wurden Angehörige der Geheimpolizei vor ein ordentliches Gericht gestellt und abgeurteilt. Erstmals wurde gerichtsaktenkundig ein Spalt breit Einsicht in die Alltagspraktiken des Sicherheitsdienstes gewährt – und diese Einsicht über Radio, Fernsehen und Zeitungen für die polnische Bevölkerung und alle Welt (soweit sie es hören und sehen wollte) – wenn auch zensiert – verbreitet.

Die Jaruzelski-Führung war mit der Ankündigung eines ordentlichen Prozesses gegen Angehörige des eigenen Sicherheitsdienstes, ohne den die Macht der polnischen Kommunisten auf tönernen Füßen stände, ein *beträchtliches Risiko* eingegangen.

Hatte Jaruzelski aber eine praktikable Alternative zu der Flucht nach vorn? Die offensichtlich dilettantisch vorbereitete und durchgeführte Entführungsaktion ließ der Regierung keine andere Wahl, als sich selbst an der Suche nach den unmittelbar Schuldigen zu beteiligen. Der Fahrer Popiełuszkos, *Chrostowski,* ein ausgebildeter Fallschirmspringer, konnte aus dem Wagen der Entführer springen und die Beamten des Sicherheitsdienstes identifizieren. Damit war für die Behörden der Weg verbaut, die Tat „Unbekannten", womöglich „Provokateuren" aus den Reihen der „Solidarität" oder westlichen Geheimdiensten anzuhängen oder sonst irgendwie zu vertuschen.

In den vergangenen drei Jahren sind schon mehrmals ehemalige Gewerkschaftsfunktionäre der „Solidarität" unter mysteriösen Umständen zu Tode gekommen und Priester, die mit der Opposition gegen das autoritäre System sympathisieren, brutal eingeschüchtert worden. In diesen Fällen waren die Täter unerkannt geblieben. Mehrere Verfahren vor polnischen Gerichten wurden wegen Mangels an Beweismaterial eingestellt. Diese Handlungsstrategien waren den Vertretern der Staatsmacht im Fall Popiełuszko durch eigenes Unvermögen versperrt.

Eine Strafverfolgung zu vereiteln hätte geheißen, *schwere Unruhen* in Polen zu provozieren. So erwies sich das Gerichtsverfahren gegen die vier unmittelbar der Tat Verdächtigten als das *geringere Übel* für die Warschauer Führung. Das Wichtigste war, den Täterkreis auf die vier Angeklagten einzugrenzen und jede Verantwortung des Innenministeriums, des Sicherheitsdienstes oder von Teilen des zentralen Parteiapparates durch eine entsprechende Prozeßmanipulation auszuschalten.

Das ist jedenfalls die Meinung der meisten Polen. Sie können noch nachvollziehen, daß der General sich mit dem Prozeß so weit nach vorn gewagt hat, wie es unter den gegebenen Machtverhältnissen eben möglich war. Aber das Unbehagen wird durch den Umstand beträchtlich vergrößert, daß in Thorn der Ermordete praktisch auf eine Stufe mit den Mördern gestellt wurde – frei nach dem Motto: der Ermordete ist selber schuld. Mit ihm wurde in Thorn *die ganze katholische Kirche angeklagt:* die einen in ihr für ihren „Radikalismus", die anderen in ihren Reihen für ihre Lauheit bei der Disziplinierung der ersteren. Der Prozeß wurde zunehmend zu einem Entlastungsangriff. Die Medien beteiligten sich daran, aber auch Regierungsvertreter direkt: zuletzt auch noch der Leiter des Amtes für Religionsfragen, *Łopatka.* Die Führung in Warschau signalisiert ihren verunsicherten Apparaten, insbesondere der Miliz und dem Sicherheitsdienst: Ihr kämpft für eine gute Sache. Guckt den Priestern auf die Finger! Nur, in der Wahl der Mittel seid etwas vorsichtiger, sonst können wir für eure Immunität nicht bürgen. Für die Kirche ist die Situation dadurch noch schwieriger geworden. Sie muß sich jetzt entscheiden, ob sie vergleichbar mit ihrem Klerus verfährt oder ob sie sich vor ihre „radikalen", im Sinne der „Solidarität" sich verhaltenden Priester stellt.

Dieser Gefahr bewußt, reagierte zunächst der Primas und erklärte auf einer Pressekonferenz nach dem Ende des Prozesses unmittelbar und wenige Tage später der Gesamtepiskopat in einer Erklärung unmißverständlich, Popiełuszko sei kein Rechtsbrecher gewesen und die Kirche werde von Verhaftung bedrohte Priester verteidigen. Die Gespräche zwischen Kirche und Staat werden, wie der Primas ankündigte, auf unterer Ebene weitergehen. Es gibt dazu im Gewirr der polnischen Paradoxien auch keine Alternative. Aber die Handlungsspielräume für die Akteure auf beiden Seiten – symbolisiert durch den General und den Primas – werden enger. Die „Basis" auf beiden Seiten fordert Solidarität. *bi*

Das wahre Leben und die wahre Lehre: Die 6. Lateinamerikareise des Papstes

Die sechste Lateinamerikareise Johannes Pauls II. vom 26. Januar bis 5. Februar stand im Zeichen einer *„erneuernden Evangelisierung"*, die sich die lateinamerikanische Kirche zur 500-Jahrfeier der Entdeckung und Christianisierung des Kontinents zur Aufgabe gemacht hat. Er wolle durch seine Anwesenheit „diese Erneuerungsbestrebungen vorantreiben, die sich auf die Wiederherstellung des Familienlebens, auf größere soziale Gerechtigkeit und die Suche nach neuen Initiativen im Bereich der Erziehung, der Arbeit und des Zusammenlebens der Bürger beziehen". Dabei dürfe nicht vergessen werden, „daß das erste Ziel das Wachsen des inneren Reichtums des Menschen ist ...". Mit diesen Worten aus der ersten von 45 Ansprachen faßte der Papst selbst deren Thematik zusammen.

Mahnungen an Familien und Bischöfe

Wie erwartet äußerte er sich mehrfach zum Komplex *Theologie oder Pastoral der Befreiung;* er machte jedoch deutlich, daß dieses Thema für ihn nur ein, wenn auch wichtiges Anliegen ist. Der gewohnte äußere Rahmen der Reise erleichterte diese nivellierende Einordnung: In Großgottesdiensten, bei Massen- und Gruppenbegegnungen (für die Jugend, Arbeiter, Familien, den Klerus, Intellektuelle und Campesinos) verkündete der Papst die kirchliche Lehre *zu allen* ihm in dem jeweiligen Land, vor den jeweiligen Zuhörern wichtig erscheinenden Fragen. Wie bei allen Reisen absolvierte Johannes Paul II. in Venezuela, Ecuador, Peru und während seines Kurzbesuchs in Trinidad-Tobago ein sehr gedrängtes Programm. Nach Berichten aus der unmittelbaren Begleitung wirkte er zeitweilig angestrengt und müde.

Die Lateinamerikaner haben den Papst auch diesmal höchst spontan gefeiert, wenn auch nicht immer mit lautem Jubel. In der venezolanischen Hauptstadt *Caracas,* der ersten Station seiner Reise, blieb die Zahl derer, die ihn nicht nur auf dem Bildschirm sehen wollten, hinter den Erwartungen der ortskirchlichen Organisatoren zurück. Die *venezolanische Kirche* hatte zur Vorbereitung des Besuchs unter Einsatz von hunderttausend Katecheten und Laienhelfern eine *„nationale Mission"* durchgeführt, die vor allem die Einheit von christlichem Glauben und Leben vermitteln sollte. Zu den Hauptproblemen der venezolanischen Kirche gehören neben dem Priestermangel und einer säkularisierten oder weithin nur oberflächlich evangelisierten Bevölkerung die instabilen Familien: nach der Statistik ist fast die Hälfte der Einwohner Venezuelas unehelich geboren.

Seine erste Predigt vor der venezolanischen Bevölkerung galt dann auch ganz dem Thema *Familie.* In der Darlegung der kirchlichen Lehre beschränkte er sich auf zwei Punkte: die eheliche Liebe als interpersonale Gemeinschaft und unter Hinweis auf „Humanae vitae" die *verantwortete Elternschaft* („Vater- und Mutterschaft müssen in voller Verantwortlichkeit ausgeübt werden, damit so auch die Zahl der Kinder und der zeitliche Abstand der Geburten bestimmt werden können ..." – „Verhütung und Sterilisierung [mit dem Ziel der Verhütung] sind immer streng untersagt."). Er forderte zum Kampf gegen „die Plage der Scheidung" auf und verurteilte Abtreibung und Euthanasie. Seine *Mahnungen* waren nach Stil und Inhalt eher *an die säkularisierte Mittel- und Oberschicht gerichtet* als an die Armen von Caracas (die „unvollständigen" Familien z. B. blieben unerwähnt) und hätten so auch in einem westlichen Industrieland gehalten werden können. In einem Gebet zur Krönung eines Muttergottes-Gnadenbildes hieß es: „Verteidige den Glauben dieses Volkes vor den Gefahren des Laizismus, den bedrohlichen Angriffen des Konsumismus und einer nur horizontalen Sicht des menschlichen Lebens." Der Papst war sichtlich bemüht, gerade in dem lateinamerikanischen Land mit dem höchsten Pro-Kopf-Einkommen, das – reich und trotzdem hoch verschuldet – 6 Millionen unter der Armutsgrenze lebende Einwohner hat, alle – ohne besondere Hervorhebung – anzusprechen.

In seiner *Begegnung mit den venezolanischen Bischöfen* hob Johannes Paul II. Aspekte hervor, „die mir besonders wichtig sind": Die Einheit der Bischöfe mit Rom und die Wahrnehmung des Lehr- und Wächteramts des Bischofs. („Ihr wißt, daß leider manche den kirchlichen Verkündigungsauftrag mißbrauchen und nicht die Wahrheit Christi, sondern ihre eigenen Theorien verkünden, die zuweilen im offenen Widerspruch zum Lehramt der Kirche stehen. Auch gibt es solche, die die Botschaft des Evangeliums verkürzen, indem sie es in den Dienst von Ideologien und politischen Zielen stellen, auf der Suche nach einer illusorischen irdischen Befreiung, die weder von der Kirche gemeint noch zum wirklichen Wohl des Menschen ist ...")

Die Sünden der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer

Während seines dreitägigen Aufenthaltes in *Ecuador* richtete der Papst einen leidenschaftlichen Appell an die Jugend, Christus nachzufolgen „auch unter Einsatz des eigenen Lebens". Im Olympiastadion von *Quito* forderte Johannes Paul II. die Jugendlichen mit Nachdruck zur Solidarität mit den Armen auf, „vor allem mit den Indios und der Landbevölkerung des Altiplano".

Wie in Venezuela und Peru sprach der Papst auch in Ecuador zu den *Arbeitern.* Während er in Venezuela die kirchliche Lehre über die Rechte der

Arbeiter nur referierte und aus seiner Enzyklika „Laborem exercens" die Passagen über die Grenzen berechtigter gewerkschaftlicher Forderungen zitierte, ermutigte er die Arbeiter in Quito zu gemeinsamen Aktionen ihrer Organisationen und verwendete den Begriff der „Ausbeutung des Arbeiters" mit Selbstverständlichkeit.

Insgesamt aber überwog eine *harmonisierende, Gegensätze kaum beim Namen nennende Darstellung.* Den Begriff der „sozialen" oder „strukturellen" Sünde erläuterte der Papst vor den Arbeitern in *Trujillo*/Peru auf eine für ihn sehr typische Weise: An der Wurzel von Armut und Elend in der Gesellschaft seien „zweifellos wirtschaftliche, soziale und politische Verhältnisse und Strukturen – manchmal von internationalem Ausmaß – zu finden, die die Kirche ‚soziale Sünde' nennt. Aber sie weiß gleichzeitig, daß dies das Ergebnis der Anhäufung und Konzentration vieler persönlicher Sünden ist ... Die Sünde der Arbeitgeber und der Verantwortlichen in der Gesellschaft, aber auch die Sünde der Arbeiter, die ihre Pflicht nicht erfüllen." Die schärferen Töne fanden sich weniger in den wegweisenden, an die Zuhörer direkt gerichteten Worten des Papstes als in den die Zustände beschreibenden Aussagen. So betete der Papst bei der Weihe des Landes an das Herz Jesu in Quito etwa: „Entferne aus den Grenzen des Vaterlandes die Herzlosigkeit und die *Korruption,* die Not und das Elend ..."

Eine Ausnahme bildete die Ansprache in *Ayacucho,* mitten in der von den peruanischen Guerilleros des Sendero Luminoso umkämpften peruanischen Provinz, in der Kriegsrecht herrscht. Der Text dort war wesentlich unmittelbarer abgefaßt und läßt Betroffenheit spüren. Als erste sprach der Papst die Witwen und Waisen des mit furchtbarer Härte geführten Guerillakriegs an, der in vier Jahren mehr als 5000 Menschenleben gekostet hat; als letzte die Guerilleros. Seine Bitte, sie möchten die Entscheidung für den blutigen Kampf überdenken und umkehren, war von beschwörender Eindringlichkeit.

In Peru äußerte sich der Papst auch am ausdrücklichsten zur *Befreiungsthematik.* Schon in Venezuela und Ecuador hatte er immer wieder auf die *Soziallehre der Kirche* hingewiesen, was so verstanden wurde, als wolle er der Befreiungstheologie damit den Wind aus den Segeln nehmen. Nimmt man die längeren Passagen der einzelnen Äußerungen zum Thema soziale Befreiung zusammen, so bestätigen sie die Instruktion der Glaubenskongregation vom September des vergangenen Jahres (vgl. HK, Oktober 1984, 463 ff.) in allen wesentlichen Punkten.

Warnung vor abweichenden Meinungen

Des Papstes immer wiederkehrende Hinweise auf die *Sünde des einzelnen als Ursache sozialer Ungerechtigkeit* und die notwendige Bekehrung des einzelnen als Voraussetzung für eine Änderung ungerechter Strukturen („Wir dürfen nie vergessen, daß nur bekehrte und innerlich erneuerte Herzen den moralischen und menschlichen Ton in der Gesellschaft verbessern können" – Ansprache in *Piura*/Peru) erweckten den Eindruck eines übermäßig spiritualistischen Verständnisses der lateinamerikanischen Wirklichkeit und Entwicklungsmöglichkeiten, so als könne Unrecht nicht auch dadurch vermieden werden, daß man den Übeltäter daran hindert oder es ihm erschwert, es zu tun. (Die Christliche Arbeiter-Bewegung in Deutschland hat auch nicht auf die Bekehrung der Reichen gewartet.) Gelegentlich schien es, als unterschätze der Papst mit seinen hohen moralischen Anforderungen, wie sehr unfreiheitliche und elende Lebensbedingungen den Menschen einengen können und daß zum geistlichen bzw. sittlichen Leben – nach Thomas von Aquin – auch „ein Minimum an materiellem Wohlergehen" notwendig ist.

Charakteristisch für die päpstliche Einschätzung der Theologie der Befreiung waren insgesamt gesehen weniger die bereits bekannten lehramtlichen Aussagen als die häufigen *Mahnungen und Warnungen vor „abweichenden" Meinungen,* die er vor Campesinos und Priestern, vor Bischöfen, Jugendlichen und Arbeitern gleichermaßen aussprach. Die Sorge des Papstes um die Einheit der Kirche und die Reinheit der Lehre gab der 6. Lateinamerikareise den Tenor: Das Stichwort „parallele Ämter", in der Ansprache an die peruanischen Bischöfe gefallen, ließ die Richtung erkennen, in die der Papst mit besonderer Aufmerksamkeit blickt: Fragen der Ekklesiologie und der innerkirchlichen Disziplin.

Zufrieden zeigte sich Johannes Paul II. mit dem *Dokument der peruanischen Bischöfe zur Befreiungstheologie,* das diese nach zunächst vergeblichen Bemühungen um eine Mehrheit und nach 18tägigen Sitzungen und Diskussionen des gesamten Episkopats im Vatikan schließlich im Herbst verabschiedeten (vgl. HK, November 1984, 498 f.) und das Ende November in Lima veröffentlicht wurde. Es bekräftigte die Zustimmung der Bischöfe zur Instruktion der Glaubenskongregation. Den sehr unterschiedlichen Positionen im Episkopat trug es dabei nur insofern Rechnung, als es über die Instruktion hinausgehende Verurteilungen, etwa der theologischen Arbeit von *Gustavo Gutiérrez,* vermied und die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtungsweise herausstellte.

Bereits auf dem Hinflug hatte Johannes Paul II. auf eine Frage der Journalisten geantwortet, ein Treffen mit Gustavo Gutiérrez sei nicht vorgesehen, er wolle das Volk, „die einfachen Leute", besuchen. Da der Papst mehrfach mit Diplomatischen Korps und auch mit Intellektuellen zusammentraf, bleibt die Frage dennoch im Raum, ob in einer für Rom offenbar so bedeutenden Thematik ein Gespräch mit Vertretern der Befreiungstheologie an deren Entstehungsort sich nicht geradezu angeboten hätte.

Wie fruchtbar bei einer solchen Reise mehr Freiraum für unmittelbare Erfahrungen sein könnte, zeigte die Reaktion des Papstes nach dem Besuch eines Elendsviertels von Lima am letzten Tag seines Aufenthaltes. Auf dem Rückflug nach Rom faßte er seine Eindrücke in den Satz: „Ich frage mich, wie die Leute dort überhaupt leben können." Beeindruckt sei er von der Solidarität der Slumbewohner und der Arbeit, die die Kirche dort leiste.

Geschönte Geschichte

Nicht gut beraten zeigte sich Johannes Paul II. bei der inhaltlichen Ausgestaltung eines seiner, wie er sagte, wichtigsten Themen dieser Reihe: das 500-Jahr-Jubiläum und damit die *Geschichte der lateinamerikanischen Kirche* und der Ureinwohner Lateinamerikas, der Indios. Selbst bei den Begegnungen mit den Nachfahren der habgierig zerstörten Inka-Kultur beschränkte er sich auf die lobende Erwähnung der kirchlichen Gestalten aus der Kolonialzeit, die sich für die Lebensrechte der Indios eingesetzt haben. Zwischen seinen unmißverständlichen Hinweisen auf das Recht einer eigenen Indio-Kultur in Lateinamerika und den Rückblicken auf die Geschichte der Kirche in Lateinamerika bzw. auf deren Leistungen klaffte ein offener Riß. Nicht nur die stille Präsenz der Indios bei den Begegnungen in Ecuador und in Peru (zwei davon auf Flughäfen und ein Wortgottesdienst bei der Inka-Festung Sacsayhuamán), auch der vom Papst mehrfach erwähnte Mangel an einheimischen Priestern hätte an die Geschichte der Kirche Lateinamerikas erinnern können, wie sie wirklich war. *G. B.*

Was gilt in der Kirche?: Eine protestantische Studie

„Hat die evangelische Kirche noch etwas Gemeinsames und Verbindliches zu sagen, oder darf in ihr jeder tun und lehren, was er will? Kann hier jeder Vogel ungeniert und ungehindert sein Lied vom Dach pfeifen?" Mit diesen häufig gestellten Fragen beginnt eine Ende vergangenen Jahres verabschiedete und jetzt veröffentlichte *Studie des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz* zum Thema „Was gilt in der Kirche?" (unter diesem Titel im Neukirchener Verlag erschienen). Der 1967 gebildeten Arnoldshainer Konferenz gehören die Kirchenleitungen von elf der siebzehn Gliedkirchen der EKD an (acht unierte, zwei reformierte und eine lutherische). Sie wurde zu „gegenseitiger Unterrichtung, gemeinsamer Beratung und vereinter Bemühung um die Förderung der Einheit der EKD" gegründet. Sie knüpfte an die „Arnoldshainer Abendmahlsthesen" von 1957 an, die von lutherischen, reformierten und unierten Theologen gemeinsam erarbeitet worden waren.

Was kann die Kirche zu ethischen Fragen sagen?

Mit ihrer neuen Studie hat sich die Arnoldshainer Konferenz auf ein *schwieriges Terrain* gewagt. Die Frage, wann und wie die Kirche sich klar und verbindlich äußern soll, hat sich im deutschen Protestantismus in den letzten Jahren vor allem beim *Streit um die Haltung gegenüber der nuklearen Abschreckung* zugespitzt, nicht zuletzt durch die Erklärung des Reformierten Bundes von 1982 (vgl. HK, Oktober 1982, 518), schon Herstellung und Besitz von nuklearen Massenvernichtungsmitteln sei mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus unvereinbar. Die Studie geht denn auch ausdrücklich auf das Problem verbindlicher Weisungen der Kirche zu ethischen Fragen ein.

Um ihres besonderen Auftrags willen dürfe sich die Kirche nicht zum Vertreter von Sonderinteressen machen lassen; wenn sie nach eingehender Analyse eines bestimmten Problems darauf verzichte, konkrete Handlungsanweisungen zu geben, solle sie die Gründe dafür nennen. Die Kirche habe auch die Möglichkeit, Fragen, Grundsätze und Grenzen, die nach ihrer Meinung zu beachten seien, zu formulieren: „So markiert sie den Rahmen für eine christlich verantwortete Entscheidung, die sie allerdings dem einzelnen überläßt." Als Beispiel für ein solches Vorgehen wird die Friedensdenkschrift der EKD von 1981 genannt (vgl. HK, Dezember 1981, 603–605). Wenn die Kirche allerdings, so die Studie, nach sorgfältiger Prüfung zu der Überzeugung komme, daß in einer wichtigen ethischen Frage für Christen nur eine bestimmte und vom Glauben her gebotene Entscheidung möglich sei, habe sie dies auch als verbindliche und klare Weisung auszusprechen.

Der Text markiert aber eine grundsätzliche, aus dem reformatorischen Erbe abgeleitete *Grenze für ethische Weisungen der Kirche:* Evangelisch verantwortete Ethik, so heißt es in einem Leitsatz, habe den unbedingten Vorrang der Verkündigung des Evangeliums vor aller Handlungsanweisung deutlich zu machen. Wenn Verkündigung „nur sagt, was sein soll, ohne zuvor laut und eindeutig gesagt zu haben, was durch Gott schon ist, dann entfernt sie sich von ihrem Zentrum".

Um das Zentrum der Verkündigung nach evangelischem Verständnis geht es im ersten Kapitel der Studie, das sich mit der Bedeutung der Heiligen Schrift, der Bekenntnisse als verbindlicher Schriftauslegung und der Rechtfertigungsbotschaft als Mitte der Schrift beschäftigt und damit die theologischen Grundlagen für eine Antwort auf die Frage „Was gilt in der Kirche?" bereitzustellen versucht. Die *Heilige Schrift,* so wird betont, sei nach evangelischem Verständnis die „einzige und ausschließliche Quelle aller Verkündigung".

Zwischen Verbindlichkeit und Unverfügbarkeit

Zum Stellenwert der *Bekenntnisse* hält die Studie fest, sie unterschieden sich von der Lehre eines einzelnen dadurch, daß sie von der Kirche angenommen worden seien. Ihr verbindlicher Charakter sei letztlich darin begründet, daß sie sich „jeweils neu als Anleitung zur rechten Schriftauslegung bewähren". Ihre Treue zu den Bekenntnissen erweise die Kirche dadurch, daß sie sich in Lehre und Praxis an ihnen orientiere. Bekenntnistreue nötige die Kirche aber auch dazu, die Aussagen der Väter an der Schrift immer neu zu prüfen, und ermutige zum

eigenen Bekenntnis in der Gegenwart. Auf die Unterschiede in der Bewertung der Bekenntnisse zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirche wird nicht eingegangen.
Unter Berufung auf Artikel 7 der Confessio Augustana hebt der Text hervor, bei allen Meinungsverschiedenheiten in Kirche und Gemeinde und trotz verschiedener Ordnungen und Liturgien sei die Übereinstimmung in der zentralen Verkündigung des Evangeliums und im rechten Verständnis der Sakramente das einzig und allein Notwendige, das die Christen in aller Welt miteinander als Kirche Jesu Christi verbinde. Aus der Bekräftigung der Rechtfertigungslehre als Mitte der Schrift werden Gesichtspunkte für die Beurteilung kirchlicher Verkündigung abgeleitet: Christliche Verkündigung „sagt an, daß den Menschen allein durch Jesus Christus Rettung und Zukunft geschenkt wird. Wo andere Heilsbringer oder Wege zum Ziel gepredigt werden, wird falsch gelehrt."

Die Studie betont, ein Ausweichen in unverbindliche Aussagen sei ein Zurückweichen vor Anspruch und Verheißung christlicher Verkündigung. Gleichzeitig hält sie aber fest, der Vollmachts- und Wahrheitsanspruch der Verkündigung sei nicht schon durch theologische Wissenschaft und menschliche Bemühung gesichert: „Sie sind in keinem Fall verfügbar, sondern die Kirche bleibt angewiesen auf die Gegenwart des Herrn, die sie erbittet, erwartet, glaubt und im Hören auf sein Wort immer wieder aufs neue erfährt."

Den konkreten Folgerungen aus dieser für die reformatorische Ekklesiologie charakteristischen Spannung zwischen Verbindlichkeit und Unverfügbarkeit gelten die Überlegungen des Textes zur *Ausübung des Lehramts* in evangelischen Kirchen. Sie sind für den katholischen Leser von besonderem Interesse, nicht zuletzt im Vergleich zu Anspruch und Wirklichkeit zur Lehramtsausübung in der eigenen Kirche. Die Studie kennzeichnet die Struktur evangelischer Lehrautorität als „gegliedertes Lehramt". Dieser Begriff soll darauf hinweisen, daß es in den Kirchen der Reformation geordnete Verfahren und Instanzen gibt, durch die es zu verbindlicher Lehre komme.

Wie funktioniert ein „gegliedertes Lehramt"?

Die *Gemeinde* nehme ihre Verantwortung für die Verkündigung dadurch wahr, daß sie nichtordinierte Gemeindeglieder als Kirchenälteste in das Leitungsamt der Gemeinde berufe. Die Studie betont aber auch *die besondere Verantwortung der Pfarrer* für Verkündigung und Lehre der Kirche aufgrund ihrer Ordination. *Kirchliche Gruppen und Zusammenschlüsse* sollten ihre Aufgaben für die Kirche und in ihr wahrnehmen und sich nicht abkapseln. Im einzelnen beschrieben wird die Art und Weise, in der im deutschen Protestantismus die *Synoden* und *Kirchenleitungen* die überörtliche Verantwortung für Verkündigung und Lehre ausüben. Im Blick auf die Bedeutung der *theologischen Hochschullehrer* warnt die Studie vor einem beziehungslosen Nebeneinander von Kirche und wissenschaftlicher Theologie und empfiehlt regelmäßige Konsultation zwischen Theologen und Kirchenleitungen. Nachdrücklich betont wird auch die Notwendigkeit der *Rezeption* kirchlicher Lehre durch die Gemeinden; erst dadurch erhalte Verkündigung ihre lebendige Verbindlichkeit.
Sehr vorsichtig äußert sich der Text zu der Frage, wie die evangelische Kirche mit Irrlehren umgehen soll. Was heute noch wie Irrlehre aussehe, könne sich morgen als neue Wahrheitserkenntnis erweisen. Die *Einleitung eines Lehrverfahrens* könne nur eine letzte und äußerste Maßnahme sein.

Die plurale Struktur der Lehrverantwortung in der evangelischen Kirche erfordere, so die Studie, von allen Beteiligten ein hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit und Disziplin. Die Vielfalt derer, die an der Verkündigung beteiligt seien, dürfe aber nicht zugunsten eines letztinstanzlich entscheidenden Lehramtes zurückgedrängt werden. Die *Spannungen und Schwierigkeiten, die sich aus dieser Vielfalt ergeben,* werden in der Studie der Arnoldshainer Konferenz durchweg realistisch gesehen. Sie ist gleichzeitig ein Beleg dafür, daß das Bewußtsein für die Notwendigkeit verbindlicher Lehre und Verkündigung unter den spezifischen Bedingungen reformatorischer Tradition im Protestantismus stärker geworden ist.

In der DDR hat sich die Synode des Kirchenbundes schon 1980 mit der Frage nach den verbindlichen Lehren in der Kirche befaßt. In einem dabei vorgelegten „Werkstattbericht" der Kommission für Theologische Grundsatzfragen hieß es unter anderem, angesichts der Schwierigkeiten und Barrieren, die in den reformatorischen Kirchen gegenüber der Frage nach den Möglichkeiten verbindlichen Lehrens bestünden, müßte sich die Kirche darum bemühen, die Aufgaben verbindlichen Lehrens wieder breiter bewußtzumachen. *U. R.*

Religion im Theater: Ein Versuch in Basel

„Religion – Ritual – Toleranz" hieß das Thema einer Thematischen Woche, zu der die Theaterwerkstatt Kleine Bühne der Basler Theater Ende Januar, Anfang Februar 14 Tage lang einlud. Das Interesse des mehrheitlich protestantischen Basel war groß: Die „Nacht der Religionen II", eine Diskussion zwischen Vertretern von Judentum, Christentum und Islam, mußte wegen Raummangels in eine Halle der Basler Mustermesse ausweichen ... ein Hauch von Kirchentag in säkularisiertem Umfeld. Ins Theater der Religion wegen – das ist in unserer Zeit neu. Zu den klassischen Themen, die im Theater traditionell Heimatrecht genießen, gehört Religion nicht.

Die Regel ist eher, daß beide Seiten einander kaum wahrnehmen.

Toleranz ohne Stachel?

Aber es gibt Anzeichen einer Umorientierung. Auch wenn es für das Basler Theater ein Wagnis war, Religion zum Thema auf der Bühne zu machen, man konnte immerhin auf etwas verweisen, das man mehr schlecht als recht, ebenso vage wie anziehend „neues Interesse an der Religion" nennt. Von der Basler Theaterwerkstatt Kleine Bühne war zu lesen, daß sie auch sonst schon ein „Sensorium für Trends" (Badische Zeitung 9./10. 2. 85) bewiesen habe. Aber Trends sind eben ambivalent: Was ist daran modische Zeitströmung, mehr Laune als Umdenken, intellektuelle Spielerei von Leuten, die es inzwischen chic finden, sich für den Sinn des Lebens zu interessieren? Und was ist daran eine auf Dauer tragfähige Wiederentdeckung von Transzendenz? Auch nach Abschluß der Basler Thematischen Woche blieb es bei der Ambivalenz.

Stichwort *Toleranz:* Der „süße Wahn", „in dem sich Jud' und Christ und Muselmann vereinigen" – dieser Toleranzbegriff aus Lessings „Nathan, der Weise" war Ausgangspunkt der Thematischen Woche, stand allerdings etwas zusammenhanglos da. Als Hommage an die praktische Vernunft des Aufklärers Lessing, um in seinem Zeichen zu einem Gespräch der drei monotheistischen Religionen einzuladen, mochte es angehen. Als ein Stichwort, in dem sich das heutige Lebensgefühl verdichten könnte, blieb es am Rande: Angesichts der Tatsache, daß Religion gegenwärtig weithin eher mit Gleichgültigkeit als mit Intoleranz zu tun hat, wirkte der Lessingsche Religionsfriede auf seltsame Weise unterlaufen: Religiöse Toleranz kann es nur dort geben, wo Religion selbst lebendig ist, wo man noch ernsthaft auf der Suche nach der Wahrheit ist. Das ist gegenwärtig nur bedingt der Fall. Folglich fehlt der religiösen Toleranz der Stachel. Vielleicht war die Toleranz aber auch nur deshalb hineingerutscht, weil es Zeitgenossen gibt, die immer nur dann von Religion sprechen können, wenn wie in einem Begriffspaar die Toleranz mitgedacht wird, gleichsam wie ein Gegengift.

Die „Nacht der Religionen I", in der Juden, Christen und Muslime ihre Religionen mit Hilfe von gottesdienstlichem Tun, mit Gesängen, Kurzkatechesen und Gebeten vorstellten, verließ man keineswegs mit dem Gefühl, hier sei doch ein beachtlicher Grad an Toleranz erreicht worden, sondern eher mit der Befürchtung, auch Religion könne zum Warenhausartikel verkommen. Das Theater wirkte wie ein *Markt religiöser Möglichkeiten,* auf dem der Mensch der nachindustriellen Gesellschaft die ihm zur Verfügung stehenden Angebote einholt und prüft. Wobei übrigens das Christentum am schlechtesten abschnitt: Judentum und Islam zogen sämtliche Register religiöser Sinnenträchtigkeit, verbreiteten den Charme exotischen Geheimnisses, während gerade die christlichen Versuche der Selbstdarstellung ein Schauspiel der Zerrissenheit boten: Den Beweis der Toleranz wollte niemand schuldig bleiben; folglich kamen alle. Was ähnlich wie bei Judentum und Islam zum Ausdruck von Reichtum christlicher Tradition hätte werden können, geriet zur Aufführung einer Vielfalt, die keine eine Mitte hatte. Man wollte aus gutem Grund mit allzuviel Ästhetizismus dem Theater nicht auf den Leim gehen und gab unfreiwillig einen überaus sprechenden Beleg für die Realität von Christentum in unseren Breiten.

Parabel messianistischer Versuchungen

Stichwort *Ritual:* Nicht jedes Ritual ist religiös zu verstehen. Aber Religion bedient sich in vielfältiger Weise des Rituals. In Basel entdeckten Kunst und Theater ihre Wurzeln im Ritual wieder. Kunst als die säkularisierte Form von Religion? Der Basler Komponist *Jürg Wyttenberg* gab einen Einblick in rituelle Musik. Die polnische Theatervereinigung Garzienice, zweifellos ein Höhepunkt der Thematischen Woche, präsentierte in den beiden Basler Kirchen St. Leonhard und St. Alban mit „Zaubersprüche" und „Das Leben des Protopopen Avvakum" Beispiele modernen Theaterschaffens in der Nachfolge des polnischen Regisseurs *Jerzy Grotowski.* Um einen Ahnenkult ging es in dem einen Stück, um das Schicksal eines Popen, der aus Widerstand gegen Neuerungen in der orthodoxen Kirche für seinen Glauben einsteht, in dem anderen. In beiden läuft ein ekstatischer Bewegungsrausch ab. Man griff dabei zurück auf Volksriten und Gesänge der polnisch-orthodoxen Tradition. Den Weg, den die Theaterbesucher zwischen den beiden Kirchen zurücklegten, verstand man als Teil dieses Gesamtkunstwerks. Zuschauer und Schauspieler sollten so etwas wie einen „kollektiven Körper" bilden (mit Hilfe von Kerzen und Tanz wurden die Zuschauer z. T. mitbeteiligt am Geschehen), wenn auch die Reserviertheit des Basler Publikums diesen Versuchen gewisse Grenzen setzte. Filmbeispiele aus Grotowskis Frühwerk zeigten den Weg, den man bis zu diesem Ausdruckstheater zurückgelegt hat.

Stichwort *Religion:* Nichtchristliche religiöse Traditionen bildeten den Hintergrund von drei weiteren Aufführungen, die sich mit Religion im engeren Sinn befaßten: dem Zen-Buddhismus im Fall der szenischen Meditation „Interrogations" des Japaners *Yoshi Oida* vom Centre International des Recherches Théâtrales in Paris, der Theatergruppe von *Peter Brook;* dem Judentum in einem Gastspiel der Berliner Schaubühne mit dem Stück „Der Dibbuk" von *Bruce Myers* sowie der Basler Inszenierung des „Messias" von *Martin Sherman.* Im „Dibbuk" ist kabbalistische Mystik das Thema, im „Messias" die Bewegung des vermeintlichen Messias Sabbatai Zewi im 17. Jahrhundert.

Sherman brachte eine Mischung aus fanatischer Hysterie und religiösem Aufbruch auf die Bühne: Die Katastrophe des Sabbatai Zewi als Parabel messianistischer Versuchungen von heute? Mit Übertragungsversuchen auf heutige Phänomene, in denen religiöse Schwärmerei in Menschenverachtung und Tod endet, dürfte dieses Stück überfordert sein. Ob hier die Gefahr einer allzu „platten Parallelität" (Basler Zeitung 25. 1. 85) zwi-

schen Jugendsekten und sabbatanischer Bewegung lauert, liegt vielleicht weniger am Stück selbst als an den Schlüssen, die der Zuschauer aus ihm zieht. Judentum und Christentum ist das Warten immer wieder einmal zu lang geworden. Daß das Warten mißlingt und in Schwärmerei umkippt, desavouiert noch nicht die Messiassehnsucht. Das Ungewohnte an dem Stück bestand darin, daß Inhalte dieser Art, religiöse Traditionen, Gebete, Zwiesprache mit Gott u. a. m. in stellenweise amüsanter Form à la Anatevka gespielt werden.

Diffuse Bekenntnisse

Auskunft über den genaueren Charakter des neuen Interesses an Religion gab ein Gespräch mit den Schweizer Autoren *Guido Bachmann, Ernst Eggimann, Kurt Marti, Erica Pedretti* und *Heinrich Wiesner,* die eigens aus diesem Anlaß „Konfessionen" verfaßt hatten und diese vortrugen. In diesen Texten ging es sowohl um die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Kirchen, es ging um die Kirchen selbst und die Christen (Eggimann: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"), aber auch um die Darstellung des persönlichen Zugangs zu Religion und Glaube. Nicht zuletzt ging es um Gott, was immer der einzelne darunter verstand (Eggimann: „Gott gehört auf eine wunderbare und unbegreifliche Weise zu uns Menschen, wie auch wir unauflösbar zu ihm gehören"). Der Unterschied zwischen dem etwas nebulosen Religionsbegriff, wie man ihn heute vielfach antrifft, und einem Begriff von Glauben, wie er, ohne deswegen schon konformistisch nur in vorgegebenen Sprachmustern zu verharren, in den Kirchen gepflegt wird, wurde anschaulich an dem Gegenüber von Heinrich Wiesner und Kurt Marti. Während Marti besonderen Wert auf die Tatsache legte, daß der Glauben in Gemeinschaft erfahren und gelebt werde, stelle Wiesner eine Religiosität vor, die privat sei und dies auch bleiben müsse, eine Religion der Religionslosen. Wiesners Christus ist der Christus, der als Inkarnation Gottes, als Wille zum Frieden in den Menschen vorhanden ist bzw. sein wollte. Auf die selbstgestellte Frage, ob sie sich unter Gott etwas vorstellen könne, und wenn ja, was, antwortete Erica Pedretti, das könne sie nicht öffentlich sagen. Ihr Glaube sage ihr, daß dieses Dasein noch ungenutzte, vielleicht kaum geahnte Möglichkeiten bereithalte. Eine Ahnung von diesen Möglichkeiten finde sie in Jesus. Die Diskussion über die Bekenntnisse der Autoren zeigte, daß man nicht zufällig von ihnen solche Bekenntnisse erwartete. Die Antworten der Kirchen kennt man bzw. meint man zu kennen. Der kirchliche Glaubensvollzug dürfte vielen gerade deshalb so fremd geworden sein, da man nach einer neuen religiösen bzw. Glaubenssprache sucht, sich aber dabei von der Kirche im wesentlichen mit altbekannten Formeln abgespeist fühlt. Theologie und Kirche haben gegen die Glaubensbekenntnisse der neuen Religiosität zwar zu Recht erhebliche Einwände (Kurt Marti brachte in dem Zusammenhang das Wort vom „Egotrip" ein), angesichts der Mühe jedoch, die die Glaubensgemeinschaften haben, ihre Botschaft weiterzugeben, würde es arrogant anmuten, wollte man an die subjektivistische religiöse Sprache lediglich die dogmatische Elle anlegen. Die unbehauste Religiosität war immer auch ein Bestandteil der Glaubenssprache religiöser Gemeinschaften und Kirchen, die Berührungspunkte sind vielfältiger, als man manchmal wahrhaben will. Verschiedene Akkulturationsvorgänge haben sich immer wieder die Mühe gemacht, diese diffuse Religiosität zu kultivieren.

Der Wert der Basler Thematischen Woche dürfte vor allem in ihrem Charakter als Indiz für Entwicklungen bestehen, deren Fortgang heute noch kaum abzusehen ist. Gerade auch die christlichen Glaubensgemeinschaften werden sich mit dem Phänomen auseinanderzusetzen haben. Bei der Wahrnehmung neuerer Entwicklungen wünschte man sich im kirchlichen Umfeld ebensoviel Mut, über den eigenen Schatten zu springen, wie ihn die Basler Theater bewiesen haben.

K. N.

Umbrüche an der Donau

Österreichs Probleme im Jubiläumsjahr

Mit dem üblichen kakanischen Verzögerungsfaktor zeigt nun der *grüne Bazillus* auch an der Donau seine Wirkung. Anders als am Rhein ist er jedoch kaum ideologisch oder gar dogmatisch gefärbt, er gibt sich vorwiegend pragmatisch, wie es dem Naturell vieler Österreicher entspricht, er kleidet sich da und dort sogar in österreichisch-patriotisches Gewand und wuchert in einer so skurrilen Szenerie, daß sich Ausländer schwertun dürften, die jüngsten Entwicklungen ohne nähere Erklärung auch nur annähernd zu verstehen.

Angelpunkt für ein Verständnis der gegenwärtigen Lage ist die Tatsache, daß die länger als 12 Jahre dauernde Herrschaft *Bruno Kreiskys* in Österreich zu außergewöhnlichen und absonderlichen Verhältnissen geführt hat. So ist es den österreichischen Christdemokraten unter dem Firmenschild der Österreichischen Volkspartei bis zum heutigen Tag nicht recht gelungen, Tritt zu fassen und zu einer starken, schlagkräftigen Opposition zu werden. Auch die Bildung der schwarz-blauen Koalition am Rhein hat der ÖVP auf Bundesebene kaum einen nennenswerten Auftrieb geben können.

Koalitionskrisen

Statt dessen kam auf Betreiben Kreiskys eine sozialliberale Koalition in Österreich zustande, die von Anfang an

arge Schwächen zeigte. Die hohe Staatsverschuldung und die chronische Überforderung des Staatshaushaltes zwang die rot-blaue Regierung gleich zu Beginn ihrer Tätigkeit zu *neuen Belastungen der Staatsbürger,* so daß die Inflationsraten, die Österreich in den Zeiten der ärgsten Rezession beispielhaft in Zaum hielt, nun plötzlich, in der Ära der Wirtschaftsbelebung, bedenklich in die Höhe kletterten. Neben diesen wirtschaftlichen Schwierigkeiten machte der österreichischen Sozialdemokratie seit dem Abgang Kreiskys ihre innere Zerstrittenheit zu schaffen. Der Kampf der Androsch-Gegner gegen die Androsch-Befürworter ist mit der Abberufung des Finanzministers Salcher, der seinen Vorgänger Androsch persönlich wegen Steuerhinterziehung anzeigte, keineswegs beendet. Die Bruchlinien dieses Konflikts deuten vielmehr auf ernste Gegensätze zwischen den Linken und den Rechten in der Partei hin.

Diese ohnehin komplizierte Lage wurde durch zunehmende Spannungen zwischen den Koalitionspartnern in diesem Winter in dramatischer Weise verschärft. Den Auftakt dieser Koalitionskrise bildete im Dezember ein zunächst scheinbar nebensächlicher Vorgang: Salzburger Geschäftsleute ersuchten mit dem Hinweis auf die nahe bayrische Konkurrenz, ihre Läden am Feiertag der „Unbefleckten Empfängnis", am *8. Dezember,* offenhalten zu dürfen. Der zuständige Sozialminister *Dallinger* sprach sich dagegen aus, der Salzburger Landeshauptmann *Haslauer* dafür. Die Kirche riet recht zahm von einer solchen Durchlöcherung des Feiertags-Ruhegesetzes ab und befand sich damit plötzlich in einer Front mit der Gewerkschaft, die scharf und ungestüm alle Register gegen die Lockerung der starren Ladenschlußzeiten in Österreich zog. Minister *Dallinger,* der kurioserweise gleichzeitig der Chef der mächtigen Angestelltengewerkschaft ist, drohte mit einer großen Demonstration des überparteilichen Gewerkschaftsbundes in Salzburg, Pläne wurden bekannt, wonach diese Protestaktion mit einer Messe eingeleitet werden sollte. Haslauer aber blieb hart: Er verordnete die Öffnung der Läden.

Die Salzburger Bevölkerung sah in diesem Konflikt vor allem eine Herausforderung durch den „Wiener Zentralismus" und stellte sich eindeutig hinter ihren Landeshauptmann, der auch von den anderen Parteien in Salzburg unterstützt wurde, so daß die Gewerkschaft ihre angedrohte Demonstration kurzerhand absagen mußte. Übrig blieb eine *Verfassungsklage* der Bundesregierung gegen Landeshauptmann Haslauer, die jedoch vom zuständigen Höchstgericht binnen weniger Tage wegen formaler Mängel zurückgewiesen wurde, so daß diese Klage in neuer Textierung abermals eingebracht werden mußte. Sieger in diesem Konflikt blieb eindeutig der Landeshauptmann von Salzburg, während es in der Koalition zu temperamentvollen Auseinandersetzungen über die Ursachen dieser Schlappe kam, und der freiheitliche Vizekanzler *Norbert Steger* mußte sich gegen vehemente Attacken aus dem eigenen Lager wehren, die ihm vorwarfen, er sei angesichts einer „kollektivistischen Maßnahme" der Sozialisten umgefallen. Auch innerhalb der katholischen Kirche gab es gedämpfte Kritik und Unbehagen: War doch die Gelegenheit versäumt worden, der ganzen Öffentlichkeit überzeugend zu erklären, was ein christlicher Feiertag heute bedeuten kann und soll.

Das Hainburger Szenario

Wenige Tage später kam es zu einer weit dramatischeren Belastungsprobe der SPÖ/FPÖ-Koalition. Diesmal ging es um den *Bau des Donaukraftwerkes Hainburg* nahe der tschechoslowakischen Grenze, gegen dessen Errichtung die Naturschützer schon seit Monaten protestiert hatten. Unter der Ägide des Nobelpreisträgers *Konrad Lorenz* wurde ein *Volksbegehren* gegen diesen Bau eingeleitet, doch die Regierung zeigte sich diesmal unnachgiebig. Offenkundig wollte sie sich nicht nachsagen lassen, sie sei unmittelbar nach dem Debakel in Salzburg schon wieder „weich" geworden, und erteilte wenige Tage vor Weihnachten die *Genehmigung* für den Kraftwerksbau. Daraufhin besetzten etwa 1500 Demonstranten, vorwiegend Jugendliche, das Augebiet von Hainburg, in dem die Rodungen des Auwaldes unmittelbar nach der Baugenehmigung beginnen sollten. Nun trat wieder die Gewerkschaft auf den Plan: Sie drohte mit einem Marsch tausender Gewerkschafter in das Augebiet, um den Baubeginn des Kraftwerkes und die damit zusammenhängenden Arbeitsplätze zu sichern. Gleichzeitig forderte die Gewerkschaftsführung, die ihre Salzburger Schlappe noch nicht verwunden hatte, die Bundesregierung ultimativ auf, diesmal entschlossen zu handeln.

Unter diesem Druck befahl Innenminister *Karl Blecha,* ein Juso des Jahres 1968, den Einsatz von mehr als 800 Polizei- und Gendarmeriebeamten, die aber der Demonstranten in dem unübersichtlichen Augebiet nicht Herr werden konnten. Als das Fernsehen und die Zeitungen Bilder von Szenen brachten, wie Polizisten mit Gummiknüppeln auf junge Demonstranten eindroschen, die zum Teil mit rot-weiß-roten Fahnen gekommen waren und die österreichische Bundeshymne sangen, kam es ruckartig zu einer *radikalen Stimmungsänderung* in ganz Österreich: Hunderte Protestanrufe eigener Parteigenossen blockierten die Telefone der SPÖ-Parteizentrale in Wien, international bekannte Schriftsteller und Künstler wie Elias *Canetti, Fritz Hochwälder, Haenisch* und *Hundertwasser* solidarisierten sich mit den Au-Besetzern, in einer spontanen Demonstration zogen 30 000 Protestierer durch die Innenstadt von Wien. „Herr Sinowatz", so verkündete *André Heller,* „ist für mich das traurige Symbol der Phantasielosigkeit und der absoluten Nichtfaszination."

Das Image, das Bruno Kreisky in jahrelanger Arbeit bei vielen Künstlern und Intellektuellen für die SPÖ gewonnen hatte, war mit einem Schlag von seinem Nachfolger zerstört worden. Noch vernichtender traf dieses Ereignis den kleinen, freiheitlichen Koalitionspartner, der unter Parteiobmann Norbert Steger um ein betont liberales Bild bemüht war. Als Mitverantwortliche einer Aktion von Prügelpolizisten sank die Wählergunst für die Freiheitli-

chen so abrupt ab, daß Meinungsforschungsergebnisse das Verschwinden der FPÖ aus dem Parlament und aus den meisten Landtagen signalisierten, wenn sich dieser Trend nicht ändern sollte.

Man müßte meinen, daß damit die große Stunde der Opposition, der *ÖVP*, gekommen war. Dies war jedoch nicht der Fall. In makabrer Verkennung der Situation hatte die Bundesparteileitung der ÖVP erst wenige Tage vor diesen Zwischenfällen ihre Spitzenfunktionäre auf den Bau des Kraftwerkes Hainburg vergattert, und der einzige namhafte Opponent gegen diesen Kurs, der Wiener VP-Landesparteiobmann und Vizebürgermeister *Erhard Busek*, fand sich isoliert in einem Kreis ratloser Funktionäre, die diese Stunde überhaupt nicht zu nützen verstanden.

Denkpausenerfolg des Kardinals

In diesem Durcheinander meldete sich der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König*, zu Wort: Er rief im Fernsehen alle Streitteile zu einem *Weihnachtsfrieden* auf, er mahnte, jede Gewalttätigkeit zurückzustellen und der Bürgerkriegssituation der dreißiger Jahre zu gedenken, er riet allen Beteiligten zu einer Denkpause. Den Au-Besetzern, die auch während der Weihnachtsfeiertage im Auwald blieben, wurden katholische und evangelische Geistliche zur Verfügung gestellt, die in eindringlichen Predigten zu einer friedlichen Lösung des Konfliktes mahnten.
24 Stunden nach der Erklärung des Kardinals proklamierte Bundeskanzler *Fred Sinowatz* den Weihnachtsfrieden: Die Polizei wurde zurückgezogen, der Baubeginn des Kraftwerkes zunächst um zwei Wochen, dann um ein Jahr hinausgeschoben, ein neues Konzept der Bundesregierung für den Ausbau der Donau-Wasserkraft versprochen.

Mit dem Hochgefühl ihres Sieges über die zwischen Zaudern und falscher Stärke schwankenden Regierung zogen die Au-Besetzer ab. Diese zumeist aus gutsituierten, bürgerlichen Familien kommenden Studenten und Jungakademiker, unter denen sich bemerkenswert viele Lehrer befinden, sind jetzt die Kerntrupps der Grünen und Alternativen, die bisher nur in einzelnen Gemeindevertretungen sowie in den Landtagen von Salzburg und Vorarlberg vertreten sind. Obwohl viel pragmatischer als ihre Kollegen in der Bundesrepublik, finden die *Grünen* und *Alternativen* nicht überall in Österreich zusammen. Dabei dürfte sich der Mangel an starken, allgemein anerkannten Persönlichkeiten noch stärker auswirken als die meist nur diffuse Programmatik, die oft nur aus einigen Schlagworten besteht. Den Grünen und Alternativen kommt aber das Unbehagen über die offensichtlichen Schwächen der etablierten Parteien entgegen, der Zorn über die schleichende Korruption sowie die meist stille Wut über die in Österreich besonders arg grassierende Parteibuchwirtschaft.

Günther Nenning, der Vorsitzende der österreichischen Journalistengewerkschaft, der seit den sechziger Jahren an fast allen Protestwellen verschiedenster Provenienz teilgenommen hat, ist einer der führenden Figuren im Vordergrund der grünen Szenerie. Ihm fehlt allerdings jene Glaubwürdigkeit, die ihm über das studentische Protestpotential hinaus eine gewisse Breitenwirkung sichern könnte, und das Wort „Wurstel", mit dem ihn Bruno Kreisky schon vor Jahren abqualifizierte, hängt ihm bis heute nach. Aus diesem Grund wird zur Zeit ein anderes Aushängeschild der grünen Bewegung gesucht, und *Freda Meissner-Blau*, Frau eines ehemaligen Chefredakteurs der Arbeiterzeitung und geschickte Fernseh-Moderatorin, hat gute Chancen, in den Umbrüchen eine Rolle zu spielen, die sich durch die Vorgänge um Hainburg so aufwühlend ankündigen.

Die Affäre Frischenschlager

Mitten in diese Aufregungen platzte Ende Jänner die Nachricht, daß die italienische Regierung den wegen Geiselerschießungen in der italienischen Ortschaft Marzabotto verurteilten SS-Sturmbannführer *Walter Reder* vorzeitig aus der Haft entlassen hat. Der freiheitliche Verteidigungsminister Friedhelm Frischenschlager hatte nichts Eiligeres zu tun, als den wegen Kriegsverbrechen Verurteilten persönlich auf dem Flughafen von Graz zu begrüßen, was im In- und Ausland zu einer wahren Lawine von Protesten führte.

Innerhalb der Sozialistischen Partei kam es zu verbreiteten Aktionen des Unmutes an der Basis der Parteimitglieder, mehrere SP-Abgeordnete kündigten ihren Rücktritt an, und eine ganze Reihe sozialistischer Minister erklärten, sie würden die Regierungsbank nicht mit Frischenschlager teilen. Als Bundeskanzler Sinowatz den ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt in Wien tagenden *Jüdischen Weltkongreß* begrüßte, sah er sich einer so geschlossenen Front der Abneigung gegenüber, daß er sich für das Verhalten seines Ministers ausdrücklich entschuldigen mußte, sonst hätte der Kongreß den Tagungsort Wien verlassen.
Damit mußte die Regierung Sinowatz die *dritte öffentliche Demütigung* innerhalb weniger Wochen hinnehmen. Die ärgste Belastungsprobe stand dem Kabinett aber erst bevor, als sich die *FPÖ* weigerte, einem Rücktritt des Ministers Frischenschlager zuzustimmen. Offensichtlich hatten die Freiheitlichen erkannt, daß sie mit dem demonstrativen Empfang Reders wenigstens ihre *deutschnationalen Stammwähler* wieder gewonnen hatten, und diesen parteitaktischen Erfolg wollten sie sich in all dem Ungemach nicht nehmen lassen.

In der Erkenntnis, daß sich die schwer angeschlagene Sozialistische Partei zu diesem Zeitpunkt keine Neuwahlen leisten konnte, mußte sich Kanzler Sinowatz zähneknirschend der freiheitlichen Erpressung beugen. Minister Frischenschlager gab eine gewundene öffentliche Entschuldigung ab und blieb im Amt. Als die ÖVP im Parlament einen Mißtrauensantrag gegen Frischenschlager einbrachte, gelang es der SPÖ-Führung nur mit allen Mit-

teln innerparteilichen Drucks, ihre Abgeordneten von einem Votum zugunsten des VP-Antrages abzuhalten. Diesmal wenigstens nützte die Volkspartei ihre Chance.

Auf der Strecke bleibt nach allen diesen Vorgängen die *Glaubwürdigkeit der parlamentarischen Demokratie,* vor allem bei den jungen Bürgern des Landes. Die kleine Koalition ist faktisch tot, wenn sie auch noch eine Weile weiterwursteln wird. Minister Frischenschlager dürfte nicht mehr lange im Kabinett verbleiben, er ist zu angeschlagen, als daß er noch irgend etwas durchsetzen könnte. Kopf und Kragen haben ihm vor allem die jubilierenden Solidaritätsadressen seiner alt-nationalen Parteikameraden in den Alpenländern gekostet, die offenbar noch immer in beängstigender Weise von der NS-Vergangenheit geprägt sind.

Neuerliche Volksabstimmung

Aber schon zeichnet sich die nächste skurrile Station der österreichischen Polit-Tragikomödie ab: Bundeskanzler Sinowatz, noch gezeichnet von den jüngsten Niederlagen, kündigte eine neuerliche Volksabstimmung über das Atomkraftwerk *Zwentendorf* an. Dieses Kraftwerk ist mit einem ungeheueren finanziellen Aufwand errichtet worden, steht aber als wohl teuerste Ruine Europas still. Noch in der Regierungszeit Kreiskys stimmte nämlich eine deutliche Mehrheit von Österreichern gegen die Verwendung von Kernkraft, da der damalige Kanzler erklärt hatte, er werde zurücktreten, falls die Atomkraft abgelehnt werden sollte. Die Folgen dieser Polit-Posse will die Industrie des Landes zusammen mit der Gewerkschaft schon seit längerem rückgängig machen, doch ergab sich nie eine gute Gelegenheit dafür. Nun, in dieser Phase besonderer Schwäche der Regierung, gab Bundeskanzler Sinowatz das Signal für diese Auseinandersetzung, die den Grünen und Alternativen zwangsläufig neue Reserven zuführen wird.

Das ist der traurige und besorgniserregende Auftakt für das Jubeljahr der Republik, die vor genau drei Jahrzehnten mit dem Staatsvertrag ihre Einheit, Freiheit und Unabhängigkeit wiedererrungen hat, die inzwischen eindrucksvolle Erfolge und ein neues Selbstbewußtsein für sich buchen kann, die aber andererseits gerade jetzt erschreckende Unsicherheit über den nunmehr einzuschlagenden Weg zeigt. Die *Katholiken* in Österreich befinden sich in dieser für das Land nicht ungefährlichen Situation in ihrer Mehrheit auf den Zuschauerbänken, und niemand weiß so recht, in welcher Weise man die gewiß vorhandenen moralischen und politischen Ressourcen des katholischen Volkes zum Nutzen des ganzen Landes mobilisieren und einsetzen könnte. *Fritz Csoklich*

Läßt sich Schuld bewältigen?

Ein Gespräch mit Klaus Scholder zum bevorstehenden 8. Mai

Der vierzigste Jahrestag der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 wirft schon seit einiger Zeit seine Schatten voraus. Die öffentliche Diskussion über Bedeutung und Wertung dieses Datums zeigt, wie sehr den Deutschen die Auseinandersetzung mit Krieg und NS-Zeit noch immer zu schaffen macht. Über die Schwierigkeiten der Deutschen im Umgang mit ihrer jüngeren Geschichte sprachen wir mit Professor Klaus Scholder, der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen Kirchenordnung und kirchliche Zeitgeschichte lehrt. 1977 erschien der erste Band seines großen Werks über die Kirchen im Dritten Reich. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Scholder, unlängst war in einem Zeitungskommentar zu lesen, es gebe eine „große Koalition der deutschen Verlegenheit" angesichts der 40. Wiederkehr des Kriegsendes am 8. Mai dieses Jahres. Woher kommt es eigentlich, daß man sich in der Bundesrepublik mit dem 8. Mai so schwertut?

Scholder: Das hat vor allem damit zu tun, daß es kein vergleichbares Datum in der deutschen Geschichte gibt. Gerade in seiner Komplexität ist dieses Datum singulär. Wir haben einerseits dankbar zu sein für diesen 8. Mai, weil er das Ende eines ungeheuer grausamen Krieges gebracht hat und das Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Ich glaube, daß es im Volk kaum jemand gegeben hat, der nicht am 8. Mai aufgeatmet und gesagt hat, Gott sei Dank, daß diese grauenhafte Zeit endlich vorbei ist. Aber natürlich bedeutet der 8. Mai 1945 zugleich die Niederlage nach einer ungeheuren Kraftanstrengung, die Zerstörung des Reiches, die offenkundige Sinnlosigkeit unzähliger Opfer, die Teilung Deutschlands, den Verlust der deutschen Ostgebiete. Dies alles kann einen Deutschen, der auch nur ein klein wenig geschichtsbewußt ist, ganz gewiß nicht gleichgültig lassen.

HK: Wird nicht gerade jetzt zum 40. Jahrestag des Kriegsendes so viel geschrieben, hin- und herüberlegt und auch gestritten, weil wir an einem kritischen Punkt angelangt sind? Krieg und NS-Diktatur sind immer noch vielen in lebendiger Erinnerung. Gleichzeitig ist aber der Abstand schon so groß, daß man sich fragen kann und auch wirklich fragt, wozu das beständige Wühlen in dieser schuldbeladenen Vergangenheit heute noch gut sein soll ...

Scholder: Der Begriff der Schuld, der in der ganzen Diskussion eine so zentrale Rolle spielt, hat, ohne daß das überall deutlich geworden wäre, inzwischen seinen Charakter verändert. Solange es noch viele unmittelbar Betroffene gab, sowohl Häftlinge, die unter dem Regime

gelitten hatten, wie ihre Peiniger, solange stellte sich die Frage der Schuld noch konkret. Es gab Ankläger und Beklagte. Man konnte Prozesse führen, allerdings mit höchst unbefriedigenden Ergebnissen.

„Schuld ist mehr und mehr zu einem historischen Begriff geworden"

HK: Sind wir über diese Phase wirklich schon hinaus? Ich denke daran, wie lange es gedauert hat, bis jetzt endlich vor einigen Wochen die Urteile des Volksgerichtshofs für nichtig erklärt worden sind ...

Scholder: Natürlich gibt es immer noch Opfer und Täter. Dennoch ist die vielbeschworene Schuld inzwischen mehr und mehr zu einem historischen Begriff geworden, und das kann auch gar nicht anders sein. Mehr als 50 Prozent der gegenwärtigen deutschen Bevölkerung sind nach dem Mai 1945 geboren. Wenn man die bis dahin 10jährigen dazurechnet, ist der Prozentsatz der nicht mehr unmittelbar Betroffenen noch höher. Alle diese Menschen können mit Recht sagen, sie könnten keine persönliche Schuld an Verbrechen und Grausamkeiten auf sich nehmen, die geschehen sind, als sie noch Kinder oder noch gar nicht geboren waren. Es ist ja doch etwas grundsätzlich Verschiedenes, ob ich etwas Vergangenes erzählen höre, oder ob ich selbst beteiligt war. Deshalb verlagert sich das Interesse auch von der persönlichen Schuldfrage auf die Frage nach den Ursachen. Man will jetzt wissen, wie das alles möglich war.

HK: So verständlich und auch notwendig diese Veränderung in der Fragestellung ist: Hat man nicht in den ersten Jahren der Bundesrepublik vor lauter Wiederaufbau und Wirtschaftswunder einiges versäumt?

Scholder: Wir haben sicher nicht nur Einiges, sondern sehr viel versäumt, um wirklich Schuldige zu packen, solange das noch möglich war. Das ist nicht wiedergutzumachen. Aber es ist doch nur ein Teil der Wahrheit. Denn andererseits ist das Bewußtsein der Verantwortung für alles, was geschehen ist, vom ersten Tag an für jede Bundesregierung gegenwärtig gewesen. Nach meinem Eindruck ist seit Bestehen der Bundesrepublik weder Innenpolitik noch Außenpolitik getrieben worden ohne das Bewußtsein, daß wir verantwortlich sind für die jüngste Vergangenheit, daß wir wiedergutmachen müssen, was wiedergutzumachen ist, daß wir in Europa anders dastehen als andere Staaten. Diese Haltung ist uns nicht einfach vom Ausland aufgenötigt worden, sondern sie ist der eigenen Einsicht entsprungen. Hier liegt übrigens der fundamentale Unterschied zu der Entwicklung nach 1918 ...

HK: Muß man bei einem solchen Vergleich nicht sehr vorsichtig sein, um nicht selbstgerecht zu werden? War nicht nach 1945 das Ausmaß der deutschen Schuld so offenkundig, daß man gar nicht anders konnte, als sich ihr zu stellen?

Scholder: Sicher sollte man es sich mit den Parallelen nicht zu einfach machen. Und der Judenmord allein war und ist tatsächlich ein erdrückender Schuldtitel. Aber wenn man sieht, was die Behauptung im Artikel 231 des Versailler Vertrages, daß Deutschland die ausschließliche Verantwortung für alle Verbrechen des Krieges trage, nach 1918 innen- und außenpolitisch angerichtet hat, wie sehr sie die eigentliche Nahrung des Rechtsextremismus gewesen ist und den Aufstieg Hitlers befördert hat, und wenn man dem gegenüberstellt, was das Bewußtsein unserer Verantwortung für den zweiten grauenhaften Krieg bewirkt hat, muß man zu dem Ergebnis kommen, daß nach 1945 im Unterschied zu 1918 Schuld produktiv geworden ist.

HK: Wo hat sich das Ihrer Meinung nach am ehesten gezeigt?

Scholder: Nehmen Sie nur die Tatsache, daß es bei uns niemals einen ernsthaften Revanchismus gegeben hat, was ganz und gar nicht selbstverständlich war. 1946/47 war doch bei vielen guten deutschen Demokraten in den westlichen Zonen die Sorge fast übermächtig, die Maßnahmen der Alliierten, die Vertreibung, die Demontagen, der ungeheure Druck, der auf Deutschland lastete, könnten zu einer Wiederholung der Situation von 1918 führen, d. h. irgendwann könnte der Kessel noch einmal explodieren und ein weiteres Mal entsetzliches Unheil anrichten. Daß das nicht geschehen ist, liegt u. a. daran, daß sich keine der großen deutschen Parteien von der politischen Verantwortung ausnahm, die aus der Einsicht in die Schuld erwuchs. Man war trotz vieler Versäumnisse im einzelnen sensibel genug für das, was aufgrund der schweren geschichtlichen Hypothek zu tun und was zu unterlassen ist.

„Ein ganzes Volk kann nicht trauern"

HK: Ist diese Sensibilität noch genügend vorhanden? Wenn der jetzige Bundeskanzler immer wieder betont, er sei der erste Regierungschef aus der Nachkriegsgeneration und deshalb könne er sich ein größeres Maß an Unbefangenheit leisten, dann drückt er damit eine Haltung aus, die inzwischen vielerorts in der Bundesrepublik verbreitet ist, die mir aber nicht unproblematisch zu sein scheint. Sollen und können wir jetzt gleichsam mit gutem Gewissen zur Tagesordnung übergehen?

Scholder: Auf keinen Fall. Die Zeit zwischen 1933 und 1945 mit dem, was ihr an Verhängnisvollem vorausging, wird ein Teil unserer Geschichte und damit auch unserer Politik bleiben und auch bleiben müssen unabhängig davon, welcher Generation der Regierungschef angehört. Andererseits ist offenkundig, daß, so sehr NS-Zeit und Zweiter Weltkrieg bis in die 50er Jahre hinein dominierende Bedeutung für die deutsche und europäische Politik besaßen, inzwischen ständig neue politische Faktoren hinzukommen, die nichts mehr mit 1945 zu tun haben, sondern die sich erst nach dem Krieg herausgebildet haben. Das anzuerkennen bedeutet nicht, sich aus der besonderen Verantwortung im Blick auf das Dritte Reich davonzustehlen. Es bedeutet lediglich, die Dinge zu sehen, wie sie sind, und nicht wie manche Moralisten sie zu sehen wünschen.

HK: Trotzdem: Zeigen nicht gerade die diversen Querelen um den 8. Mai bzw. die Auseinandersetzung um die richtige Art und Weise, den 40. Jahrestag des Kriegsendes angemessen zu begehen, daß es im Umgang der Deutschen mit diesem Abschnitt ihrer Geschichte immer noch blinde Flecken gibt, daß sie manches eher verdrängt als aufgearbeitet haben?

Scholder: Man sollte mit pauschalen Vorwürfen in dieser Richtung sehr vorsichtig sein. Nehmen Sie beispielsweise die von Alexander Mitscherlich seinerzeit vertretene These, die Deutschen hätten im Grunde genommen alles verdrängt und daher rühre der Immobilismus der deutschen Gesellschaft, ihre übertriebene Orientierung an Wirtschaft und Konsum. Ich halte diese These für falsch und einseitig. Ihr fehlen einfach die historischen und politischen Perspektiven, von denen ich eben gesprochen habe. Es ist im übrigen eine absurde Vorstellung, man könne ein Volk als ganzes dazu bringen, Buße zu tun oder zu trauern. So etwas geht nicht. Auf solche Einfälle kann nur ein Psychoanalytiker kommen.

HK: Warum sind denn Forderungen nach kollektiver Buße und Trauer so problematisch? Spricht die Tatsache, daß so etwas schwer zu verwirklichen ist, schon gegen die Idee?

Scholder: Mitscherlich behauptet, nur wer in seinem Sinne die Fähigkeit zu trauern entwickle, habe auch das richtige faktische Bewußtsein. Das führt heute wieder in der Friedensbewegung zu der Ansicht, die Aufarbeitung der deutschen Schuld geschehe dadurch, daß man gegen die Aufrüstung protestiere. Ich halte das für hochproblematisch, weil hier die Schuld funktionalisiert wird. Diejenigen, die den Frieden auf andere Weise sichern wollen, geraten dann in den falschen Verdacht, die deutsche Schuld nicht wirklich ernst zu nehmen.

HK: Könnte die Gefahr der Funktionalisierung in den nächsten Jahren mit wachsendem Abstand zur NS-Zeit nicht noch größer werden, sei es daß man plötzlich wieder entdeckt, Hitler sei doch gar nicht so schlimm gewesen, oder daß man dem Dritten Reich gewisse ästhetische Reize abgewinnt?

Scholder: Wir haben solche Entwicklungen nicht in der Hand. Eine Garantie gegen Mißbrauch und Funktionalisierung gibt es nicht. Die Geschichte ist nach vorne absolut offen. Niemand von uns weiß, wie in 20 oder in 30 Jahren das Dritte Reich erscheinen wird. Das ist einer der Punkte, wo man als Hochschullehrer gelegentlich zu resignieren beginnt, weil man merkt, wie schwer bestimmte Dinge, die man selber gelernt hat und die man für fundamental wichtig hält, gerade im Blick auf den Zusammenhang zwischen der deutschen Schuld und einer verantwortungsbewußten deutschen Politik weiterzuvermitteln sind. Die Ideologen haben es da allemal leichter.

HK: Inwieweit kann uns Deutschen bei der immer wieder von neuem erforderlichen Aufarbeitung unserer Geschichte in diesem Jahrhundert eigentlich der Blick auf den Umgang anderer Völker mit ihrer Geschichte von Nutzen sein? Wir schauen ja immer wieder einmal mit einem gewissen Neid auf Franzosen oder Engländer mit ihrem zumindest scheinbar unkomplizierteren Verhältnis zur Kontinuität ihrer Geschichte auch in deren Schattenseiten ...

Scholder: Ich glaube nicht, daß ein Volk von einem anderen Volk im Blick auf das Geschichtsbewußtsein irgend etwas lernen kann. Das ist etwas sehr Individuelles. Die deutsche Geschichte ist nun einmal anders als alle anderen europäischen Geschichtsverläufe. Wir haben mitten in Europa seit Jahrhunderten dazu gedient, das Gleichgewicht der Mächte auszutarieren. Es hat zumindest in den letzten 100 Jahren jedesmal zu einer Katastrophe geführt, wenn Deutschland sich dieser Aufgabe entzogen hat.

„Geschichte ist nicht einfach machbar"

HK: Es sieht fast so aus, als würden Sie die deutsche Geschichte der letzten Jahrhunderte als eine schicksalhaft determinierte Entwicklung deuten. Ist das eine für den Historiker legitime Betrachtungsweise?

Scholder: In der Geschichte mischen sich immer auf merkwürdige Weise Verhängnis und Schuld. Es gibt deutlich aufweisbare Schuldtitel etwa im Blick auf die Entstehung des Ersten Weltkrieges oder den Zusammenbruch der Weimarer Republik, Schuldtitel, die im übrigen nicht nur allein bei den Deutschen liegen, sondern auch bei den anderen europäischen Mächten. Über diese klaren Schuldtitel, sei es der einen oder der anderen Seite, brauchen wir uns nicht zu streiten. Dazu kommt aber gerade für den Geschichtsverlauf von 1914 bis 1945 ein Element, das man nur als Verhängnis bezeichnen kann.

HK: Gerät man mit dem Rekurs auf das Verhängnis nicht leicht in die Nähe von sehr problematischen Deutungsschemata, die das Dritte Reich als einen letztlich unerklärlichen Einbruch des Bösen, des Dämonischen zu erklären versuchen, um damit auch ein Stückweit von der Frage nach konkreter Schuld und Mitschuld abzulenken?

Scholder: Die Gefahr liegt gewiß nahe. Ich will diesen Begriff deshalb auch nicht normativ, sondern rein deskriptiv verstehen, das heißt, ich will nur darauf aufmerksam machen, daß es Zeiten gibt, in denen, um es einmal ganz banal zu sagen, einfach alles schief geht, wo Leute – wie etwa Stresemann – plötzlich sterben, die unersetzlich sind, wo die Gutwilligen notorisch in der Minderheit bleiben, wo alle Versuche scheitern, eine Entwicklung zum Besseren zu wenden. Auf der anderen Seite ist die Geschichte der Bundesrepublik ein Beispiel dafür, daß einem auch Dinge zuwachsen können, die kaum vorauszusehen waren. Sicher war Adenauer ein großer Mann, aber wer konnte denn wissen, daß ihm die Integration der Flüchtlinge oder die Aussöhnung mit dem Westen glücken würde? An solchen negativen wie positiven Beispielen zeigt sich – und das ist mir das Entscheidende –, daß Geschichte nicht einfach machbar ist. Deshalb ist der

Schuldbegriff im historisch-politischen Sinn auch nicht ganz unproblematisch, weil er im Grunde immer unterstellt, man hätte alles auch ganz anders machen können, wenn man nur das Richtige gewollt hätte. Aber so einfach ist es mit dem „Richtigen" ja nicht.

HK: Wie steht es unter diesen Voraussetzungen mit den Lehren aus Fehlentwicklungen und Versagen in der Geschichte, von denen in Ansprachen und Erklärungen zum 8. Mai sicher immer wieder die Rede sein wird?

Scholder: Man kann durchaus Lehren aus unserer jüngeren Geschichte ziehen, aber sie sind leider sehr allgemein. Die Verantwortung für diese Geschichte, die wir auch an die nachwachsenden Generationen weitergeben müssen, verlangt von uns eine besonders ausgeprägte Sensibilität gegenüber allen Arten von Gewalttätigkeit, Inhumanität und für die Bedeutung des Friedens. Auch die Frage des Rassismus wäre hier zu nennen. Das sind alles Gefahren, die auch im gegenwärtigen Europa und in unserem eigenen Land nicht einfach ein für allemal überwunden sind, von anderen Teilen der Welt ganz zu schweigen. Gegenüber solchen Gefahren sollten wir noch empfindlicher und wachsamer sein als andere, sonst wird der durchaus berechtigte Stolz auf das, was in der Geschichte der Bundesrepublik gelungen ist, leicht zu einer fatalen Selbstgefälligkeit.

„Gegenüber manchen Gefahren sollten wir wachsamer sein als andere"

HK: Wenn man heute auf alles das zurückblickt, was in der Bundesrepublik in bezug auf Vergangenheitsbewältigung und Schuldaufarbeitung unternommen oder auch versäumt worden ist, drängt sich doch die Frage auf: Läßt sich Schuld überhaupt so einfach „bewältigen"?

Scholder: Erlauben Sie mir dazu einen kleinen historischen Exkurs. Es heißt im Artikel II des Westfälischen Friedens, alles das, was an Greueln vorgefallen sei, solle überantwortet werden einer „perpetua oblivio et amnestia", einem immerwährenden Vergessen und Vergeben. In dieser Art, die politische Schuldfrage anzugehen, steckt meines Erachtens sehr viel Weisheit. Man war damals der Meinung, mit dem Friedensschluß solle man mit der Abrechnung aufhören. Es wurde nichts von dem, was geschehen war, beschönigt, aber man verzichtete auf weitere Anklagen und Verfolgungen. Das war die geistig-moralische Voraussetzung einer Friedensordnung, die immerhin eineinhalb Jahrhunderte in Europa bestimmend blieb.

HK: Was den Verzicht auf das gegenseitige Aufrechnen betrifft, können wir vom Westfälischen Frieden vielleicht wirklich etwas lernen; schließlich ist die Neigung, jeweils Grausamkeiten und Menschenrechtsverletzungen der anderen Seite gegen das eigene Schuldkonto aufzurechnen, immer noch weit verbreitet. Aber kann es für die Greuel des 20. Jahrhunderts ein analoges „immerwährendes Vergessen und Vergeben" geben?

Scholder: Natürlich haben sich die Voraussetzungen seit der Zeit des Westfälischen Friedens verändert. Seit der Französischen Revolution sind Kriege in ganz anderer Weise ideologisch und emotional aufgeladen. Dann ist mit dem Versailler Vertrag und seiner Schuldzuweisung ein Stück angelsächsischen Moralismus ins Spiel gekommen. Vor allem ging die zitierte Formel des Westfälischen Friedens noch davon aus, daß sich alles innerhalb der Christenheit abspielt. Ohne daß er ausdrücklich ausgesprochen wird, steht der christliche Begriff der Vergebung im Hintergrund, vielleicht auch so etwas wie das Schuldbekenntnis: Wir haben uns als Christenheit auf das schrecklichste versündigt und müssen diesen Frieden deshalb mit Vergessen und Vergeben beginnen.

HK: Auch wenn wir inzwischen in einer weithin nachchristlichen Gesellschaft leben: Gerade bei solchen Gedenktagen wie jetzt dem 8. Mai sind die Kirchen immer noch stark involviert. Diesmal fällt ihnen mit dem ökumenischen Gottesdienst im Kölner Dom sogar ein zentraler Part zu. Sind die Kirchen denn mit der Aufarbeitung ihrer eigenen Rolle in den Jahren 1933 bis 1945 schon wirklich zu Rande gekommen?

Scholder: Die beiden Kirchen haben nach 1945 ja sehr verschieden reagiert, wobei dies ein Stückweit auch Ausdruck ihres jeweiligen Selbstverständnisses und ihrer durchaus verschiedenen Geschichte im Dritten Reich gewesen ist. Für die katholische Kirche gibt es zwei entscheidende Verlautbarungen, von denen meistens bloß die eine zitiert wird. Mir erscheint aber die andere viel wichtiger: Im Juni 1945 hat Pius XII. eine Ansprache an das Kardinalskollegium gerichtet zum Abschluß des Krieges und zur Rolle der katholischen Kirche in diesem Krieg und im Dritten Reich. Er hat dabei keinen Millimeter nachgegeben, sondern hat sinngemäß gesagt: Wir haben getan, was wir konnten. Leider waren die anderen Kräfte stärker, aber uns trifft nicht nur keine Schuld, im Gegenteil, wenn man uns gefolgt wäre, dann sähe alles ganz anders aus. Im Grunde genommen ist diese Ansprache die Grundlage für alle anderen Stellungnahmen gewesen wie zunächst auch für die katholischen Darstellungen zur Geschichte des Dritten Reiches. Überall herrschte der Tenor: Die Kirche als solche hat nicht versagt und nichts falsch gemacht. Sie ist nur zu schwach gewesen, und die Leute haben nicht auf sie gehört.

„Die evangelische Kirche hat damals den Nerv des Problems besser getroffen"

HK: Sie sprachen von zwei wichtigen Erklärungen zum Kriegsende von katholischer Seite ...

Scholder: Im August 1945 gab es dann den Hirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz, in dem sie sich zur Schuld auch in der Kirche geäußert hat. Übrigens ist ihr dieses Wort gewissermaßen von den Alliierten nahegelegt worden, vor allem von amerikanischen Katholiken. Merkwürdigerweise ist im Unterschied zu dem dann sehr viel

berühmteren Stuttgarter Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche diese katholische Erklärung ohne großes Echo geblieben. Meines Wissens hat sich daran nirgendwo eine Diskussion angeknüpft, es hat darüber auch keine Auseinandersetzungen gegeben. Das ist eigentlich erstaunlich, weil der Text doch recht gut formuliert war und durchaus konkret wurde.

HK: Worin liegt dann der Unterschied zwischen der katholischen Position, wie sie in dem Hirtenbrief vom August 1945 zum Ausdruck kommt und dem Stuttgarter Schuldbekenntnis? Ist ein Vergleich überhaupt sinnvoll, wenn nicht der jeweilige Hintergrund mitberücksichtigt wird?

Scholder: Natürlich kann man die Dinge nicht ohne weiteres vergleichen und vor allem sollte man auch nicht nachträglich Noten verteilen, als hätten die einen oder die anderen mehr oder weniger zugegeben. Die evangelische Kirche hat allerdings, das scheint mir sicher, mit ihrer Reaktion damals den Nerv des Problems besser getroffen. Sie hat davon gesprochen, daß „durch uns" unendliches Leid über viele Völker gebracht worden ist, und hat damit die Deutschen insgesamt eingeschlossen. Damit war keine politische Kollektivschuld gemeint, auch wenn die Erklärung sofort in dieser Weise interpretiert wurde. Die Verfasser des Stuttgarter Schuldbekenntnisses hatten gewaltige Angst davor, daß man sie politisch mißinterpretieren könnte, aber sie haben es trotzdem gewagt. Daß sie mit ihren Formulierungen offenbar in besonderem Maß den Nerv der Zeit getroffen haben, wird gerade an dem Unverständnis und dem Widerspruch deutlich, den ihr Schuldbekenntnis ausgelöst hat.

HK: Ist ein so uneingeschränkt positives Urteil über das Stuttgarter Schuldbekenntnis wirklich gerechtfertigt?

Scholder: Es gibt mehrere neuere Arbeiten zum Thema, die deutlich machen, wieviel Kleinmut und Ängstlichkeit auch beim Stuttgarter Schuldbekenntnis im Spiele waren. Das muß man natürlich auch sehen. Aber wenn ich daran denke, was diese Erklärung bewirkt hat, halte ich sie nach wie vor für ein erstaunliches Dokument. Wir wären vielleicht in Europa nicht so weit gekommen, wenn man nicht erst einmal diese Tür aufgestoßen hätte. Ähnliches läßt sich ja über die Vertriebenendenkschrift von 1965 mit ihrer unmißverständlichen Absage an Rache und Vergeltung sagen. Auch damals gab es einen Sturm der Entrüstung. Aber wenn solche Thesen einmal ausgesprochen worden sind, bleiben sie ein Signal, auch wenn eine Mehrheit sie zunächst ablehnt.

HK: Die Vertriebenendenkschrift liegt schon zwanzig Jahre zurück. Wenn man sich manche protestantischen Diskussionen und Stellungnahmen aus den letzten Jahren betrachtet, wird man manchmal den Eindruck nicht los, hier werde in Sachen Schuldbekenntnis und Anklage fast zuviel des Guten getan, vielleicht auch um früheres Versagen zu kompensieren ...

Scholder: Ein gewisser, gelegentlich sogar etwas peinlicher Bekennerdrang ist im deutschen Protestantismus unverkennbar. Es kommt durchaus vor, daß man die Schuld gleichsam vor sich herträgt und sagt, weil wir damals so sehr schuldig geworden sind, müssen wir heute dieses oder jenes tun oder lassen. Ich halte das für bedenklich, weil – wir sprachen schon davon – Schuld dabei leicht zugunsten bestimmter politischen Optionen funktionalisiert wird.

„Die Kirchen können von einer Vergebung reden, die menschliche Versöhnungsgesten übersteigt"

HK: Sie haben die Linien für den deutschen Protestantismus von den Stellungnahmen unmittelbar nach dem Krieg bis in die Gegenwart ausgezogen. Mich würde natürlich ebenso interessieren, wie Sie als evangelischer Theologe und Zeitgeschichtler die entsprechenden Entwicklungen im katholischen Bereich beurteilen.

Scholder: Ich habe den Eindruck, daß sich die beiden Kirchen insgesamt ähnlicher geworden sind. In die katholische Kirche sind einige protestantische Elemente eingeflossen, die dazu beigetragen haben, die eindrucksvolle, fast statuarische Geschlossenheit des deutschen Katholizismus der zwanziger und dreißiger Jahre zugunsten einer größeren Vielfalt aufzulockern. Nicht zuletzt weil das Minderheitentrauma weggefallen ist, das den deutschen Katholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik geprägt hat, ist es leichter geworden, miteinander ins Gespräch zu kommen.

HK: Betrifft diese generelle Annäherung auch die Art und Weise, in der die beiden Kirchen mit ihren Schuldtiteln im Zusammenhang mit dem Dritten Reich umgehen? Ist die Tendenz zur Apologetik und zur Selbstrechtfertigung auf katholischer Seite immer noch stärker als auf evangelischer?

Scholder: Daß bei der Bewertung des Verhaltens der Kirchen in der NS-Zeit teilweise immer noch sehr unterschiedliche Akzente gesetzt werden, ist nicht zu leugnen. Das hängt natürlich auch mit dem jeweiligen Kirchenverständnis zusammen. Die „societas perfecta" versteht sich nun einmal anders als die „Kirche der begnadigten Sünder". Aber das wissen wir ja, und es kann für das Gespräch zwischen den Kirchen auch eine Bereicherung sein. Wie sehr sich die Situation jedoch im ganzen verändert hat, das läßt sich gerade im Rückblick auf das vielfach beziehungslose Nebeneinander der Kirchen im Dritten Reich erkennen. Es ist niederschmetternd zu sehen, wie wenig die Kirchen damals in der Lage waren, gemeinsame Herausforderungen auch gemeinsam anzugehen. Verglichen damit ist in den letzten 40 Jahren vieles so in Bewegung geraten, daß der Historiker manchmal die konfessionelle Landschaft in Deutschland kaum wiederzuerkennen glaubt.

HK: Wo können und sollen die Kirchen nicht nur im Blick auf den unmittelbaren Anlaß 8. Mai, sondern dar-

über hinaus Hilfestellungen für die produktive Aufarbeitung geschichtlicher Schuld leisten, damit es nicht einfach bei den üblichen Gedenkfeiern und Erinnerungsritualen bleibt?

Scholder: Es ist sicher eine der ganz wichtigen Aufgaben der Kirchen, das Bewußtsein der Verantwortung für unsere Geschichte mit wachzuhalten, d. h. dem einzelnen zu sagen, du bist nicht nur verantwortlich für dich selber und auch nicht nur für deine Generation, sondern du gehörst zugleich zu diesem Volk, zu dieser Gemeinschaft und bist für dessen Geschichte mitverantwortlich. Ob den Kirchen allerdings zu diesem 8. Mai sehr viel mehr und Vernünftigeres einfällt als nachdenklichen Politikern, Journalisten oder Historikern, da bin ich mir nicht so sicher. Man wird sehen, was in den Erklärungen steht, die jetzt vorbereitet werden. Ich bin da wenig hoffnungsvoll.

HK: Aber müßten die christlichen Kirchen nicht doch aus der Mitte ihrer Verkündigung noch mehr sagen können? Wenn sie nur den Wortschwall in Politik und Medien noch vergrößern, ist ja niemandem geholfen ...

Scholder: Die Kirchen können von Schuld so reden, wie sonst niemand davon reden kann, nämlich von der Schuld, die der einzelne vor Gott hat. Sie können auch von einer Vergebung reden, die menschliche Versöhnungsgesten übersteigt. Die Kirchen müßten deshalb im Blick auf den 8. Mai Schuld und Vergebung als zentrale Begriffe ihrer Verkündigung in den Mittelpunkt stellen, ohne auf die politische Funktion dieser Begriffe zu schauen. Wenn sie deutlich machen können, daß ihre Predigt von Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen Konsequenzen für das Verhältnis zur geschichtlichen Schuld hat, haben sie ihren ureigenen Beitrag geleistet.

Hunger und Hungerhilfe

Eine Dokumentation aus Anlaß der diesjährigen Misereor-Aktion

Die Hungerkatastrophe, unter der gegenwärtig große Bevölkerungsteile Afrikas leiden, hat die Aufmerksamkeit aller Hilfswilligen wieder stärker auf die von der Not unmittelbar Betroffenen in den Entwicklungsländern gelenkt. Die verschiedenen Spendenaktionen waren eine erste praktische Antwort auf die akuten Notsituationen. Um so wichtiger ist die Veranschaulichung des Gesamtproblems und seiner verschiedenen Verzweigungen. Dem dient das folgende „Dossier", das aus Anlaß der diesjährigen Misereor-Aktion und in Zusammenarbeit mit Misereor entstanden ist: In einem ersten Beitrag stellen Reinhard Hermle *und* Eva-Maria Blum *die gegenwärtigen Ausmaße des Hungerproblems, die Ursachen und Hintergründe dar, in einem zweiten Beitrag gibt* Wolfgang Schoop *einen Überblick über die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen (der kirchlichen und der nichtkirchlichen) bei der Hungerbekämpfung. Ein dritter Beitrag (von* Klaus Philipp Seif*) zieht das Fazit einer Tagung der Rabanus-Maurus-Akademie (Wiesbaden-Naurod) zum Thema Hunger und Hungerhilfe. Er gibt – wenigstens punktuell – Einblick in die gegenwärtig bei uns geführten Kontroversen über die Ursachen, das Ausmaß und die Hilfen zur Bekämpfung des Hungers.*

Das Ausmaß der Notlagen

Fast eine Milliarde Menschen, so wird heute geschätzt, leben in der Dritten Welt in „absoluter Armut". Die meisten von ihnen sind nicht in der Lage, sich ausreichend zu ernähren. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Länder, die nicht den täglichen Kalorienbedarf ihrer Bevölkerungen befriedigen können, sich wie ein Gürtel zu beiden Seiten des Äquators um den Globus legen. Dieser sogenannte „Hungergürtel" erfaßt vor allem die ökologisch gefährdeten Gebiete im Übergang von den wechselfeuchten Tropen zu den Trockengebieten der Randtropen (vgl. Schaubild S. 124).

Dabei erweist sich hinsichtlich Gesamtfläche, Anzahl der Staaten mit problematischer Ernährungslage und Ausmaß der Not *Afrika* als der am härtesten betroffene Kontinent. Mit 21 Ländern ist er in der Gruppe der 34 Entwicklungsländer am stärksten vertreten, die die Weltbank als solche mit „niedrigem Einkommen" (durchschnittliches Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt 1982 unter 410 $) klassifiziert. Die katastrophale Ernährungssituation gibt wie andere Merkmale (Kalorienangebot, Kindersterblichkeit und Lebenserwartung – siehe Tabelle 1) Aufschluß über den allgemein niedrigen Entwicklungsstand des Kontinents. Es scheint kein Zufall zu sein, daß es sich im Falle Afrikas auch um den Teil der Erde handelt, der durch koloniale Einflüsse am nachhaltigsten verändert und geprägt worden war.

Hunger findet sich aber über Afrika hinaus auch in den anderen Kontinenten *Lateinamerika* und *Asien.* Selbst in einem Land wie *Brasilien,* das als sogenanntes Schwellenland einen verhältnismäßig fortgeschrittenen Entwicklungsstand und ein durchschnittliches Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt von 2210 $ (1982) aufweist, hungert ein

großer Teil der Bevölkerung. Auch in *Indien* bestehen Ernährungsprobleme, auch wenn sie nicht afrikanische Ausmaße erreichen. Zum Vergleich: Fast die Hälfte der über 700 Mio. Einwohner Indiens lebt unterhalb der Armutsgrenze (monatliches Pro-Kopf-Einkommen unter DM 30.–).

Tabelle 1

	Bruttosozialprodukt/Kopf in US-$ (1982)	Kindersterblichkeit je 1000 Kinder gleichen Alters 1–4 Jahre (1982)	Lebenserwartung in Jahren (1982)
Durchschnittswert für 21 Staaten Afrikas*	249	23,7	42
Brasilien	2240	8	64
Indien	260	11	55

* Länder der Gruppe „Länder mit niedrigem Einkommen"

Quelle: Weltbank: Weltentwicklungsbericht 1984, Washington 1984

Im Hinblick auf Afrika, das gegenwärtig im Brennpunkt des allgemeinen Interesses steht, unterstreichen folgende drei Besonderheiten die Dramatik der Situation: die lange Dauer des Hungerproblems; die Zahl der betroffenen Menschen; die negativen Trends.

Die lange Dauer des Hungerproblems

Immer wieder in der Vergangenheit hatten Menschen in Afrika mit quasi-zyklischen Ernteausfällen und Hungersnöten zu tun. Sie waren begrenzt und wurden überwunden.

Vor zehn Jahren drang die Nachricht von einer Dürrekatastrophe sehr großen Ausmaßes in der *Sahel-Region* zum erstenmal weit über Afrika hinaus. Erschütternde Berichte und Bilder erschreckten und alarmierten die Weltöffentlichkeit. Dokumentationen des Elends und Hilfsaufrufe nationaler wie internationaler Organisationen überschwemmten die Medien. Große Konferenzen berieten Strategien zum Kampf gegen den Hunger. Zahllose Hilfsmaßnahmen und Projekte wurden in den betroffenen Ländern durchgeführt.

Gleiches scheint sich heute zu wiederholen. Die Rede ist von enormen Ernteausfällen, Hungertoten, Viehsterben, Wasserproblemen. Es heißt, der Kontinent sei nun von einer Katastrophe betroffen, die alles Bisherige in den Schatten stelle, und er steuere in diesem Jahr der schwersten Krise seiner Geschichte entgegen. Es gibt nur wenige Gebiete, in denen die Versorgung der Bevölkerung kein Problem darstellt. Der Eindruck drängt sich auf, daß die Phasen zwischen den Krisen sich immer mehr verkürzen und gleichzeitig die Schwere der akuten Krisenlagen zunimmt.

Vom Hunger betroffen sind heute nicht nur mehr die Länder der „klassischen" Problemregion, der Sahelzone, sondern inzwischen nahezu der ganze Kontinent. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Katastrophe keineswegs flächendeckend ist. Nicht alle Länder leiden unter den Ernährungsproblemen gleichermaßen und zur selben Zeit. Auch innerhalb der Länder gibt es bisweilen große regionale Unterschiede. Selbst in *Äthiopien* werden beispielsweise in manchen Gegenden noch immer gute Ernten erzielt. In auffallender Weise dokumentiert auch der Hunger die Kluft zwischen Stadt und Land. Neun Zehntel aller Menschen, die absolut arm sind und zum größten Teil unter Mangel- und Fehlernährung leiden, leben auf dem Lande. Frauen und Kleinkinder, Alte und Kranke sind der Not in erster Linie ausgesetzt. Im Gegensatz zu dieser Erfahrung betrafen die Hungersituationen, die in der Geschichte der Industrieländer auftraten, hauptsächlich die Menschen in den Städten.

Die große Zahl der Betroffenen

Niemand vermag mit letzter Verbindlichkeit zu sagen, wie viele Menschen in Afrika am Hunger leiden. In den 24 Staaten, in denen nach den Daten des „Weltentwicklungsberichts" der Weltbank das tägliche Kalorienangebot pro Kopf unter 100% liegt, leben 340 Mio. Menschen. Ein hoher Prozentsatz von ihnen kann sich nicht mit genügend Nahrung versorgen. Die Zahlenangaben variieren je nach Schätzungsgrundlage zwischen 20 und 150 Mio. Betroffenen.

Allein in *Äthiopien*, wo 1982 33 Mio. Einwohner lebten, sind seit dem Frühjahr 1984 wahrscheinlich 300 000 Menschen an den Folgen des Hungers gestorben. Andere Quellen sprechen sogar von einer Million Opfern. Die Versorgungslage von 7 Mio. Menschen ist vor allem in den Nordprovinzen kritisch.

Im 4,5 Mio. Einwohner zählenden *Somalia* leiden etwa 2 Mio. Menschen Hungersnot. Verschärft wird hier die Lage durch den Zustrom von Flüchtlingen aus Äthiopien, deren Anzahl mittlerweile auf 700 000 geschätzt wird.

In *Mosambik* wird davon ausgegangen, daß von den rund 13 Mio. Einwohnern etwa 2,5 Mio. nicht ausreichend mit Nahrungsmitteln versorgt sind.

Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. Alle diese Angaben vermögen nur eine grobe Orientierung zu geben. Sie stehen unter dem Vorbehalt, daß sie nicht auf exakten statistischen Erhebungen, sondern auf Meldungen von Hilfswerken, internationalen Behörden oder den betreffenden staatlichen Autoritäten beruhen. Die Hilfswerke haben nicht immer zu allen Gebieten Zugang. Manche staatliche Stelle andererseits manipuliert die Zahlen nach unten oder nach oben, um die Lage zu verharmlosen oder mit inflationierten Angaben von den internationalen Hilfsbemühungen zu profitieren.

Außerdem ist die Frage der genauen Zahlen nicht wirklich relevant. Es macht prinzipiell („qualitativ") keinen Unterschied, ob 20 oder 150 Mio. Menschen Hunger leiden.

Was heißt überhaupt „leiden am Hunger"? Viele verhungern, sterben an Schwäche, Auszehrung oder an Krankheiten, denen zu widerstehen sie keine Kraft mehr haben. Der Hungertod, vor allem in den abgelegenen, verkehrs-

mäßig kaum erschlossenen und Medien wie Helfern gleichermaßen wenig zugänglichen Regionen ist kein isoliertes Erscheinungsbild, sondern aktuelles und offenbar immer wiederkehrendes Massenphänomen. Der Dürre im Sahel im Jahre 1974 fielen vermutlich mehr als 300 000 Menschen zum Opfer.

Sehr viel mehr Menschen sind von direkter *Unterernährung*, d. h. *quantitativer* Unterversorgung mit Energie, bzw. von *Fehlernährung*, d. h. *qualitativem* Mangel an Eiweiß, Vitaminen und lebenswichtigen Nährstoffen, betroffen. Fehlende oder mangelnde Ernährung nimmt Energie, behindert Wachstum und geistige Entwicklung. Viele der unter den gegebenen Bedingungen geborenen oder aufwachsenden Kinder Afrikas werden bleibende Schäden davontragen.
Bemerkenswert ist, daß – wie so oft – auch extreme Situationen nur dann auffallen und Nachrichtenwert erhalten, wenn sie das „Normale", das „Gewohnte" übersteigen. Hunger als Dauerphänomen interessiert nur am Rande. Erst in seiner krisenhaften Zuspitzung löst er Beunruhigung und Betroffenheit aus.

Die negativen Trends

Die Versorgungslage in Afrika ist zweifellos besorgniserregend. Als besonders alarmierend stellt sich die *anhaltende dynamische Abwärtsentwicklung* dar. Nach Unterlagen der Weltbank und der Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation der UNO (FAO) zeigt die landwirtschaftliche Produktion in fast allen afrikanischen Ländern eindeutig rückläufige Trends (vgl. Tabelle 2). Pro Kopf der Bevölkerung wird heute im Schnitt 10 bis 15% weniger erzeugt als vor 10 Jahren. Steigende Getreideimporte haben diesen Trend nicht stoppen oder ausgleichen können.

Das tägliche Kalorienangebot deckt trotz beträchtlicher Einfuhren durchschnittlich nur 85 bis 95% des Bedarfs. Die *Getreideproduktion* stieg zwar absolut im Zeitraum 1960 bis 1980 an. Pro Kopf steht heute jedoch weniger zur Verfügung als 1960. Während Afrika noch in den 60er Jahren Selbstversorger war, verdoppelten sich allein im Zeitraum von 1965–80 die Getreideimporte auf 24 Mio. t. Der Bedarf ist erneut kräftig angewachsen. Es wird geschätzt, daß 1985 die kommerziellen Getreideimporte etwa 20% der gesamten Devisenerlöse Schwarzafrikas beanspruchen werden.
Trotz der bestehenden Versorgungsengpässe bleiben etwa 50% der *potentiellen Agrarfläche* ungenutzt. Die Gründe sind nicht nur die zur Regeneration des tropischen Bodens erforderlichen langen Brachezeiten, sondern auch die herrschenden ungleichen Besitzverhältnisse. Große Gebiete dienen einer extensiven Bewirtschaftung oder werden lediglich für Spekulationsgeschäfte genutzt. Darüber hinaus wird auch weiterhin die Erzeugung von Exportgütern auf Kosten der Produktion von Grundnahrungsmitteln gefördert. Dies trifft beispielsweise in besonderem Maße auf den *Senegal* zu, wo die Erdnuß-Monokultur fast die Hälfte des gesamten nutzbaren Ackerbodens beansprucht. Trotz der exportlastigen Produktionsorientierung hat Afrika in den letzten Jahren seine Agrarexporte nicht ausweiten können; es mußte

Tabelle 2
Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktion in den Ländern Afrikas
(pro Kopf der Bevölkerung 1974–1982)
(1974–76 = 100)

	1974	1976	1978	1980	1982
Ägypten	101	100	96	98	94
Äthiopien	101	99	100	106	104
Algerien	97	102	86	97	86
Angola	116	84	76	74	70
Benin	99	105	106	102	101
Botswana	105	103	73	62	71
Burundi	104	98	98	94	93
Elfenbeinküste	98	101	99	112	110
Gabun	103	98	103	103	102
Gambia	102	95	86	64	74
Ghana	111	90	78	77	77
Guinea	100	100	96	92	94
Guinea-Bissau	89	111	93	81	82
Kamerun	102	96	92	94	93
Kenia	101	100	98	90	93
Kongo	100	99	92	88	87
Lesotho	120	88	102	82	79
Liberia	104	97	95	92	89
Libyen	88	110	71	86	74
Madagaskar	103	98	89	91	88
Malawi	102	101	109	101	106
Mali	93	105	109	98	101
Marokko	107	101	98	93	89
Mauretanien	96	104	107	106	103
Mauritius	108	112	106	79	106
Mosambik	113	92	86	84	79
Namibia	115	93	85	81	89
Niger	98	111	124	126	122
Nigeria	99	100	97	100	100
Obervolta	99	96	103	99	107
Reunion	99	104	115	100	112
Ruanda	92	105	107	106	105
Sambia	87	112	90	78	71
Senegal	97	96	95	62	72
Sierra Leone	98	100	99	90	92
Simbabwe	101	101	93	85	76
Somalia	100	96	86	74	70
Südafrika, Rep.	105	96	102	96	89
Sudan	106	91	97	88	87
Swasiland	99	100	107	112	110
Tansania	99	104	98	91	88
Togo	98	101	104	105	103
Tschad	98	101	104	101	103
Tunesien	95	98	92	99	92
Uganda	101	99	99	84	87
Zaire	101	99	92	90	89
Zentralafr. Republik	103	98	96	94	95
Afrika (gesamt)	101	99	96	94	93
Südamerika	100	100	102	104	106
Asien	98	101	105	104	107
Welt (gesamt)	100	100	104	101	103

Quelle: FAO Production Yearbook Vol. 36, 1982, S. 87.

vielmehr erhebliche Verluste an Weltmarktanteilen hinnehmen.

Insgesamt hat sich die *gesamtwirtschaftliche Lage* schwarzafrikanischer Länder in den 70er und 80er Jahren im Trend drastisch verschlechtert. Das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen 1984 lag 4% unter dem Niveau von 1970. Staats- und Außenverschuldung stiegen weiter an. Gleichzeitig ging die Importkaufkraft zurück. Für den Devisenschuldendienst muß inzwischen bis zu 30% oder mehr der laufenden Exportleistungen aufgebracht werden.

Gehungert wird nicht nur, weil Regen ausbleibt

Die Behauptung, Klima und Niederschläge hätten sich im Sahel verschlechtert, ist durch die Statistik nicht belegt. Erwiesen aber ist das *Vordringen der Sahara nach Süden.* Jahr für Jahr wird durch Überweidung, Überbeanspruchung, Abholzung und unangepaßten Ackerbau im Sahel guter Boden in seinem Wert gemindert oder gar zerstört. Wind und Wasser tragen stetig Erde ab und entziehen Menschen, Tieren und Pflanzen die Lebensgrundlage. Savannengebiete werden zur Wüste. Noch vor 50 Jahren mit tropischem Urwald bedeckte Gebiete werden zur Savanne und Steppe (z. B. *Nordtogo*). Im Nordteil von *Obervolta* findet man baum- und vegetationslose Regionen, die vor einer Menschengeneration noch von Buschwald bedeckt waren.

Die *Trinkwasservorräte* nehmen global ab. Davon ist auch Afrika betroffen. Im ganzen Sahelgebiet beispielsweise sinken die Grundwasserspiegel seit etwa 12 Jahren und haben Tiefen erreicht, die in vielen Gebieten durch offene Brunnen nicht mehr erreicht werden können. Die Grundwasservorräte werden jedoch nicht allein deswegen geringer, weil die Niederschlagsverhältnisse sich verändern, sondern weil das Wasser von der zunehmenden Bevölkerung und den Viehherden immer mehr genutzt wird. Hinzu kommt, daß das Oberflächenwasser wegen Bodenzerstörung und Bodenverkrustung so rasch abfließt, daß es nicht mehr in ausreichendem Maß bis zum Grundwasser einzudringen vermag.

Gehungert wird in Afrika nicht nur, weil Regen ausbleibt, weil immer mehr fruchtbares Land von der Wüste eingeholt wird, weil die Natur durch ökologisches Fehlverhalten der Bevölkerung und durch unangepaßte Entwicklungsprojekte mit ineffizientem Ressourceneinsatz aus dem Gleichgewicht gerät. Gehungert wird auch, weil durch fehlgeschlagene Wirtschaftsexperimente knappe Güter vergeudet und Eigeninitiative der Menschen vor Ort gelähmt werden.

70 Staatsstreiche und zahlreiche Kriege, die Afrika in den letzten 25 Jahren erlebte, verschärfen das Problem. Das fehlende politische Gleichgewicht des Kontinents, soziale Gegensätze und ausländische Intervention bilden den Nährboden für Gewaltherrschaft und kriegerische Auseinandersetzungen, unter denen die Zivilbevölkerung am meisten leidet und die wesentlich zu den gewaltig anschwellenden Flüchtlingsströmen beitragen.

Gehungert wird nicht zuletzt auch, weil die *Entwicklung der Weltwirtschaft* die Industrieländer einseitig begünstigt. Die außenwirtschaftlichen „terms of trade" (Import-Export-Austauschverhältnisse) haben sich in den letzten 8 bis 10 Jahren erheblich zum Nachteil der Entwicklungsländer verschlechtert. Die Überschüsse, die Amerikas und Europas hochtechnisierte Landwirtschaften produzieren, reichen mit ihren Auswirkungen bis ins afrikanische Dorf hinein. Als Schenkungen oder preiswerte, weil hochsubventionierte Angebote stören oder zerstören diese Überschüsse die örtlichen Märkte und mindern zugleich die Motivation zur lokalen Produktion.

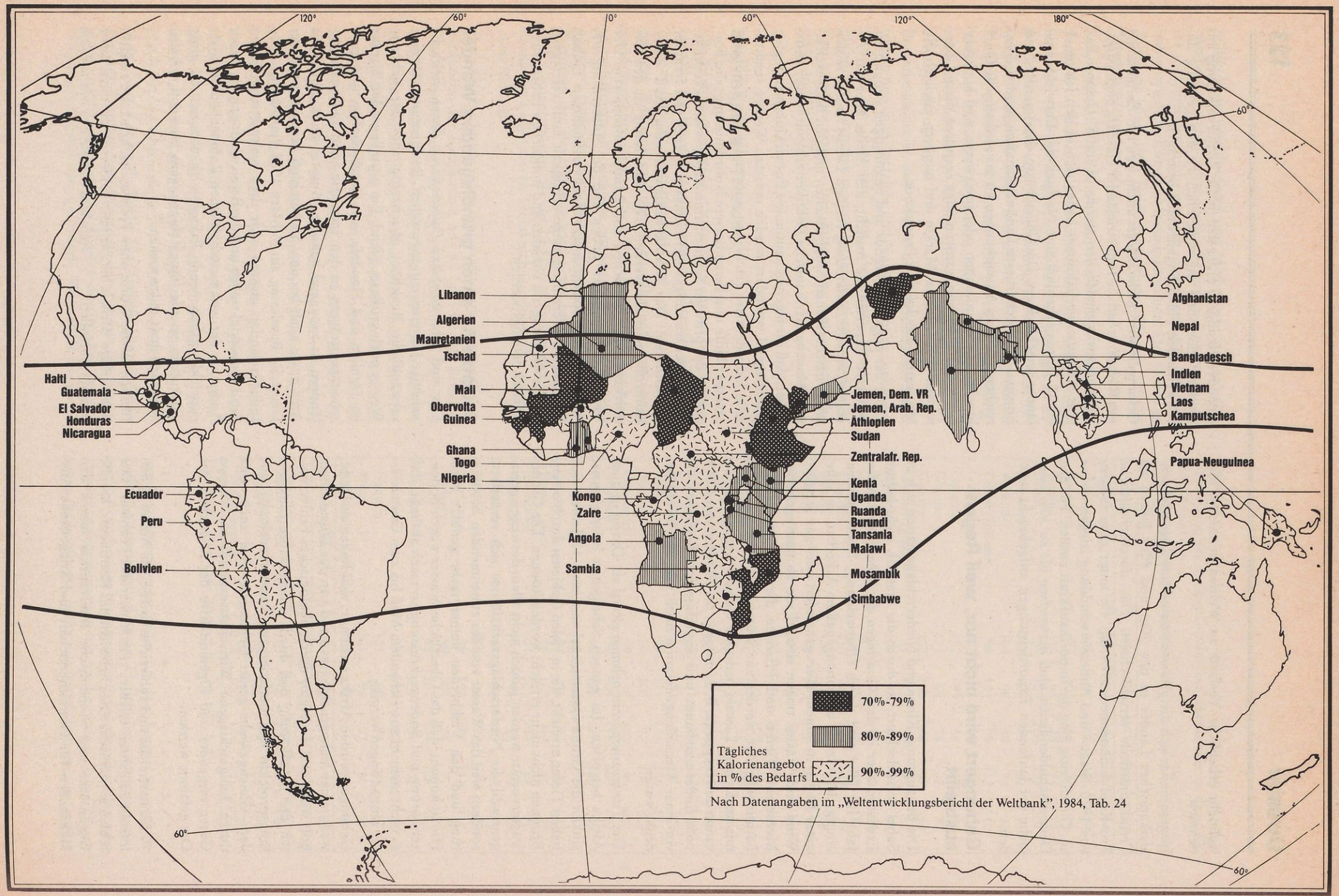
Trotz der negativen Trends und ungünstigen Prognosen vertreten Experten die Ansicht, daß Afrika über das *Potential für mehr Entwicklung* verfügt. Dieses liegt in seinen landwirtschaftlichen Möglichkeiten und den Bodenschätzen. Mancher afrikanische Politiker erkennt immer deutlicher, daß die eigenen nationalen Entwicklungsstrategien grundlegend verändert werden müssen. Weitere strukturelle Erfordernisse erscheinen notwendig: die Erhöhung externer Hilfe und deren bessere Koordinierung; die Förderung des privaten Sektors; eine angemessene Preispolitik und der wirkungsvollere Einsatz eigener und fremder Investitionen. Das Bevölkerungswachstum muß unter Kontrolle gebracht werden. Die Ausbildung ist den Bedürfnissen der Menschen und Länder anzupassen. Der Verschlechterung der Böden und der Ausbreitung der Wüste ist mit Bodenkonservierungsmaßnahmen Einhalt zu gebieten. Verteilungsungerechtigkeit muß verringert, die Bevölkerung am sozialen und politischen Leben ihrer Länder beteiligt werden.

Ansätze für einen grundlegenden Wandel

Das sind sehr *komplexe Problemfelder,* denen vielfache *mächtige Interessen* entgegenstehen. Resignation wäre eine verständliche Reaktion, gleichzeitig aber der sicherste Weg in noch größeres Elend. Ein grundlegender Wandel im Denken und Handeln von Gesellschaften und Entscheidungsträgern in den Industrie- und Entwicklungsländern ist zwingend geboten. Ansätze dazu gibt es, in Afrika wie auch bei uns. So beschloß beispielsweise der Deutsche Bundestag am 5. März 1982 einstimmig: „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."

Bleiben solche Worte ohne Folgen, erscheint der endgültige Kollaps Afrikas bis zur Jahrhundertwende nicht mehr unwahrscheinlich. *Reinhard Hermle/Eva Maria Blum*

Der Hungergürtel der Erde



Nach Datenangaben im „Weltentwicklungsbericht der Weltbank", 1984, Tab. 24

Die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen

Das *Spendenaufkommen* in der Bundesrepublik für Projekte in der Dritten Welt ist beeindruckend. Die rd. 170 nichtstaatlichen Organisationen erhielten in den vergangenen Jahren etwa 1 Milliarde DM Spenden im Jahr, wobei die kirchlichen Organisationen (42 evangelische und 76 katholische Einrichtungen) etwa 75% zu dieser Summe beitrugen.[1] Die Beträge, die über direkte Kontakte von entwicklungspolitischen Gruppen oder Pfarreien in die Dritte Welt fließen, sind hierbei noch gar nicht berücksichtigt. Vorsichtige Schätzungen sprechen von einem Volumen von 3,5 Milliarden DM, die für Bedürftige in Deutschland, in Osteuropa und in der Dritten Welt von den bundesdeutschen Spendern jährlich aufgebracht werden.

Die Organisationen und was sie tun

Im Zusammenhang mit der *Afrika-Spendenaktion 1984/85* traten die kirchlichen Hilfswerke Brot für die Welt und Diakonisches Werk (evang.) sowie Caritas und Misereor (kath.) in den Blickpunkt des Interesses. Zusammen mit dem Deutschen Roten Kreuz und der Deutschen Welthungerhilfe gelten sie als die sechs großen nichtstaatlichen Hilfsorganisationen in der Bundesrepublik, die bei der Linderung der wachsenden Not in Afrika ihre Erfahrungen einbringen konnten. Bei der großen Aktion „Ein Tag für Afrika – Gemeinsam gegen den Hunger" am 23. Januar 1985 waren zudem 13 kleinere Hilfswerke beteiligt, die sich z. T. schon seit Jahren durch ihre spezifischen Schwerpunkte und ihre wirkungsvolle Arbeit das Vertrauen der Bevölkerung erworben haben, so z. B. das Deutsche Aussätzigen-Hilfswerk, terre des hommes oder der Hermann-Gmeiner-Fonds.[2]

Die Mehrzahl dieser Nichtregierungsorganisationen, „die sich in ihrer Arbeit bemühen, einen Beitrag zur Lösung der Entwicklungsprobleme in der Dritten Welt zu leisten", sind im sogenannten *Bensheimer Kreis* zusammengeschlossen, dem insgesamt 25 Mitglieder angehören.[3] Über die Grenzen der Hilfswerke hinweg brachte der Afrika-Aktionstag das gemeinsame Anliegen der beteiligten Organisationen sehr deutlich zum Ausdruck, wobei Koordination und Absprachen zwischen den kirchlichen Hilfswerken schon länger praktiziert werden. Es gibt die Aufgabenteilung zwischen den auf Pastoral- und Missionsarbeit ausgerichteten Werken[4], den Organisationen, die Katastrophenhilfe leisten[5] und den Hilfswerken, deren Arbeit auf Strukturverbesserung ausgerichtet ist[6].

Gerade in diesem Aufgabenfeld, im Bereich der sozioökonomischen Entwicklung und Zusammenarbeit, wird schon seit Jahren über die Konfessionsgrenzen hinweg eine intensive Kooperation gepflegt. Brot für die Welt und Misereor arbeiten in vielen Programmen in der Dritten Welt zusammen. Sie führen unter dem Titel „Brüderlich teilen – Gemeinsam handeln" auch eine *gemeinschaftliche Spendenaktion* durch und koordinieren ihre Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit. Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor nimmt zusätzlich intensive Kontakte zu den Fastenaktionen der Katholiken in Mitteleuropa und Nordamerika wahr, die unter einem Dachverband in Brüssel (CIDSE) zusammengefaßt sind.[7]

Tabelle 1: Die Steigerung der Hilfe (1982–84) (in Mio. DM)

	Gesamte Dritte Welt		
	1982	*1983*	*1984*
Diakon. Werk / Brot für die Welt	87,8	89,3	111[2]
Evang. Zentralstelle[1]	121,0	110,4	117,8
Deutsches Rotes Kreuz	67,3	45,7	69,7
Caritas	39,6	42,1	61,2
Misereor / Kath. Zentralstelle[1]	245,8	243,4	278,0
Deutsche Welthungerhilfe	35,2	44,0	62,8
	596,7	574,9	700,5

Tabelle 1a: Die Steigerung der Hilfe (1982–84) (in Mio. DM)

	Anteil Afrika		
	1982	*1983*	*1984*
Diakon. Werk / Brot für die Welt	23,2	22,2	37,1
Evang. Zentralstelle[1]	32,3	32,5	41,9
Deutsches Rotes Kreuz	17,7	11,2	46,7
Caritas	12,9	21,5	38,1
Misereor / Kath. Zentralstelle[1]	72,3	73,7	102,0
Deutsche Welthungerhilfe	13,3	18,5	39,9
	171,7	179,6	305,7
	≙ 29%	≙ 31%	≙ 44%

[1] Diese Zentralstellen sind von kirchlicher Seite für die Verwendung öffentlicher Mittel verantwortlich.
[2] Da das Haushaltsjahr von Anfang Juni bis Ende Mai reicht, ist dieser Wert nur global ermittelt.
Alle Werte für 1984 sind nur vorläufig.

Das *Bewilligungsvolumen* der sechs großen deutschen Hilfswerke hat sich in den letzten drei Jahren erheblich ausgeweitet (von knapp 600 Mio. DM auf mehr als 700 Mio. DM) (vgl. Tab. 1). Von dieser Summe wurden

Tabelle 2:
Herkunft der bewilligten Summen (1983) (in Mio. DM)

	Öffentliche Mittel*[1]	Kirchl. Haushaltsmittel	Spenden
Diakon. Werk / Brot für die Welt	–	9,8*[2]	79,5
Evangelische Zentralstelle	103,0	7,4	–
Deutsches Rotes Kreuz	17,4	–	28,3
Caritas	9,5	12,0	20,6
Misereor Kath. Zentralstelle	114,1	24,8	104,5
Deutsche Welthungerhilfe	16,0	–	28,0
	260,0 ≙ 45,2%	54,0 ≙ 9,4%	260,9 ≙ 45,4%

*[1] Mittel des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (sowie Zuwendungen der Europäischen Gemeinschaft und des Auswärtigen Amtes).
*[2] Ermittelt als Differenz von eingegangenen Spenden und bewilligten Mitteln.

(1983) jeweils 45% durch Spenden und durch Öffentliche Mittel und knapp 10% durch kirchliche Haushaltsmittel aufgebracht (vgl. Tab. 2). Die Hilfe, die in den vergangenen Jahren in den afrikanischen Kontinent floß, hat eine besonders deutliche Steigerung erfahren (von 170 Mio. auf mehr als 300 Mio.). Äthiopien erhielt davon 1982 7 Mio. DM. Das ist eine bescheidene Summe im Vergleich zu 70 Mio. DM, die 1984 für dieses Land bereitgestellt wurden (vgl. Tab. 3). Die Hilfswerke, die Katastrophenhilfe leisten, sind im Rahmen der Überlebenshilfe in Äthiopien naturgemäß in stärkerem Maße beteiligt als die Werke, die in erster Linie Maßnahmen zur Strukturverbesserung fördern.

Tabelle 3: Äthiopienhilfe (1982–84) (in Mio. DM)

	1982	*1983*	*1984*
Diakonisches Werk / Brot für die Welt	–	0,6	10,1
Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe	2,4	1,2	4,8
Deutsches Rotes Kreuz	1,3	5,1	28,7
Caritas	1,0	3,4	12,5
Misereor / Kath. Zentralstelle f. Entw.Hilfe	2,4	1,2	4,8
Deutsche Welthungerhilfe	–	2,5	11,0
	7,1	14,0	71,9

Die Reaktionen auf den ARD-Aufruf im vergangenen Jahr (40 Mio. DM für die kirchlichen Hilfswerke) und die vorläufigen Spendenergebnisse nach dem Afrikatag vom 23. Januar 1985 (110 Mio. DM, vgl. Tab. 4) sind sehr ermutigend. Sie bezeugen das Vertrauen, das von der Bevölkerung in die nichtstaatlichen Organisationen gesetzt wird. Die Nichtregierungsorganisationen können sich nämlich direkt, ohne möglicherweise unzuverlässige Regierungsstellen einschalten zu müssen, mit Basisorganisationen in Verbindung setzen. Die bevorzugten Partner an der „Graswurzel" sind Selbsthilfebewegungen v. a. Nachbarschafts- oder Dorfgemeinschaften.

Tabelle 4: Vorläufiges Ergebnis der Spenden zum Afrika-Tag (23. Januar 1985) (in Mio. DM)*[1]

Diakonisches Werk / Brot für die Welt	30,4
Deutsches Rotes Kreuz	18,0
Caritas/Misereor	31,0
Deutsche Welthungerhilfe	21,5
Gemeinschaftsaktion Afrika	9,5
	110,4

*[1] Stand vom 8. Februar 1985

Katastrophenhilfe und Sozialstrukturhilfe

Die kirchlichen Hilfswerke greifen hierbei überwiegend auf kirchliche Strukturen, d.h. auf Organisationen, auf Pfarrei- oder Diözesanebene zurück. Dadurch sind unbürokratische und sofort greifende Aktionen leichter möglich. Vor allem zielt die Hilfe auf die Bedürftigsten ab, die bei Regierungsprogrammen meist vernachlässigt werden. Häufig sind es sogar gerade die Opfer von staatlichen Großprojekten die Hilfe benötigen.

Die *Deutsche Welthungerhilfe* stützt sich nicht nur auf Selbsthilfebewegungen (auch aus dem kirchlichen Bereich), sondern vor allem auch auf *eigene Partnerorganisationen*, die im Zusammenhang mit der „Freedom from Hunger Campaign" durch die FAO[8] ins Leben gerufen wurden. Auch dem Deutschen Roten Kreuz stehen in Übersee Schwesterorganisationen zur Seite, die dem IRK-Komitee[9] in Genf angeschlossen sind. Von Genf aus wird die Konflikthilfe der einzelnen nationalen Komitees nicht nur koordiniert, sondern in weiten Teilen auch operativ gesteuert. In einer ähnlichen Situation wie das Rote Kreuz befindet sich der Deutsche Caritasverband, der fast in jedem Land der Dritten Welt eine Schwesterorganisation ansprechen kann.

Die Maßnahmen, die als *Katastrophenhilfe* oder als *Sozialstrukturhilfe* gefördert werden, sind sehr unterschiedlich. Im Rahmen der Hungerhilfe in Afrika hat die Caritas z. B. eine Luftbrücke nach Äthiopien aufgebaut und größere Nothilfe in Mosambik und Algerien geleistet. Im Rahmen dieser Aktionen werden Zelte und Fahrzeuge geliefert und Nahrungsmittel verteilt. Besonderen Wert legt man dabei auf die Beschaffung von lokalen Nahrungsgütern. Ebenso wichtig sind Reparatur und Unterhalt von Fahrzeugen, die in den Partnerländern selbst herangezogen werden können. Neben der Massen-Versorgung mit Lebensmitteln hat sich die Caritas vor allem auf den Ausbau von Sonderernährungszentren verlegt. Etwa 12%–14% der Caritas-Hilfe in Afrika ist zudem als Sozialstrukturhilfe ausgewiesen[10]. Hierzu werden Maßnahmen der Behindertenhilfe, der Arbeit mit Jugendlichen und Kindern sowie die Förderung der Gemeinwesenentwicklung gerechnet.

Die Katastrophenhilfe des Deutschen Roten Kreuzes erfolgt nach ähnlichen Gesichtspunkten wie bei der Caritas. Gelegentlich werden die Hilfsgüter dieser beiden Organisationen auch gemeinsam an die Zielorte geflogen. Feldküchen, Wasseraufbereitungsanlagen und Medikamente gehören bei der Afrika-Aktion mit zum vordringlichen Bedarf.

Bei der Deutschen Welthungerhilfe sind vor allem die Bemühungen hervorzuheben, die Nahrungsverteilung mit dem Ausbau dörflicher Infrastruktur zu verbinden. In diesen sog. „Food for Work"-Programmen werden Straßen und Brücken ausgebessert, Rückhaltebecken angelegt und Aufforstungsmaßnahmen eingeleitet. Damit werden Grundlagen für eine künftige Selbstversorgung im dörflichen Bereich gelegt.

Die Erkenntnis, daß *Nahrungsmittelhilfe* nur in wirklichen Katastrophen angebracht ist, hat sich bei allen Hilfswerken seit Jahren durchgesetzt. Als entwicklungspolitisches Instrument muß Nahrungsmittelhilfe sogar energisch abgelehnt werden. Zu zahlreich sind die bekannt gewordenen Beispiele, in denen Produktions- und Verteilungsstrukturen nachhaltig zerstört wurden. Um so deutlicher setzen sich die Hilfswerke Brot für die Welt und Misereor

vor allem auch für vorbeugende Maßnahmen ein, die dann schon den Hunger bekämpfen, wenn eine akute Mangel- und Unterernährung noch nicht eingetreten ist[11]. So werden zur Sicherung der agrarischen Nutzfläche Entschuldungsprogramme und Beratungsstellen für Agrarreformfragen finanziert. Bodenerhaltende Maßnahmen werden für genauso wichtig angesehen wie vorbeugende Aktivitäten im medizinisch-hygienischen Bereich.

Schaffung von besseren Rahmenbedingungen

Als unmittelbare oder sofort greifende Maßnahmen werden vor allem *vorhandene Nahrungsmittelquellen* erschlossen. Durch kleine Bewässerungsvorhaben, durch Anlage von Gemüsegärten, durch Tieranspannung und Förderung des standortgerechten Anbaus soll die Selbstversorgungswirtschaft der Kleinbauern verbessert werden. Angepaßte Maschinen und Geräte werden eingesetzt, um die Erträge zu steigern und zu sichern. Der Bau von Speichern und Scheunen hilft Ernteverluste zu vermeiden. Über die effektive Nahrungssicherung hinaus sollen diese Vorhaben vor allem den Selbsthilfewillen der betroffenen Gemeinschaften fördern.
Es gibt darüber hinaus ein ganzes Bündel von Maßnahmen, mit denen eine unzureichende Nahrungssituation indirekt bekämpft wird. Durch Einkommensverbesserung und Anhebung des Bildungsniveaus können nämlich Randbedingungen geschaffen werden, die es den Betroffenen erlauben, mit einer unsicheren Ernährungslage selbst fertig zu werden. So werden im ländlichen Bereich Vermarktungs- und Transportprobleme gelöst und die Weiterverarbeitung der Agrarproduktion gefördert. Im städtischen Bereich dienen vor allem kunsthandwerkliche Förderprogramme und kleingewerbliche Vorhaben der Arbeitsbeschaffung und damit der Ernährungssicherung.

Sehr umfangreich sind die Maßnahmen im sogenannten *informellen Bildungswesen,* das sämtliche Formen der außerschulischen Pädagogik umfaßt. Beratungskräfte und Fachkräfte der unteren Ebene werden aus- und weitergebildet. Alphabetisierungskurse, z.T. verbunden mit Radio-Schulprogrammen, und gewerbliche Ausbildung sind wichtige Maßnahmen dieser Erwachsenenbildung. Erzieherische und produktionsfördernde Maßnahmen werden im Rahmen der sogenannten „Integrierten Ländlichen Entwicklung" miteinander verbunden.

Da jede Hilfsmaßnahme so gut ist wie der Projektträger, der sie in Übersee verantwortet, ist es ein wichtiges Ziel, dauerhafte und kompetente *Partnerorganisationen* in Übersee zu schaffen. Die Genossenschaftsförderung und die Einleitung von Kreditprogrammen nehmen hier eine besondere Stelle ein. Daneben werden Beratungsdienste und Bildungszentren unterstützt. Mit gutem Erfolg werden auch regionale Entwicklungsbüros aufgebaut, die breit gefächerte Programme durchführen.
Es gibt ferner Maßnahmen, bei denen der Bezug zur Hungerproblematik nicht so deutlich in Erscheinung tritt, so z. B. der Ausbau des Gesundheitswesens, Vorhaben im Bau- und Infrastruktursektor und die Zusammenarbeit im schulischen und wissenschaftlichen Bereich[12].
Die Projekte der kirchlichen Hilfe setzen vor allem dort an, wo *Selbsthilfe,* also Eigenständigkeit, erwachsen kann[13]. Dazu sind meist gar keine riesigen Summen erforderlich. Wichtig ist vielmehr, daß Anstöße gegeben und Modelle erarbeitet werden, aus denen heraus Entwicklung bei den und durch die betroffenen Menschen selbst in Gang kommen kann.
Die Gesamthöhe der aufgewendeten Mittel bei den Nichtregierungsorganisationen ist beeindruckend. Doch kann diese Hilfe die Not nicht wirklich wenden, *bestenfalls punktuell lindern.* Zwar können wichtige Zeichen der Hoffnung gesetzt, aber nicht die Hungerprobleme der Dritten Welt schlechthin gelöst werden. Die Arbeit geschieht unter schwierigen wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen, die meist der direkten Beeinflussung durch die Hilfswerke entzogen sind.
Die Hilfswerke sind bemüht, nicht nur sachkundige Projektarbeit zu leisten, sondern auch Aufklärung und Information zu betreiben. Denn wir Menschen in den industrialisierten Ländern müssen durch Bewußtseinswandel dazu gebracht werden, die Einflüsse, die auf die Dritte Welt einwirken, so zu verändern, daß dort eine gesunde Entwicklung möglich ist. *Wolfgang Schoop*

Anmerkungen
[1] Vgl. Lothar *Kraft:* Die Zusammenarbeit der deutschen Kirchen mit Lateinamerika. Bonn 1983, (Manuskr.) 36 S. [2] Als weitere Organisationen beteiligten sich: Komitee Notärzte, UNICEF, Menschen für Menschen, EIRENE, AMREF, Arbeiterwohlfahrt, Aktionsgemeinschaft Solidarische Welt, Weltfriedensdienst, Eritrea Hilfswerk, Medico international. [3] Es sind neben 10 bereits namentlich aufgeführten Organisationen folgende freie Träger: Andheri-Hilfe, Deutsche Ärztegemeinschaft für medizinische Zusammenarbeit, Deutsche Entwicklungshilfe für soziales Wohnungs- und Siedlungswesen, Deutscher Frauenrat, Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Deutscher Volkshochschulverband, Friedrich-Thieding-Stiftung des Hartmannbundes, intermedica, Kinderhilfswerk für die Dritte Welt, Kindernothilfe, Kübel-Stiftung, Lions Clubs-Deutschland, ORT-Deutschland, Sozial- und Entwicklungshilfe des Kolpingwerkes (vgl. R. *Borgmann-Quade* [Hrsg.]: Stichwort Spendenwesen, 1982, 348 S.) [4] Z.B. das Evangelische Missionswerk sowie auf katholischer Seite ADVENIAT für Lateinamerika und MISSIO für Afrika und Asien. [5] Hier sind Diakonisches Werk (evang.) und Caritas (kath.) zust¤¬dig. [6] Hinzu kommen noch Freiwilligendienste, die Helfer nach Übersee vermitteln, so z.B. Dienst in Übersee (evang.) und die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (kath.). [7] „Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité". In diesem Verband werden die Anträge der Fastenaktionen aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Irland, Kanada, Luxemburg, aus den Niederlanden, aus der Schweiz und aus den USA registriert, um Doppelbewilligungen zu vermeiden. Neben 12 Institutionen aus Industriestaaten sind 8 Mitglieder aus der Dritten Welt angeschlossen. Mit mehr als der Hälfte der Bewilligungssumme (1981) wird die Bedeutung Misereors in diesem Kreis unterstrichen. [8] „Food and Agriculture Organization" der Vereinten Nationen. [9] Internationales Rotes Kreuz. [10] Weltweit betrug dieser Anteil 11,2 Mio. DM von insgesamt 61,2 Mio. DM (1984). Zusätzlich hat die Caritas 1984 EG-Güter (wie Butter, Öl, Milchpulver und Getreide) im Wert von 29 Mio. DM verteilt. [11] Vgl. hierzu: MISEREOR-DIALOG, Nr. 1: „Der Kampf gegen den Hunger", 1984, 151 S. [12] Die einzelnen Maßnahmengruppen haben bei den Projekten von Misereor (1983) folgendes Gewicht: Katastrophenhilfe (3,5%); Vorbeugende Maßnahmen (5%); Erschließung von Nahrungsmittelquellen (4,5%); Einkommensverbesserung (2%); Anhebung des Bildungsniveaus (21%); Integrierte ländliche Entwicklung (14,5%); Förderung von Trägerorganisationen (21,5%); Gesundheitswesen, Bausektor, Wissenschaft etc. (28%). [13] Die folgenden Gedanken sind übernommen aus: Misereor / Brot für die Welt: Arbeitshilfe „Hunger in Afrika", 1985, 95 S.

Wie human ist die Hungerhilfe?

Bevor sich im vergangenen Jahr das Ausmaß der jüngsten Hungerkatastrophe in Afrika richtig abzuzeichnen begann, mischten sich unter die Berichterstattung über die Dritte Welt und entsprechende Kommentare hierzulande ungewöhnliche Überlegungen; ungewöhnlich aufgrund ihrer martialischen Ausdrucksweise und wegen ihres provokanten Inhaltes: Von den mörderischen Konsequenzen des Mitleids für die hungernde Drittweltbevölkerung war da die Rede und die Brotspenden für die Hungernden wurden als Selbstbetrug dargestellt. Die Rettung der heute Verhungernden, so die These des Wissenschaftspublizisten *Hoimar v. Ditfurth,* bedeute potenziertes Elend und Sterben für die zukünftigen Generationen. Der vieltausendfache Tod von Kindern heute bewahre „die Erde vor einer Situation, die alles heutige Sterben bei weitem überträfe".

Eine makabre Überlegung angesichts von 40 Millionen, die Jahr für Jahr an den Folgen von Hunger und Unterernährung sterben, und eine zynisch klingende Entlastung gegenüber 500 Millionen Menschen, die heute unterernährt sind und deren Zahl bis zum Jahr 2000 auf 800 Millionen zu steigen droht, so die Zahlen der FAO und der Weltbank. Zynismus allerdings lag Ditfurth fern: Mit solch pointierten Wendungen suchte er die, wie er meinte, falsche Zielsetzung von Hilfsaktionen zugunsten der Bevölkerung in den Entwicklungsländern zu attackieren. Es gelte, das Augenmerk auf die *Bevölkerungsentwicklung* in diesen Ländern zu richten. Hier entscheide sich die Zukunft dieser Weltregion und die Zukunft von uns allen.

Die dergestalt geäußerten Zweifel am Sinn von Hungerhilfe griff ihrerseits die Rabanus-Maurus-Akademie, die katholische Akademie der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz Mitte Januar in einer Tagung auf, die unter einen nicht minder provozierenden Titel gestellt war: „Laßt die Kinder sterben. Zur Humanität von Hungerhilfe." Eingeladen waren Vertreter der kirchlichen Hilfswerke „Brot für die Welt", „Misereor" und „Caritas", *Rupert Neudeck* vom Komitee „Notärzte", der Schweizer *Al Imfeld,* der Äthiopier *Johannes Mebrahtu,* Vertreter Bonner Ministerien und mit der Problematik befaßte Wissenschaftler.

Die Industrieländer: zur Hilfe verpflichtet

Ungeteilt war die Übereinstimmung vor allem in einem Punkt: Zur *Hilfe in akuten Notsituationen* gibt es keine begründbare Alternative. Hunger, so die Argumentation des Bamberger Moraltheologen *Volker Eid,* ist kein naturgegebenes Leid, in das man sich zu fügen hätte, wie in eine unheilbare Krankheit. Hunger ist von Menschen maßgeblich mitverursacht, mithin vermeidbar. Und wir, als Bewohner der Industrieländer, können uns von einer Mitwirkung an dem Elend dort nicht freisprechen, unser Wohlstand trägt in vielfältiger und oft komplizierter Weise dazu bei. Immerhin sind wir materiell in der Lage, die schlimmste Not unmittelbar abzuwenden: unsere Nahrungsmittelproduktion kann – richtig verteilt – alle Menschen versorgen. Geht man davon aus, daß jeder Mensch ein Recht darauf hat, an den Gütern dieser Erde seinen Bedürfnissen entsprechend zu partizipieren, so begründen die uns gegebene Möglichkeit zum Beistand wie auch unsere Rolle als Mitverursacher des Hungers unsere Verpflichtung zu tatsächlicher Hilfeleistung. Es gibt keinen Grund, der uns aus dieser Pflicht zur Solidarität entläßt.

Zu dem konstruierten Dilemma zwischen der Hilfe heute und der durch sie vermeintlich vervielfachten Not morgen meinte Eid: Es sei nicht zu verantworten, daß die Lebenschancen auch nur eines einzigen Menschen, der heute lebt, der wahrscheinlichen Vermeidung zukünftigen Leides geopfert würden.

Solche *Soforthilfemaßnahmen* vermögen freilich nicht, die Misere wirklich zu beseitigen. Sie können im Gegenteil die Probleme noch verschärfen, etwa wenn sie überdimensioniert ausfallen, zum falschen Zeitpunkt erfolgen oder zu lange ausgedehnt werden und damit die Funktion von Finanzhilfen übernehmen. Erreicht etwa die Getreidehilfe ein Land zu einem Zeitpunkt, an dem die dort lebenden Bauern ihr Getreide zum Markt bringen, so wird – durch den Verfall des Preisniveaus – die Motivation zu weiterem, über das eigene Subsistenzbedürfnis hinausgehendem Getreideanbau untergraben und damit die Wurzel für die nächste Hungerkatastrophe gelegt. Oder: Die großzügige Spende von Sojaöl kann – wie dies tatsächlich in einem Fall geschehen ist – die mühsam aufgebaute Infrastruktur von kleinen Ölmühlen auf einen Schlag vernichten.

Monokausale Erklärungen helfen nicht weiter

Es ist deshalb Ziel der Hilfswerke, neben der Linderung der unmittelbaren und existenzbedrohenden Not die *Ursachen des gesamten Übels* zu analysieren und auf der Grundlage solcher Analysen in der Bevölkerung latent vorhandene Kräfte zu ihrer Überwindung zu mobilisieren. Zu solcherart animierenden Maßnahmen gehören zeitlich überschaubare Aktionen, die zu finanzieller Unabhängigkeit führen und von lokalen Stellen übernommen werden können. Dazu gehören die Förderung und fachliche Begleitung von Selbsthilfegruppen und Bewegungen vor allem im ländlichen Bereich, wie auch der Aufbau von Partner- und Trägerstrukturen, die die Menschen dazu befähigen, in eigener Planung und Entscheidung Projekte durchzuführen. Daß diese Art der Hilfe von unten insbesondere dort, wo sich aufgrund eines neu erwachten Selbstbewußtseins ökonomische und politische Folgen abzeichnen, zu Friktionen mit bestehenden Herrschaftssystemen führen kann, ist nicht verwunderlich.

Schon allein daran zeigt sich, daß bei einer Analyse der Ursachen der Misere ein *hoher Komplexitätsgrad* für deren

Realitätsbezogenheit unabdingbar ist. Sicherlich ist die simplifizierende Betrachtung mit ihrer monokausalen Schuldzuweisung leichter eingängig und für politische Virtuosen wirkungsvoller einsetzbar als eine komplexe und nur mühsam nachzuvollziehende umfassende Faktorendarstellung. Sündenböcke wie „die Dürre", „das Bevölkerungswachstum" dienen sogar oft dazu, „wirtschaftliche, politische, gesellschaftliche und strukturelle Schieflagen nicht angehen oder anprangern zu müssen", so *Günter Hölter* vom Deutschen Caritasverband. Fest steht: Die Not in der Dritten Welt ist Ergebnis einer ganzen Reihe von Faktoren, zu denen ohne Zweifel klimatische Gegebenheiten und die Bevölkerungsentwicklung zählen. Doch nicht weniger gewichtig sind andere Faktoren: Die Machtlosigkeit der Betroffenen, ihre politische, rechtliche, ökonomische und soziale Entmündigung durch eine nachkoloniale Elite, die – so die Diagnose von Neudeck – „Spiegelbilder unserer Wünsche darstellen" und häufig nichts anderes sind als „Brückenköpfe unserer Wirtschaft" (Imfeld).

Diese politischen und sozialen Strukturen gehören in vielen Ländern zu den Hauptursachen des Hungers, und in diesem Bedingungsrahmen werden logischerweise Hilfen zu seiner Bekämpfung auf staatlicher Ebene sinnlos: Ein beträchtlicher Anteil des eingehenden Geldes fließt zurück auf Schweizer Nummernkonten, Sachlieferungen landen oft auf dem Schwarzen Markt oder werden von den Regierungen sonstwie gewinnbringend veräußert. An dieser Wurzel des Übels versuchen die Hilfswerke anzusetzen: mit Programmen, für die es keine staatliche Zuständigkeit vor Ort gibt, mit dem Aufbau und der *Vernetzung sozialer Mikroinfrastrukturen,* die die Hilfe unmittelbar an die vom Leid und der Not Betroffenen bringt. Und der Forderung von Imfeld, sich in humanitären Fragen massiv in die Angelegenheiten dieser Länder einzumischen, ohne falsche Scheu vor unterstelltem Westlertum, eben weil es sich hierbei nicht um Nord-Süd- oder Ost-West-Gegensätze handelt, sondern darum, den Menschen zu elementaren Rechten zu verhelfen, können gerade die Kirchen aufgrund dieser basisorientierten Organisation vor Ort entsprechen, aber auch – international gesehen – durch breite Aufklärungskampagnen der Bevölkerung hierzulande und durch so erzeugten Druck auf die eigene Regierung.

Der politische Rahmen ist nur ein Faktor: Von Bedeutung für das Zustandekommen des Hungerns sind etwa auch die unterschiedliche Tragfähigkeit des betreffenden Ökosystems, die vorhandenen Produktionssysteme, aber auch der Handel, über den die gesamte Nahrungsmittelverteilung läuft. Und es gilt, wie der Heidelberger Botaniker und Entwicklungsexperte *Kurt Egger* darlegte, auftretende Störfaktoren in diesem Kräftefeld möglichst ohne allzugroße gegenseitige Rückkoppelungseffekte auszubalancieren. Und die Zahl dieser Störfaktoren ist beträchtlich: Egger nannte natürliche Faktoren wie die Unsicherheit des Klimas, menschliche Einwirkungen wie Kriege, koloniale und nachkoloniale Außeninterventionen (wie etwa der Produktionsabzug aus den Ländern durch von außen aufgezwungene „terms of trade"), die das traditionelle Gleichgewicht destabilisieren und langanhaltende Wandlungsprozesse mit zunehmend funktionalen Unausgeglichenheiten bewirken. Daneben gibt es Außenschwankungen, die ohne Puffer auf die Entwicklungsländer zurückschlagen (Ölschock, Zuckermarkt), aber auch falsche Reaktionen der Länder im Inneren, strukturelle Fehlentwicklungen wie etwa der Einsatz „harter" technischer Mittel bei der Produktion, das Bevölkerungswachstum und ein ganzes Bündel von *ökologischen Problemen:* angefangen bei Bodenerosion, Wasserhaushaltsstörungen über Wüstenbildung bis hin zu nachhaltigen Klimabeeinträchtigungen, dem Biotop- und Artenschwund und dem Genschwund der Kulturarten. Dieser ökologische Störbereich hat sich langfristig zunächst unbemerkt aufgebaut und droht jetzt alle anderen Faktoren zu verstärken. Er entzieht zunehmend den Sanierungsmaßnahmen buchstäblich den Boden.

Gegenstrategien

Gegenstrategien müssen sehr behutsam ansetzen, weil sie sonst mehr zerstören als heilen. Das vor drei Dekaden entwickelte Modell des Agrarexports und der Industrialisierung, so Neudeck, „ist geplatzt", und auch für Imfeld sind die Entwicklungskonzepte vielfach in Rauch aufgegangen. Egger nannte Beispiele für ermutigende Neuanfänge, die an Überkommenes anknüpfen und sich gegen hemdsärmeliges Expertentum europäischer Provenienz durchsetzen. Zu einer solchen Strategie gehört generell, nicht mit Hilfe der von unseren Politikern und Ministerialen offenkundig hoffnungslos überschätzten „Grünen Revolution" *unsere eigenen ökologischen Probleme* noch zu exportieren. Dazu gehört im einzelnen, daß in der Landwirtschaft ein *hoher Grad an Selbstversorgung* erreicht wird, um die bäuerlichen Produktionssysteme so unabhängig wie möglich von Unruhen im Außenbereich zu gestalten und so eine geregelte Ernährung zu sichern.

Ist dies aufgrund der Überbevölkerung nicht möglich, und es gibt solche Fälle, sind Überlegungen zur Steuerung des Bevölkerungswachstums unabdingbar. Und genau hier, wo Elendsbedingungen und Geburtenzahl offensichtlich zusammenhängen, wäre auch der Ort, wo Kirche sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen hätte: Man dürfe nicht meinen, so Volker Eid, Kinderkriegen sei einfach natürlich. Für die Entscheidung zur Zeugung von Nachkommen ist auch ein Kriterium, daß geborene Kinder in verantwortbaren Umständen aufgezogen werden können. Den Menschen muß diese Verantwortung bei Zeugung *und* Betreuung der Kinder bewußt gemacht werden.

Interessantes am Rande: Zu den ärgsten Hindernissen und Feinden der Hilfswerke zählen staatlicherseits zu groß angesetzte Projektdimensionen (das Klotzen mit Prestigeprojekten findet immer noch Liebhaber), der Bundesrechnungshof als Rechnungsprüfer und penibler

Formulartersteller und die Bürokraten der EG-Kommission.
So ist es fast unmöglich, für einen noch so guten Zweck kleinere Summen von 40 000 DM und darunter zu erhalten, schwieriger jedenfalls als 4 Millionen.
Eine kritische Betrachtung verdient in diesem Zusammenhang die EG: Daß die *EG-Kommission* die Entsendung von Beauftragten der Hilfswerke aus Europa in die jeweiligen Krisengebiete verlangt, um die Aktion vor Ort zu überwachen, widerspricht grundsätzlich der Philosophie der kirchlichen Hilfswerke, den Partner im Entwicklungsland als mündiges und verantwortungsbewußtes Gegenüber ernst zu nehmen. Zu verhindern gilt, daß Kolonialismus und nationaler Chauvinismus im Gewande der europäischen Bürokratie neu erstehen.
Und noch ein ganz kritischer Punkt: Die Vertreter aus Brüssel erhalten in den Entwicklungsländern zunehmend umfangreiche *Vollmachten übernationaler Art,* auch und gerade über Entwicklungsprojekte. Dadurch fällt unseligerweise den Vertretern einer politischen Institution Entscheidungsgewalt über die Bewilligung von Mitteln zu, die von den Kirchen eingesetzt werden, etwa die Unmengen der in europäischen Kühlhäusern gehorteten Lebensmittel. Unseligerweise vor allem auch deshalb, weil in den Maschen der Brüsseler Bürokratie kurzfristige Hilfe hängenbleibt: Anträge über Grundnahrungsmittelhilfe laufen fast ein halbes Jahr. Bei zu spät einsetzenden Maßnahmen aber erledigt sich die Frage nach der Humanität von Hungerhilfe: Vielen Betroffenen ist nicht mehr zu helfen und die eintreffende Hilfe wirkt kontraproduktiv und damit inhuman. Darin waren sich alle Experten einig, auch die Vertreter der Bonner Ministerien. *Klaus Philipp Seif*

Im Spannungsfeld von Gemeinde und Amt

Zum Stand der katholischen Amtsdiskussion

Welche Fragen im einzelnen auf der Tagesordnung der von Johannes Paul II. einberufenen außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode vom 25. November bis 8. Dezember dieses Jahres stehen werden (vgl. ds. Heft, S. 104), läßt sich noch nicht absehen. Mit einiger Sicherheit werden sich die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen bei ihrer Bilanz zwanzig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanums aber mit der Frage beschäftigen, welche Wirkungen von den in sich nicht spannungsfreien ekklesiologischen Leitlinien ausgegangen sind, die in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und den sie ergänzenden Dekreten über die Aufgaben von Bischöfen, Priestern und Laien formuliert wurden. Dabei dürfte das Priesterthema eine gewichtige Rolle spielen.

Auch zwanzig Jahre nach dem Konzil noch vieles in Bewegung

Mit ihm hatte sich im Herbst 1971 die zweite ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode ausführlich und kontrovers befaßt. Die damalige Debatte fand zu einer Zeit statt, in der die nachkonziliare Amtsdiskussion einen *ersten Höhepunkt* erreichte. Die Hauptthemen jener Diskussion lassen sich nicht zuletzt dem von der Synode verabschiedeten Dokument über das priesterliche Dienstamt (vgl. HK, Dezember 1971, 584–591) entnehmen: Strittig waren vor allem die spezifische Stellung des Priesteramtes im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum, die Frage nach den Schwerpunkten der priesterlichen Lebensform und nach dem sozialen und politischen Engagement der Priester. Wichtigster Streitpunkt war der Pflichtzölibat bzw. die Zulassung von „viri probati" zur Priesterweihe.
In den letzten Jahren hat sich in Kirche und Theologie die Auseinandersetzung um das Amt nun erneut *intensiviert.*
Diese *zweite Welle* der nachkonziliaren Amtsdiskussion, die auch schon die römische Glaubenskongregation auf den Plan gerufen hat, unterscheidet sich in mancher Hinsicht von der vorausgegangenen. Leitworte wie „Demokratisierung" und „Entsakralisierung", mit denen damals viele Reformforderungen verknüpft waren, sind weithin in den Hintergrund getreten; die Zölibatsdiskussion wird längst nicht mehr mit gleicher Intensität geführt. Demgegenüber liegt der Ausgangspunkt in den meisten neueren Veröffentlichungen und Stellungnahmen zum Thema beim Verhältnis von *Amt und Gemeinde.* Dabei spielen die Erfahrungen mit neuen Gemeindeformen und Diensten in den verschiedenen Ortskirchen ebenso eine Rolle wie das angesichts des noch zunehmenden Priestermangels vielfach eingeklagte „Recht der Gemeinde auf Eucharistie" und damit auch auf einen Priester. Das zeigt sich nicht zuletzt am weitaus am meisten beachteten Beitrag zur katholischen Amtsdiskussion der letzten Jahre, dem so intensiv wie kontrovers diskutierten Buch von Edward Schillebeeckx über das kirchliche Amt von 1980 (vgl. HK, August 1982, 371–373).
Die vielfach konstatierte *Schwerpunktverlagerung* von den Identitätsproblemen des Priesters zum Beziehungsgefüge von Amt und Gemeinde ist dazu angetan, den Blick verstärkt auf das ekklesiologische Zentralproblem zu lenken, um das die Amtsdiskussion in allen ihren Facetten nicht erst seit einigen Jahren kreist: Letztlich steht das *Verhältnis von Kirche und Amt* zur Debatte. Zwar haben die Korrekturen, die das Zweite Vatikanum gegenüber einer einseitig hierarchisch-klerikalen Ekklesiologie anbrachte (Betonung der Einheit der Kirche vor allen hierarchischen Abstufungen durch den Volk-Gottes-Begriff; Hervorhebung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, Aufwertung der Laien und ihrer Mitwirkung an der Sendung

der Kirche) einige Breschen geschlagen; eine wirkliche Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Amt hat das Konzil nicht vorgenommen.

Zwei verschiedene Grundtendenzen

Auch zwanzig Jahre danach ist auf diesem Feld in Kirche und Theologie noch vieles in Bewegung, wobei gerade die Auseinandersetzungen um das Amtsbuch von Schillebeeckx deutlich gezeigt haben, wie unterschiedlich die Akzente im Amts- und damit auch im Kirchenverständnis gesetzt werden. Vereinfacht gesagt lassen sich *zwei Grundtendenzen* unterscheiden, zwischen denen die Übergänge allerdings fließend sind und die auch jeweils in sehr verschiedenen Varianten auftreten: Im einen Fall erscheint das Amt vor allem als ein *besonderes Charisma* unter den vielen Charismen in der Kirche;der Priester wird primär als Gemeindeleiter verstanden. Man ist eher zurückhaltend gegenüber der Verwendung „sazerdotaler" Termini für die Deutung des priesterlichen Dienstes wie auch gegenüber exzessiven Interpretationen des „character indelebilis", der mit der Weihe verliehen wird. Dementsprechend wird auch die Bedeutung der allen Christen gemeinsamen, in Taufe und Firmung begründeten Spiritualität stärker hervorgehoben als die einer spezifisch priesterlichen Spiritualität. Es besteht eine (mehr oder weniger große) Offenheit im Blick auf neue Wege in der konkreten Ausgestaltung und Auffächerung des kirchlichen Amtes entsprechend der Situation und den Bedürfnissen der einzelnen Ortskirchen.

Hierher gehört beispielsweise das von der Kirchenerfahrung in den lateinamerikanischen Basisgemeinden her entwickelte und auf die Deutung der Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes abgestützte Bild vom kirchlichen Amt, das *Leonardo Boff,* allerdings nur sehr umrißhaft, in seinem jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Buch „Kirche: Charisma und Macht" zeichnet (Düsseldorf 1985, vgl. besonders das Schlußkapitel S. 267–284: „Charisma als Organisationsprinzip"). Hierher gehört natürlich vor allem das neue Amtsbuch von *Edward Schillebeeckx* (Pleidooi voor mensen in de kerk: christelijke identiteit en ambten in de kerk. Verlag H. Nelissen, Baarn 1985). Schillebeeckx bestimmt dort das Amt als „typologische, diakonale Zuspitzung des universalen Geistcharismas" und betont den Vorrang des „ontologischen Niveaus" der Taufe vor dem „funktionalen Niveau des Amtes" (S. 204). In sehr ausgewogener und differenzierter Form findet sich ein von den oben genannten Kennzeichen geprägtes Amtsverständnis bei *Hervé Legrand* (Les ministères de l'Église locale, in: Initiation à la pratique de la théologie, Bd. III, Paris 1983, S. 181–273).

Demgegenüber wird auf der anderen Seite des amtstheologischen Spektrums stärker auf die *Christusrepräsentation* durch das Amt abgehoben, um dadurch sicherzustellen, daß der Amtsträger nicht nur Christ unter Christen ist, sondern der Gemeinde auch mit einer sakramental begründeten Vollmacht gegenübersteht. Man legt einen deutlichen Akzent auf die spezifische Teilhabe des geweihten Amtsträgers am Priestertum Jesu Christi, auf den nicht nur funktional, sondern ontologisch zu verstehenden Unterschied zwischen Geweihten und Nichtgeweihten und damit auf die Lehre vom durch die Weihe verliehenen „character indelebilis". Dementsprechend großes Gewicht wird der *besonderen Spiritualität des Priesters* zugemessen. Als Ausweg aus der Krise des Amtes wird vor allem eine Neubesinnung auf die traditionellen Werke des katholischen Priestertums und eine Stärkung priesterlicher Identität empfohlen.
Hier wäre etwa das bisher nur in seinem ersten Band vorliegende Werk von *Gustave Martelet* über das Priestertum zu nennen (Deux mille ans d'église en question. Crise de la foi, crise du prêtre, Paris 1984). Martelet, der sich auch mit Schillebeeckx auseinandersetzt, sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Krise des Glaubens in der Neuzeit und der Krise des katholischen Priestertums. Auch die einschlägigen Veröffentlichungen von *Gisbert Greshake* (Priestersein, Freiburg 1982; Vom Heilsdienst des Priesters, in: Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, S. 285–323) lassen sich dieser zweiten Spielart gegenwärtigen Amtsverständnisses zuordnen: Er setzt bewußt beim Amt als Christusrepräsentation an, um ein Gegengewicht zur verbreiteten Deutung des Amts als Leitungsfunktion in der Kirche zu setzen, ergänzt aber dann in einem zweiten Schritt die christologische durch die ekklesiologische Amtsbegründung: „‚In persona Christi stellt der Priester das Haupt der Kirche ‚in persona ecclesiae' den durch den Heiligen Geist zusammengefügten und von ihm erfüllten Leib Christi dar" (Priestersein, S. 93).

Der eigentlich neuralgische Punkt: Welcher Spielraum für Veränderungen?

Nicht nur bei Greshake zeigt sich, daß die beiden Grundtypen einer theologischen Verortung des Amtes, die in der gegenwärtigen Diskussion anzutreffen sind, einander *nicht gegenseitig ausschließen,* sondern daß oft nur die *Akzente* unterschiedlich verteilt werden. So stellt etwa auch Schillebeeckx in seinem neuen Buch fest, man könne nicht die pneumatisch-christologische und die (von ihm mit einigem Argwohn betrachtete) direkt-christologische Begründung von Gemeinde und Amt gegeneinander ausspielen; es handle sich vielmehr um „komplementäre Aspekte ein und derselben Sache" (S. 258). An anderer Stelle räumt er ein, das „priesterliche Modell" sei zwar nur ein mögliches Amtsverständnis, man könne es aber vom Neuen Testament her als legitime Deutungsmöglichkeit betrachten und akzeptieren (S. 146).
Die eigentlich neuralgischen Punkte in der gegenwärtigen Amtsdiskussion haben mit der Frage zu tun, *welchen Spielraum die verbindliche Tradition der Kirche für Veränderungen von Amtsstruktur und -auffassung läßt,* was zum unverzichtbaren Kernbestand katholischen Amtsverständnisses gehört und was nicht, welches theologische Gewicht pastoralen Notsituationen zukommt, welche *her-*

meneutischen Prinzipien bei der *Aufarbeitung der Geschichte des Amtes* in der Kirche leitend sein sollen: Mit dem Plädoyer für eine Neustrukturierung des Amtes von den Gemeinden her verbindet sich häufig der Vorwurf an die offizielle Kirche, sie verteidige Positionen und Strukturen, die nicht zur Substanz der katholischen Amtstheologie gehörten, und kanonisiere damit unzulässigerweise ein bestimmtes, etwa das „tridentinische" Priesterbild. Dem entspricht gleichsam spiegelbildlich der lehramtliche oder innertheologische Vorwurf an bestimmte Spielarten der Amts- und Gemeindetheologie, sie brächen mit der verbindlichen hierarchisch-sakramentalen Grundstruktur der katholischen Kirche. Ihren gewichtigsten Ausdruck fand diese Kritik im *Schreiben „Sacerdotium ministeriale" der Glaubenskongregation* vom 6. August 1983 (vgl. HK, Oktober 1983, 440–442), das in Abgrenzung zu „irrigen Meinungen" das „Besondere und Wesentliche der priesterlichen Aufgabe" herausstellen möchte.

Nach Ansicht der Glaubenskongregation münden die von ihr als irrig angeprangerten Meinungen über die Apostolizität der Kirche und über das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und Amt der Gemeindeleitung in die Schlußfolgerung, „die Vollmacht, das Sakrament der Eucharistie zu vollziehen, sei nicht notwendigerweise mit dem Weihesakrament verbunden". Demgegenüber wird in dem Schreiben betont, es gehöre zum Wesen der Kirche selbst, daß die Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie nur den Bischöfen und Priestern anvertraut werde, „die durch den Empfang des Weihesakraments zu deren Dienern bestellt wurden".
Allerdings kommt der Frage der *Leitung der Eucharistiefeier durch Nichtgeweihte* in der Amtsdiskussion nicht die Bedeutung zu, die das Schreiben der Glaubenskongregation vermuten läßt. Zum einen hat sich in der Auseinandersetzung mit Schillebeeckx' erstem Amtsbuch gezeigt, daß auch Theologen, die seinen Thesen über Amt und Ordination sehr kritisch gegenüberstehen, nicht ganz ausschließen, daß es Notsituationen geben könnte, in denen auch ohne einen geweihten Priester Eucharistie gefeiert werden könnte. Das gilt für *Pierre Grelot* (Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx, Paris 1983, S. 137ff.) wie für Gisbert Greshake (Priestersein, S. 62: „Daß es in extremen Notsituationen, etwa in einer verfolgten Kirche ohne Priester sinnvoll sein könnte, die Zeichen der eucharistischen Feier auch ohne geweihten Amtsträger zu setzen, um so die memoria des Herrn zu feiern, kann wohl kaum absolut ausgeschlossen werden").

Zum andern liegt der wirklich kritische Punkt eher in *Unschärfen im Verständnis der Ordination,* wie sie etwa in Schillebeeckx' „Das kirchliche Amt" zu beobachten sind. So heißt es dort (S. 31), die Handauflegung könne man „neutestamentlich und dogmatisch kaum zu allen Zeiten als eine conditio sine qua non des amtlichen Funktionierens in der Kirche betrachten". In dieselbe Richtung geht die These, Gemeindeleiter könnten und dürften aufgrund ihrer „amtlichen ‚ordinatio' oder Eingliederung in eine Kirchengemeinde" alles tun, was für diese Gemeinde als „ecclesia Christi" nötig sei (S. 200). Es bleibt bei solchen Aussagen unklar, welche Bedeutung der Ordination letztlich zukommt, bzw. wie sich die Anerkennung durch die Gemeinde zur Handauflegung und der damit verliehenen Geistesgabe verhält. In seinem neuen Buch drückt sich Schillebeeckx' in dieser Frage allerdings vorsichtiger aus bzw. zieht keine ausdrücklichen Schlußfolgerungen für die Gegenwart aus dem von ihm erhobenen historischen Befund, daß in der alten Kirche die kirchliche Anerkennung und Sendung das eigentlich Entscheidende für den Zugang zum kirchlichen Amt gewesen sei (vgl. S. 140–142).
Demgegenüber laufen die Überlegungen des französischen Jesuiten *Joseph Moingt* zur künftigen Gestalt des kirchlichen Amtes (Unter dem Titel „Services et lieux de l'église" erschienen im Juni-, Juli- und Oktoberheft 1979 von „Études" und in der französischen Amtsdiskussion häufig aufgegriffen) auf die Schaffung eines neuen, ganz aus den Gemeinden herauswachsenden „Amtes" hinaus, wobei dann die Handauflegung praktisch nur die „soziale Investitur" in einer Gemeinde symbolisch überhöht. Dieses Amt, dem dann auch der Vorsitz bei der Eucharistie zufiele, wird scharf abgesetzt vom hierarchisch-institutionalisierten und „klerifizierten" Amt. Martelet weist in seiner Auseinandersetzung mit Moingt (Deux mille ans d'église en question, S. 109–115) mit Recht darauf hin, daß sich eine solche Gemeinde durch das von ihr *selber verliehene* Amt der Apostolizität beraube, die sie nur durch ein „Amt der Sukzession" *empfangen* könne.

Schwachpunkte auf beiden Seiten

Ungeachtet der beträchtlichen Unterschiede zwischen den Ansätzen von Boff, Schillebeeckx oder Moingt haben sie doch ähnliche *Schwachstellen.* Grelot stellt in seiner Auseinandersetzung mit Schillebeeckx' „Das kirchliche Amt" die Frage, ob „dieses Tête-à-Tête zwischen einer ein wenig mythischen Gemeinde und den Leitern, in denen sie sich wiedererkennt ... nicht der Situation des Narziß vor dem Spiegel gleicht" (Église et ministères, S. 203). Auch wenn diese Formulierung überspitzt anmutet, sie trifft einen wunden Punkt: Man geht mehr oder weniger bewußt von einem emphatischen Gemeindeverständnis aus, das sich vielleicht auf Erfahrungen bestimmter Gruppen und Gemeinden berufen kann, aber als Basis für eine neue Verortung des Amtes in der Kirche nicht oder zumindest noch nicht ausreicht. Während in den entsprechenden Veröffentlichungen die Defizite, die sich aus der einseitigen Autonomisierung und Klerikalisierung des Amtes ergeben, kritisch unter die Lupe genommen werden, wird das eigene, u. U. *idealisierte Bild von der Gemeinde und ihrer religiösen Produktivität zu wenig problematisiert.* (Das gilt auch für den Ansatz von *Paul Weß* in seinem Buch: Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Mainz 1983; Weß sieht die Lösung der Schwierigkeiten um das Amt in der Umformung der Kirche in eine „Gemeinschaft mündiger Gemeinden".)

Allerdings liegen die theologischen Schwierigkeiten und auch die Engführungen nicht nur auf seiten derer, die das Recht der Gemeinde auf einen Amtsträger einklagen, sondern sie treten in anderer Gestalt auch dort auf, wo man die *Sonderstellung des Amtes* wahren möchte. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß keiner der Begriffe und keines der Deutungsmodelle zur Kennzeichnung dieser Sonderstellung, die aus der Tradition der katholischen Amtstheologie zur Verfügung stehen, einfach unreflektiert fortgeschrieben werden kann, ohne daß man sich nicht dabei zumindest beträchtlichen Mißverständnissen aussetzt. Das gilt für den *Repräsentationsgedanken* ebenso wie für die Rede vom *Priester als „Mittler"* oder als „alter Christus". Es gilt aber auch schon für die Deutung des Amtes vom Priesteramt Christi her, um die sich etwa die Internationale Theologenkommission in ihrem Dokument über den Priesterlichen Dienst von 1970 bemüht hat und für die Rede vom „character indelebilis".

Hervé Legrand, der in seinem Beitrag in der „Initiation à la pratique de la théologie" für eine Bestimmung des Priester- und Bischofsamtes vom „Vorsitz beim Aufbau der Kirche" her plädiert, hat dort auch auf die Probleme aufmerksam gemacht, die sich etwa bei der Verwendung des Mittlerbegriffs für den Priester oder bei der Rede vom Handeln des Priesters „in der Person des Hauptes Christus" ergeben (S. 239 f.). Gleichzeitig warnt er (wie im übrigen auch Schillebeeckx) vor einer *Ideologisierung* des „character indelebilis": Es sei wenig ratsam, ihn in seiner nachtridentinischen Deutung zur Achse für die Ausarbeitung einer Theologie des ordinierten Amtes zu machen. Daß im übrigen auch ein Versuch, das Spezifikum des Amtes der Gemeinde gegenüber jenseits traditioneller Schemata neu zu begründen, seine Tücken hat, läßt sich an den Überlegungen von Gisbert Greshake zum Amt als Christusrepräsentation zeigen. Zwar wendet sich Greshake gegen eine „quasi-mystische Identifikation von Christus und kirchlichem Amt" (Priestersein, S. 29) und gegen die Vorstellung, man könne die „sakramental vermittelte Gegenwart Christi im Amtsträger" als „statisch-substanzhafte Präsenz" denken (ebd., S. 161). Gleichzeitig wird aber ein so intensiver Christusbezug des Priesters sowohl in seiner Eigenschaft als amtlicher Repräsentant wie in seiner persönlichen Spiritualität herausgestellt, daß er doch fast wieder zum „alter Christus" wird. Man fragt sich, ob damit nicht doch wieder eine problematische Überhöhung des Amtsträgers Platz greift, die ihn selber leicht spirituell überfordern kann. Zumindest scheint ein solcher Ansatz auf seine Art ebenso einseitig wie Schillebeeckx' Deutung des Amtscharismas nur als „spezifische, nämlich diakonale oder amtliche Zuspitzung oder Auskristallisierung der in der Taufe verliehenen Gabe des Geistes" (Pleidooi, S. 126).

Es bedarf keiner hellseherischen Gaben, um vorauszusagen, daß die Amtsdiskussion in der katholischen Kirche und Theologie weitergehen wird. Die Herausforderung durch den Priestermangel und seine schädlichen Folgeerscheinungen dürfte sich in den kommenden Jahren ungeachtet steigender Neupriester- und Seminaristenzahlen in vielen Diözesen noch verschärfen. Gleichzeitig wird sich die Spannung vergrößern zwischen denjenigen, die den Ausweg aus der Krise in der Rekrutierung möglichst vieler einheitlich ausgebildeter und spirituell homogener Priester sehen und denjenigen, die für eine größere Freiheit der einzelnen Ortskirchen bei der Festsetzung der Zulassungsbedingung für das kirchliche Amt und bei der konkreten Ausgestaltung des Amtes, etwa in der Zuordnung von geweihten Amtsträgern und anderen haupt- und nebenamtlichen Diensten plädieren. Schillebeeckx erwägt in seinem neuen Buch übrigens die Möglichkeit, durch eine Art Ordination von Pastoralreferenten ein „viertes Amt" neben Episkopat, Presbyterat und Diakonat zu schaffen, ohne sich allerdings näher zum Verhältnis dieses möglichen neuen Amtes zu dem in der kirchlichen Tradition verankerten dreifachen Amt zu äußern.

Ungelöstes hermeneutisches Grundproblem

Hervé Legrand stellt mit Recht im Blick auf die der katholischen Kirche noch bevorstehende *Aufgabe einer „Rearti-kulation des Verhältnisses von Kirche und Amt"* fest, weder der Diskurs noch bloße Dekrete würden ausreichen, um dieser Herausforderung zu begegnen. Dennoch wird dem theologischen Diskurs im Zusammenhang mit der Amtsfrage auch weiterhin eine unersetzbare Rolle zukommen. Dabei dürfte der Theologie nicht zuletzt ein Problem zu schaffen machen, das nicht nur, aber gerade auch im Zusammenhang mit der Frage nach dem kirchlichen Amt auftaucht: Wie *verhält sich die historische Rekonstruktion der Ausbildung und Entwicklung der Amtsstrukturen zu den dogmatischen Aussagen über Wesen und Struktur des Amtes?*

Gerade das neue Buch von Schillebeeckx ist dazu geeignet, der Auseinandersetzung um dieses *hermeneutische Grundproblem der katholischen Theologie* neue Nahrung zu geben. So lehnt Schillebeeckx jeden Dualismus von historischer und theologischer Betrachtungsweise der geschichtlichen Entwicklung ab und betont demgegenüber, es gehe um eine und dieselbe Wirklichkeit: „Die historisch gewachsene und soziologisch oder historisch erklärbare Gestalt (in diesem Fall des Amtes) ist gerade das, was der Gläubige erfährt und in Glaubenssprache als konkrete Erscheinungsform der Gnade ausdrückt: eine geglückte, weniger geglückte oder falsche Antwort der Glaubensgemeinschaft auf Gottes Gnade" (Pleidooi, S. 14). Es gebe kein „revelatorisches Plus" jenseits oder neben der sozialgeschichtlichen Gestalt des Amtes. Ziel seiner „biblisch emanzipativen, kritischen Evaluation" der Geschichte des Amtes ist der Aufweis, daß die Kirchenordnung auch heute unter Berücksichtigung der kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen geändert werden kann. Die theologischen Kriterien dafür bleiben bei Schillebeeckx aber auch diesmal eher blaß; mit der Formel: „Vieles, aber nicht alles ist einer Gemeinde Christi möglich" (S. 11) wird man sich kaum zufriedengeben können.

Ulrich Ruh

Nur kleine Minderheiten werden erreicht

Zum Wandel kirchlicher Jugendarbeit

Wenn von kirchlicher Jugendarbeit in der Öffentlichkeit die Rede ist, dann handelt es sich zumeist um Auseinandersetzungen inhaltlicher wie personeller Art zwischen Teilen des Katholizismus und der verbandlich organisierten Jugendarbeit. Zu erinnern ist in dem Zusammenhang an Vorfälle wie die Äußerungen einer Sprecherin des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) beim Besuch Johannes Pauls II. in München (vgl. HK, Januar 1981, 6) oder den Streit um ein von der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) herausgegebenes Liederbuch (vgl. HK, Februar 1984, 52). Darüber hinaus machen die Jugendverbände regelmäßig dann von sich reden, wenn sie innerhalb des Verbandskatholizismus abweichende Positionen einnehmen, in gesellschaftlichen Fragen nicht weniger als in kirchlichen. Was der eine als Vorrecht, sogar Pflicht der jüngeren Generation versteht, in Alternativen zum Bestehenden zu denken und damit verändernde Impulse in Gesellschaft und Kirche zu geben, sieht manch anderer als das notorische Nörgeln von Verbandsfunktionären an, deren Gesellschafts- wie Kirchenbild nur allzu sehr Ausdruck eines immer schon für falsch gehaltenen und inzwischen doch endlich überholten 68er-Bewußtseins sei.

Gewandelte Strukturen

Pro oder contra bestehende Jugendverbände, mehr gesellschaftspolitisches Engagement oder mehr Spiritualität – auf solche und ähnliche Alternativen reduziert sich vielfach die Diskussion über kirchliche Jugendarbeit. Dem „Dienst der Kirche an der Jugend überhaupt" und dem „Dienst an der Jugend der Kirche" – so die Aufgabenstellung kirchlicher Jugendarbeit laut dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" – wird man auf diese Weise kaum gerecht. Unterscheidungen sind nötig: Kirchliche Jugendarbeit ist nicht einfachhin identisch mit verbandlicher Jugendarbeit. Die einzelnen Verbände machen z. T. recht verschiedene Entwicklungen durch. Von Diözese zu Diözese können auch innerhalb ein- und desselben Verbandes die Verhältnisse sehr verschieden aussehen. *Die Strukturen kirchlicher Jugendarbeit wandeln sich,* neue „Anbieter" treten auf den Plan, die Bedürfnisse der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen erfordern u. U. neue Sozialformen, die Zuordnung von Verkündigung, Liturgie und Diakonie auf Schule, Gemeinde und Jugendarbeit stimmt nicht mehr unbedingt mit den realen Möglichkeiten und Erfordernissen überein.

Für die kirchliche Jugendarbeit ist es nicht selten äußerst schwer geworden, überhaupt noch Kontakt zu den Jugendlichen zu knüpfen, ihnen in irgendeiner Weise einen Ort von Beheimatung zu bieten bzw. sie dazu anzuregen, sich diesen Ort selbst im Rahmen von Gemeinde, Verband oder offener Einrichtung zu schaffen. Daß es kirchliche Jugendarbeit über weite Strecken inzwischen mit *Minderheiten der jüngeren Generation* zu tun hat, wird eigentlich weniger beklagt als realistisch festgestellt. „Kirchlich ansprechbare Schüler sind eine kleine Minderheit geworden. Selbst die kirchlich distanzierten Christen stellen unter den Schülern keine gewichtige Gruppe mehr dar ... Kirchlich distanzierte Schüler(-innen) sowie religiös distanzierte Jugendliche werden für kirchliche Ansprache unerreichbar" (*Norbert Copray,* in: Katechetische Blätter Heft 3, 1984, S. 184).

Vor dem Hintergrund der Diskussion über ein neues Interesse an der Religion, über den Zulauf der Jugend zu Kirchentagen, über neuartige Gruppen von den Charismatikern bis hin zu den Sekten wird von Vertretern der Jugendarbeit vor vorschnellem Optimismus gewarnt. All das gebe es durchaus. Solche Gruppen seien jedoch durchaus nicht repräsentativ für die Mehrheit der Jugendlichen. Regionale Unterschiede, der Gegensatz von Stadt und Land und andere Faktoren wirken sich hier zwar durchaus noch aus, aufs Ganze gesehen, ändern sie doch nichts Wesentliches. Durch Sakramentenkatechese und Religionsunterricht werden noch etwas größere Kreise erreicht. Die Impulse, die hiervon ausgehen, bleiben jedoch oft zu schwach und zu isoliert, als daß daraus eine dauerhafte Bindung entstehen könnte.

Fehlendes Glaubenswissen

Im übrigen kann man nicht länger darauf vertrauen, daß eine zeitweise Distanzierung des Jugendlichen von Glauben und/oder von kirchlicher Institution eine spätere erneute Annäherung nicht ausschließt. Was inzwischen mehr und mehr fehlt, ist ein wenn auch nur *rudimentäres Wissen um den Glauben,* auf dem irgendwann einmal wieder aufgebaut werden könnte. Es fehlt das Wissen darum, daß die eigene Erfahrung sich mit Hilfe der Erfahrungswelt des christlichen Gottesglaubens deuten läßt. Elementare Bestandteile religiösen Denkens und Handelns sind vielfach nicht mehr im Bewußtsein. Mithin fehlt bei Jugendlichen auch ein lebendiger Umgang mit religiösen Traditionen, Erzählgut und Symbolen, der sie u. U. trotz mancher negativer Erfahrungen mit institutionalisierter Religion am Glauben festhalten lassen könnte.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn in den letzten Jahren die Frage nach einer *katechetischen Dimension von Jugendarbeit* stärker Beachtung gefunden hat. Diese Frage sollte nicht verwechselt werden mit dem schon traditionell zu nennenden Ruf nach mehr Kirchlichkeit und Frömmigkeit in der kirchlichen Jugendarbeit. Es bedarf vermehrter Anstrengungen in den verschiedensten Bereichen der Jugendpastoral, damit die Glaubensverkündigung jüngere Generationen noch erreichen kann. Es braucht neue Räume und Felder, in denen der Glaube eingeübt werden kann, ohne daß deswegen die berechtigte Unterscheidung von Katechese und Jugendarbeit aufgegeben würde.

Daß sich in diesem Bereich einiges bewegt, merkt man schon daran, daß Pfarreien dazu übergehen, die bislang punktuelle Sakramentenkatechese einzubinden in Erstkommunion- bzw. Firmgruppen, in denen Kinder und Jugendliche auch über das Datum von Erstkommunion und Firmung hinaus als Gruppe zusammenbleiben, sich als Jugendgruppe eines Jahrgangs zu konstituieren, z. T. auch Anschluß an verbandliche Jugendarbeit suchen. Die Katechese erfährt in dieser Weise eine notwendige *Einbettung in Gemeinschaftserfahrung,* überwindet eine Verengung auf liturgisch-sakramentale Vollzüge. (Mit der Spannung von Jugendarbeit und Jugendkatechese beschäftigt sich auch ein Symposium, das vom 4. bis 6. März gemeinsam von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, der Bundesstelle des BDKJ und dem Deutschen Katechetenverein veranstaltet wird; vgl. Katechetische Blätter 1985, S. 39 ff.)

Das diakonische Element nicht vernachlässigen

Die kirchliche Jugendarbeit strich lange Zeit *ihre diakonische Bedeutung* besonders heraus. Der Synodenbeschluß wurde von diesem Anliegen weithin geprägt. Man wollte auch solchen Jugendlichen das Mittun erleichtern, die nicht eine bereits vorhandene positive Einstellung Glaube und kirchlicher Gemeinschaft gegenüber mitbringen. Vor allem verstand man Jugendarbeit als einen Weg, wie man als Kirche den Jugendlichen Hilfen zum Leben geben könne. Faktisch entstand dadurch allerdings vielfach eine ungute Arbeitsteilung zwischen Katechese und Jugendarbeit, die kaum in der Lage war, die gegenseitige Verwiesenheit dieser beiden Größen zu dokumentieren. Demgegenüber setzte sich in den letzten Jahren die Einsicht durch, daß die Jugendarbeit wie andere Teile kirchlicher Praxis den Dimensionen Martyrie, Liturgie und Diakonie gegenüber offen sein müsse, wenn auch durchaus mit einem Schwergewicht auf der Diakonie.

Bedenklich wäre es, wenn man durch das größere Gewicht, das inzwischen auf die katechetische Aufgabe gelegt wird, die diakonische vernachlässigen würde. In weiten Teilen des Landes steht kirchliche Jugendarbeit immer noch alleine da. Eine Kirche, die die Jugendarbeit weitgehend für Zwecke der Katechese verwenden würde, offenen Angeboten weniger Aufmerksamkeit schenkte, würde nicht wenige Jugendliche ortlos machen. Kirchliche Jugendarbeit benötigt ein *differenziertes Geflecht von verschiedenen Kontaktmöglichkeiten* formeller und informeller Art, damit der einzelne Jugendliche je nach seiner jeweiligen Bereitschaft zur Zugehörigkeit in entsprechenden Gruppen oder Einrichtungen seinen Platz finden kann. Wohl nur in einem solchen Freiheitsraum können Beziehungen wachsen, Schwellenängste abgebaut werden. Man würde Jugendarbeit überfordern, wollte man sie als Werkzeug von Katechese im engeren Sinn verstehen. Jugendgruppenleiter sind keine Katecheten. Dennoch enthält Jugendarbeit katechetische Elemente. Diese neu zu entdecken und zu entwickeln wird die Aufgabe der nächsten Zeit sein. Die Alternative „Glaubensverkündigung oder Sozialarbeit" wird man jedenfalls mit Fug und Recht eine „falsche Alternative" (*Friedhelm Mennekes,* in: Stimmen der Zeit, 1984, S. 755 ff.) nennen können.

Die Frage nach der katechetischen Bedeutung kirchlicher Jugendarbeit ist ein Beispiel für einen auf verschiedenen Ebenen stattfindenden *Strukturwandel kirchlicher Jugendarbeit,* auf den sich die Jugendverbände als einer der Hauptträger von Jugendarbeit offenbar nur schwer einzustellen in der Lage sind. Entstammen sie doch Zeiten, in denen die Jugendlichen vieles von dem bereits mitbrachten, was heute mehr und mehr eigens mit Hilfe von katechetischen Bemühungen verschiedenster Art erst geschaffen werden muß an Glaubenswissen, Sinn für liturgisches Tun, Vertrautheit mit einer den Alltag durchdringenden Religiosität, mit Bibel und Kirchenjahr. Spätestens seitdem das alles nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann, wurde der Mangel an religiös-kirchlichen Bezügen von kirchlicher Jugendarbeit offensichtlich. Man kam nun nicht mehr umhin, auch von der Jugendarbeit Leistungen im Bereich religiöser Sozialisation zu verlangen, die früher in erster Linie von der Familie, der Schule und einer religiös geprägten Lebenswelt erbracht wurden.

Gerade auch die verbandliche Jugendarbeit ist noch aus anderen Gründen zu einem Überdenken ihres Selbstverständnisses genötigt: Die Vorwürfe an die Adresse einiger Jugendverbände, man betreibe eine zu starke *Politisierung der Jugendarbeit* und entferne sich dadurch zu sehr von der verbandlichen Basis, bezeichnen hier nicht einmal den wichtigsten Punkt, auch wenn dies in der Öffentlichkeit so erscheinen mag. Der Streit um die Politisierung von Jugendverbänden zeigt nur, daß heute mit einer größeren *Pluralität der Meinungen* im Katholizismus zu rechnen ist und daß man damit bislang insgesamt noch kaum umzugehen gelernt hat. Seitdem gesellschaftliche Auseinandersetzungen sich mehr oder weniger unterschiedslos noch einmal innerhalb des Katholizismus abbilden, wurde für die Jugendverbände die Frage problematisch, inwieweit sie eigentlich durch die Verbandsbasis zu Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Fragen legitimiert sind. Die Jugendverbände entstammen einer sehr viel einheitlicheren konfessionellen Kultur, als es diese heute noch gibt.

Warum muß es so viele Jugendverbände geben?

Schwierig wird es in diesen Dingen vor allem deshalb, weil es trotz der oft herausgestrichenen Vielfalt in den kirchlichen Jugendverbänden nur z. T. zu einer inhaltlichen Profilierung unter den Mitgliedsverbänden des BDKJ gekommen ist. Die KJG ist in mancher Gemeinde de facto *„Monopolverband".* Die Ausdifferenzierung der Jugendverbände geschah auf Grund von Unterscheidungsmerkmalen, die heute nicht mehr in gleicher Weise von Bedeutung sind wie zum Zeitpunkt der Entstehung: z. B. Stadt – Land, Schüler – Nicht-Schüler. Die traditionellen Grenzlinien haben sich inzwischen bis zur Unkenntlichkeit verwischt und folglich an Bedeutung verlo-

ren. Angesichts der *Austauschbarkeit vieler Verbände* (eine gewisse Ausnahme bilden hier die Pfadfinder) wird nicht ohne Berechtigung die Frage gestellt, warum es überhaupt noch so viele Jugendverbände geben müsse. Umgekehrt werden Überlegungen angestellt, auf welche Weise die Einzelverbände ihre Identität stärken könnten, um so befreit von allzuviel Zwang zum Kompromiß unabhängiger und entschiedener die einmal gewählten kirchlich-theologischen und gesellschaftlichen Optionen weiterverfolgen zu können, bis hin zur Frage, ob es nicht sinnvoll und an der Zeit sein könne, den BDKJ aufzulösen (*Hermann Steinkamp,* in: Katechetische Blätter 1984, S. 363). Neugründungen mit konservativer Programmatik wie die Katholische Pfadfinderschaft Europas (KPE) und die Jung-KAB sind anderseits als Ausdruck einer Suche nach stärkerer inhaltlicher Profilierung zu lesen. Mancher der in diesem Zusammenhang gemachten Vorschläge ist vielleicht nicht so radikal gemeint, wie er sich anhört, er macht aber in überspitzter Form das Problem, vor dem die Verbände und darüber hinaus die Jugendarbeit stehen, deutlich.

Die Grenzen der Kleingruppe überschreiten

Zum Kontext solcher Überlegungen gehören einige Veränderungen, die gerade auch die verbandliche Jugendarbeit betreffen: Im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Gemeinde als ein Subjekt kirchlicher Praxis gestärkt; die verbandliche Arbeit konnte leicht in Konkurrenz geraten zur Arbeit einer Ortsgemeinde. Unter Jugendlichen selbst macht sich im übrigen eine gewisse Unlust an verbandlicher Mitarbeit bemerkbar. Damit hängt die generelle Bevorzugung von Organisationsformen durch die Jugendlichen zusammen, die einen *geringeren Verbindlichkeitsgrad* aufweisen. Man möchte sich nicht weiter festlegen über einen längeren Zeitraum, scheut eine längerfristige Beschränkung auf bestimmte Gruppen. Jugendarbeit ist auf diese Weise viel stärker zu einer Anzahl von Einzelangeboten geworden wie Wochenenden, Abendveranstaltungen, Kurzfahrten an Feiertagen – mit allen Vor- und Nachteilen. Man bildet lieber ad hoc Gruppen, die nach Erfüllung ihrer begrenzten Aufgabe wieder auseinandergehen, keine Verpflichtungen mit sich bringen und keine Festlegung auf bestimmte Ziele und Organisationsformen beinhalten.

Im übrigen aber sind die kirchlichen Jugendverbände auch von *Erosionserscheinungen* betroffen, wie sie der Verbandskatholizismus insgesamt inzwischen kennt. Die vielfach zu lesende Zahl von 650000 Mitgliedern der im BDKJ zusammengeschlossenen Verbänden dürfte schon längst nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen. Wer sich für gesellschaftspolitische Ziele einsetzen will, tut dies, auch wenn er Katholik ist, nicht mehr unbedingt in Gruppen und Verbänden, die sich ausdrücklich als katholisch verstehen. Selbst neuere religiöse Bewegungen oder Strömungen, wie z. B. die Fokolare, Taizé oder die Charismatische Erneuerung, erfordern nur mehr z. T., und wenn überhaupt, dann in abgeschwächter Form, eine konfessionelle Festlegung. Es sieht so aus, als rührten überhaupt eine Reihe von Schwierigkeiten im Verhältnis von Kirche und Jugend gerade von der unterschiedlichen Beurteilung und Gewichtung konfessioneller Unterschiede her (vgl. *Roman Bleistein,* in: Stimmen der Zeit 1981, S. 851 ff.). Wenn Jugendliche sich heute in neuen und z. T. weniger konfessionell geprägten Gruppierungen organisieren, zeigt dies immerhin, daß Veränderungen nicht unbedingt einen Verlust darstellen müssen, sondern auch eine Neuorientierung bedeuten können.

Zur Alternative „Gemeindearbeit und Verbandsarbeit" (vgl. Mennekes a. a. O.) muß dies keineswegs führen. Angesichts der stärkeren Aufsplitterung und Vereinzelung von Initiativen, Gruppen, Kontaktmöglichkeiten braucht es u. U. dringender denn je stabile Strukturen auf überpfarrlicher und überdiözesaner Ebene, um entgegensteuern zu können. Manche Angebote kann die Jugendarbeit nur überpfarrlich machen, da sonst die Anzahl der Teilnehmer zu klein und der personelle wie finanzielle Einsatz zu groß wäre. Eine verbandliche Arbeit, der es gelänge, sich deutlicher zu profilieren im Sinne bestimmter gesellschaftspolitischer und kirchlicher Anliegen, könnte stärker Privatisierungstendenzen entgegenzuwirken versuchen.

Anderseits macht die *Tendenz zur Kleingruppe* deutlich, daß es gerade der überpfarrlichen kirchlichen Jugendarbeit auch darum gehen muß, sich als Hilfestellung für den Aufbau gemeindlicher Jugendarbeit zu verstehen. Auf dieser untersten Ebene ist es am ehesten möglich, *Zusammengehörigkeitsgefühl und Verantwortlichkeit* in einem überschaubaren Rahmen zu wecken, zufällige Kontakte und Beziehungen in *stabile Gruppen- und Personenbindungen* zu überführen. Der Wert gemeindlicher Jugendarbeit liegt obendrein darin, daß sich der Jugendliche auseinandersetzen muß mit den verschiedensten Strömungen in der Kirche, mit den verschiedensten Intensitätsgraden von kirchlicher Zugehörigkeit.

Das *Entstehen neuer religiöser Bewegungen,* in denen Jugendliche z. T. zusammen mit Erwachsenen mitmachen, hat in den letzten Jahren das Gesicht des kirchlichen Umgangs mit der Jugend nicht unbeträchtlich beeinflußt. Erstaunlich ist dies Phänomen gerade auch deshalb, weil dies zumeist keine ausgesprochenen Jugendbewegungen sind, sondern ein selbstverständliches Miteinanderumgehen von Jugendlichen und Erwachsenen voraussetzen. Das Bild in den Gemeinden ist in dieser Hinsicht sehr uneinheitlich: Gemeinden, in denen Jugendarbeit mehr oder minder stark auf bestimmte Bewegungen eingespurt ist, stehen neben solchen, in denen Bewegungen, ohne durch hauptamtliche Seelsorger eigens gefördert zu werden, einige unter mehreren vorhandenen Gruppen darstellen, oder solchen Gemeinden, in denen diese Bewegungen keine Rolle spielen. Nicht selten ist die Klage zu hören, für die gemeindliche Jugendarbeit würden von diesen Bewegungen wichtige Kräfte abgezogen.

Von einer eigentlichen Jugendarbeit, sieht man von der religiösen Seite einmal ab, kann in den Bewegungen kaum

gesprochen werden. Zwischen der Mitgliedschaft in Jugendverbänden und dem Mittun in diesen Gruppen dürfte es *nicht wenige Überschneidungen* geben. Offenbar werden verbandliche und gemeindliche Jugendarbeit und diese Bewegungen zuweilen als Ergänzung erfahren, zumal dann, wenn die Mitgliedschaft in einem Jugendverband keine eigentlich inhaltlich orientierte Entscheidung darstellt. Die Sympathie mancher Kirchenvertreter, auch von Bischöfen, mit den Bewegungen ist seit langem schon kein Geheimnis mehr. Sie besteht wohl auch deshalb, weil einige dieser Bewegungen die Kirche, wie sie ist, weniger in Frage stellen. Bedenklich würde es dann, wenn die Kirche ihr Interesse an der Jugend auf diejenigen Jugendlichen beschränken würde, die sich fraglos in vorhandene Kirchlichkeit einpassen bzw. zu den ohnehin schon für Glaube und Kirche Hochmotivierten gehören. Zum größten Teil der Jugend, auch der katholischen, würde sie damit den Zugang verstellen.

Schwierige Personalsituation

Erschwert wird kirchliche Jugendarbeit weiterhin durch die *Personalsituation.* Schon seit einiger Zeit klagt man darüber, daß sich weniger Jugendliche für verantwortliche Aufgaben innerhalb der Jugendarbeit finden. Numerus clausus und Sorge um den Arbeitsplatz zeigen auch hier ihre Spuren. Die Bedeutung solcher Tätigkeit von älteren Jugendlichen wird offenbar weniger gesehen, zumindest im Konflikt mit Schule und Beruf als zweitrangig eingestuft. Da wirkt sich auch aus, daß Jugendliche oft sehr wohl das ihnen Gebotene konsumieren möchten, jedoch zur eigenverantwortlichen Mitarbeit weniger bereit sind. In bezug auf die *Professionalisierung* von Jugendarbeit scheint eine gewisse Ernüchterung eingetreten zu sein, ohne daß deren Wert grundsätzlich bezweifelt wird. Der unverzichtbare Wert *der Arbeit von Ehrenamtlichen* hat, und dies nicht nur unter dem Diktat knapper werdender Finanzen, eine Aufwertung erfahren. Andererseits müssen ehrenamtliche Mitarbeiter im Rahmen von Schulungen und Leiterrunden immer auch zur Mitarbeit angeregt, begleitet und motiviert werden. Dazu sind Hauptamtliche unverzichtbar. Der Priestermangel, vor allem das Fehlen junger Priester, wirkt sich in der Jugendarbeit aus.

Der in dem Zusammenhang hier und da als Vergleichspunkt herangezogene „Jugendkaplan" früherer Zeiten gibt als Vorbild allerdings kaum etwas her. Auch früher war nicht jeder junge Priester ein solcher Jugendkaplan, wie ihn die idealisierende Erinnerung darstellt. Das priesterliche Amts- und Rollenverständnis hat sich verändert. Seitens der Jugendlichen ist die Beziehung zum Seelsorger, ob Priester oder Laie, heute eine andere. Auch Gemeinde- und Pastoralreferenten wird man nicht einfachhin an etwas messen dürfen, was auch ein Priester nicht mehr erbringen könnte. Als wichtig wird inzwischen eine stärkere Beteiligung erwachsener Gemeindemitglieder für die Jugendarbeit erachtet. Der *Jugendausschuß der Pfarrgemeinderäte* ist in mancher Gemeinde zur Nahtstelle von Jugendarbeit und der gemeindlichen Gesamtverantwortung für Jugendarbeit geworden. Durch die Erwachsenen erhält die Jugendarbeit ein stabilisierendes Element, das sie gerade angesichts der hohen Fluktuation und des ständigen Wandels dringend benötigt. Es braucht offenbar Personen, die, ohne als Gruppenleiter oder Hauptamtliche Verantwortung zu tragen, mit ihrer Autorität die Gemeinde immer wieder an ihre Verantwortung erinnern, den Mitarbeitern der Jugendarbeit anderseits ihre gegenüber der Gemeinde oftmals schwache Position stärken.

Auch wenn theoretisch niemand die Bedeutung der kirchlichen Jugendarbeit bezweifeln wird, besonders geschätzt scheint sie in den Gemeinden nicht zu sein. Gehört sie doch zum Schwierigsten heutiger pastoraler Arbeit. Hier brechen die Widersprüchlichkeiten, in denen die Erwachsenenwelt sich einigermaßen eingerichtet hat, unerbittlich auf. Insofern sind die Fragen, mit denen es die Jugendarbeit zu tun hat, in den meisten Fällen nicht Fragen der Jugendlichen alleine, sondern die Fragen aller.

Klaus Nientiedt

Franzosen und Deutsche heute

Meinungsspiegel mit Licht- und Schattenseiten

In den letzten drei Jahren gab es in den deutsch-französischen Beziehungen nur Höhepunkte. Mit einer Verspätung von fast zwei Jahrzehnten wurde die im deutsch-französischen Vertrag verankerte Kooperation auf den militärischen Bereich ausgedehnt. Der zwanzigste Jahrestag des Vertrages gab Anlaß zu seiner feierlichen Bestätigung mit einer in die Zukunft weisenden, betont positiven Rede des französischen Präsidenten vor dem deutschen Bundestag. Vor einigen Monaten reichten sich Bundeskanzler und Präsident vor den Soldatengräbern der Opfer Verduns mit gewollter Symbolik die Hände, nicht um die schon lange selbstverständliche Wiederaussöhnung zu bekräftigen, sondern um ihren Willen zu bekunden, gemeinsam auf einem soliden deutsch-französischen Fundament die europäische Einheit zu verwirklichen.

Vor kurzem hat mit unbestrittenem Erfolg und in natürlich-herzlicher Atmosphäre Bundespräsident von Weizsäcker Frankreich seinen ersten Auslandsbesuch abgestattet. Die Regierungschefs und ihre Minister sehen sich immer häufiger zusätzlich neben den im Vertrag vorgesehenen halbjährlichen Begegnungen. Man empfand es als selbstverständlich, daß der deutsche Botschafter als erster

Diplomat im letzten Sommer vom neu ernannten Premierminister Fabius zu einem Meinungsaustausch empfangen wurde. An Intensität gewannen ferner die gegenseitigen Konsultationen, die über die Information weit hinausgehen und in vielseitigen Bereichen eine Harmonisierung anstreben. Die von den europäischen Partnern unverändert im stillen oder offen befürchtete deutsch-französische Achse ist in Wirklichkeit ein Motor, ohne den das europäische Räderwerk kaum in Gang gesetzt werden kann. Trotz allen Mißbehagens über diesen Zustand sind die anderen Mitglieder der Europäischen Gemeinschaft – vielleicht mit Ausnahme der Briten – realistisch genug, um die konstruktive Rolle der deutsch-französischen Zusammenarbeit für das westliche Europa und seine Sicherheit anzuerkennen.

Objektivität und weniger Vorurteile

Deren Breiten- und Tiefenwirkung innerhalb der Öffentlichkeit der beiden Länder ist ebenfalls unverkennbar. Das Deutsch-Französische Jugendwerk und die Gemeindepartnerschaften haben eine bemerkenswerte Pionierarbeit geleistet. Ohne Übertreibung darf man von einer *politisch-psychologischen Flurbereinigung* sprechen, wenn auch noch nicht alle trennenden Hecken beseitigt sind. Für einen guten Teil des Austauschs von Schülern, Jugendlichen, Studenten, Sportlern und Berufsgruppen bedarf es keiner offiziellen Strukturen mehr. Der Fremdenverkehr ist ebenfalls ein positiver Faktor. Wenn er sich meistens auch nur mit oberflächlichen Beobachtungen und Berührungen verbindet, trägt er doch durch die Häufigkeit der Begegnungen mit dem anderen Lande – überwiegend allerdings der Deutschen mit Frankreich – zum Abbau von Vorurteilen bei. Jedenfalls gehören antideutsche Artikel oder gar Kampagnen in den Medien wohl endgültig der Vergangenheit an. Die französische Seite ist nicht ohne Erfolg darum bemüht, einen Informationsrückstand aufzuholen. Die *Berichterstattung* ist weitgehend objektiv und nicht selten durchaus wohlwollend. Ein Musterbeispiel lieferte die Flickaffäre, die weder sensationell hochgespielt noch ausgebeutet wurde. Es überwiegt in Frankreich die Tendenz, die Gegebenheiten und Probleme des Nachbarlandes verständlich zu machen, womit kritische Kommentare nicht ausgeschlossen sind. Die Polemik ist dagegen, von gelegentlichen kommunistischen Entgleisungen abgesehen, verschwunden.

Man ist auch von den lange üblich gewesenen, vereinfachenden Schemata abgekommen. Verschiedene Meinungsbefragungen scheinen zwar den Deutschen und den Franzosen weiterhin altgewohnte Eigenschaften zuzusprechen, sie vermitteln jedoch infolge des suggestiven Charakters der Fragestellung ein etwas schiefes Bild. Der typische Deutsche und der typische Franzose sind, wenn man sich so ausdrücken darf, dem Generationenwechsel zum Opfer gefallen. Etwas oberflächlich gesagt, ist man sich in Frankreich der Mainlinie bewußt geworden und versucht keine Identität mehr zwischen einem Bayern und einem Hamburger herzustellen, während man auf der deutschen Seite den Unterschied zwischen einem Bretonen und einem Südfranzosen erkannt hat. Das Einheitsmodell hält der persönlichen Erfahrung mit der Vielfältigkeit der Menschen des Nachbarlandes nicht mehr stand.

Jenseits der Aussöhnung

Überholt ist ferner, wie bereits angedeutet, der Begriff der *Aussöhnung*. Es gab ihn übrigens nur in der französischen politischen Gedankenwelt, denn die Deutschen wären nach ihrer Katastrophe nie auf den Gedanken gekommen, dem Nachbarvolk eine Aussöhnung anzubieten. Wie dem auch sei, ohne sie zu vergessen, haben die Franzosen endgültig einen Strich unter die Vergangenheit gezogen, in dem Sinne, daß nach ihrer Überzeugung das Geschehene die gemeinsame Zukunft nicht mehr belasten kann noch darf. Absolute Priorität besitzen nunmehr die Aufgaben, die die im gleichen Boot sitzenden Völker zu bewältigen haben. Wie grundlegend sich die gefühlsmäßigen und politischen Register geändert haben, ließ die Verständnislosigkeit eines bedeutenden Teiles der öffentlichen Meinung für den offiziellen Versuch erkennen, eine Aussöhnung mit Algerien nach dem deutsch-französischen Modell zu empfehlen und zu rechtfertigen. Die Anwesenheit des französischen Außenministers bei der 30jährigen Gedenkfeier für den Beginn der algerischen Rebellion gegen die französische Kolonialmacht löste eine scharfe und mißbilligende Auseinandersetzung aus, weil der Algerienkrieg noch zu viele nicht geschlossene Wunden hinterließ. Außerdem wurde es als besonders peinlich empfunden, daß die Beteiligung des Ministers auf algerischem Boden als wenig würdevoll erscheinende Verbeugung vor dem algerischen Präsidenten während eines Besuchs seines französischen Kollegen bekanntgegeben wurde.

Die Zeitspanne und die offenen Wunden sind allerdings keine entscheidenden Faktoren. Schon kurz nach der deutschen Kapitulation sprach General de Gaulle zum ersten Mal von der Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen den beiden Völkern. Bereits fünf Jahre später legte Robert Schuman mit seinem Montanunionsplan den Grundstein des europäischen Gebäudes, ohne in der öffentlichen Meinung auf ernsten Widerstand zu stoßen. Als 1963 Adenauer und de Gaulle den deutsch-französischen Vertrag unterzeichneten, konnten sich beide für diesen Akt der Überwindung der Vergangenheit auf einen breiten nationalen Konsensus stützen. Ermöglicht und gefördert wurde er durch alte kulturelle Bande und auch durch die Erkenntnis, daß es nicht mehr zu einem europäischen Bruderkrieg kommen darf. Von Anfang an bestand das Bewußtsein einer Schicksalsgemeinschaft, die über das Mittelmeer hinweg mit Algerien beim besten Willen nicht vorstellbar ist. Eine friedliche Koexistenz vermag selbst bei weitreichender Kooperation nicht bis zur Verflechtung aller nationalen Lebensbereiche zu gelangen.

Steht demnach alles zum Besten? Dies wäre zu unwahrscheinlich, um glaubwürdig zu sein. Der beiderseitige

gute Wille darf ebensowenig angezweifelt werden wie die Bereitschaft, auf dem eingeschlagenen Wege zielbewußt fortzuschreiten. Von der etwas banalen Feststellung abgesehen, daß nichts endgültig erreicht ist und stets neue Anstrengungen erforderlich sind, muß man die einmal gegebenen *unterschiedlichen Interessen* berücksichtigen, ferner nicht automatisch übereinstimmende Traditionen, bereits vorhandene anderweitige Bindungen und die sich aus diesen Faktoren ergebenden besonderen Zwänge. Die häufig bedauerten Lücken sind dagegen ziemlich belanglos, da ihre Beseitigung nur eine Frage der Zeit ist.
Dies gilt in erster Linie für die *mangelnden Sprachkenntnisse,* die übrigens nicht notwendigerweise der Verständigung im Wege stehen. Es gibt genügend Mittel und Wege, das Hindernis zu umgehen. Die Schulstatistiken vermitteln zudem ein falsches Bild. Im Rahmen nicht weniger Städtepartnerschaften entwickeln sich menschliche Kontakte mit einem geringen Wortschatz. Auf jeden Fall werden die schönsten politischen Absichtserklärungen an der Vorrangstellung des Englischen wenig ändern. Einfacher ist der Abbau des ebenfalls beklagten gegenseitigen Nichtwissens. Ein Lernprozeß ist zweifellos im Gange. Schließlich ist die Hoffnung berechtigt auf mehr Berührungspunkte zwischen den sich hierfür noch im Rückstand befindenden Kirchen, Gewerkschaften, Parteien und Berufsgruppen. Ernster zu nehmen sind einige *zentrifugale Tendenzen,* die sich mit der nicht auszuschließenden Gefahr eines Auseinanderlebens verbinden, weil sie den einen oder anderen Partner veranlassen, seinen eigenen Weg zu gehen.

Zweifel am Gleichgewicht

Jede Zusammenarbeit setzt ein gesundes Gleichgewicht voraus, nicht nur beim Potential, sondern auch beim politischen Willen und seinen Ambitionen. Frankreich glaubt unverändert an seine *weltpolitische Mission,* obwohl sie mitunter seine Kräfte übersteigt. Es ist natürlich realistisch genug, um sich der Grenzen einer Mittelmacht bewußt zu sein, es bedient sich jedoch durchaus geschickt seiner Trümpfe, um auf dem weltpolitischen Schachbrett nicht allzu sehr vernachlässigt zu werden. Die wichtigsten sind sein Vetorecht als ständiges Mitglied des Weltsicherheitsrates, sein Prestige auf dem schwarzen Erdteil, der ihm so etwas wie eine weltpolitischen Hausmacht stellt, und sein international anerkanntes Atompotential. Dagegen liegt das Schwergewicht für die Bundesrepublik Deutschland trotz einiger weltpolitischer Anläufe während der letzten Jahre auf dem Ost-West-Verhältnis und den innerdeutschen Beziehungen. Es ist durchaus denkbar, die beiden Orientierungen miteinander in Einklang zu bringen, zumal sie sich keineswegs ausschließen, unter der Bedingung, daß sie auf gegenseitiges Verständnis stoßen und Gegenstand einer ständigen, offenen Konsultation sind. Nur darf man nicht mit der automatischen Erfüllung dieser Bedingungen rechnen, denn die Versuchung zum Alleingang bleibt stark. Zudem ist die deutsch-französische Gemeinsamkeit noch lange nicht frei von *Minderwertigkeits- und Überlegenheitskomplexen.* Man mag daran erinnern, daß zumindest zwei französische Präsidenten, *Charles de Gaulle* und *Georges Pompidou,* im französischen Atompotential einen Ausgleich für das wirtschaftliche Übergewicht der Deutschen sahen. Das Gegenstück ist ein deutsches Gefühl der welt- und militärpolitischen Unterlegenheit, indirekt genährt durch die im Grunde genommen geringe Neigung, sich dem weltpolitischen Spiel des Partners anzuschließen. Wenn man befürchtet, nicht auf der gleichen Stufe zu stehen, erscheint es leichter, sich einer Weltmacht, den USA, unterzuordnen als einem Nachbarstaat mittlerer Größenordnung, dem man mit Recht oder Unrecht die Absicht unterstellt, den Platz einer europäischen Führungsmacht für sich zu beanspruchen. Während die Deutschen an ihrem Recht auf Selbstbewußtsein zweifeln, fällt es den Franzosen nicht immer leicht, ihr Auftreten und Verhalten den Veränderungen des weltpolitischen Kräfteverhältnisses gebührend anzupassen. Dies hindert sie aber nicht daran, die Dynamik und Stabilität der deutschen Wirtschaft zu überschätzen und allzuoft für die industrielle Verflechtung den Weg nach Japan oder Amerika vorzuziehen, weil auch sie sich leichter den Großen unterwerfen, als die Rolle des nicht ganz gleichgestellten Partners einer wirtschaftlichen Mittelmacht übernehmen.

Diese psychologischen Hemmnisse erschweren die *Bemühungen um eine gemeinsame Verteidigungspolitik.* Ministerielle Willensbekundungen reichen nicht aus. Solange der Apparat, d. h. das Offizierskorps, nicht aus Überzeugung mitzieht, bewegen sich die Regierungen auf einer dünnen Eisschicht. Mißtrauisch und zögernd verhält sich besonders die deutsche Seite, während die französische ziemlich vorbehaltlos entschlossen ist, nationale Interessen hinter den europäischen Erfordernissen auf dem Fundament einer deutsch-französischen Strategie zurücktreten zu lassen. Diese Aufgeschlossenheit erklärt sich zunächst dadurch, daß es in Frankreich solche Interessen gibt, zwar nicht unbedingt objektiv gesehen, wohl aber im Bewußtsein der verantwortlichen Kräfte bis hin zum jungen Nachwuchs. Für viele deutsche Offiziere bleibt dagegen die militärische Verbundenheit mit den USA ein wesentlicher Sicherheitsfaktor.

Während ferner den Franzosen grundsätzlich das Angebot nicht schwerfällt, ihre Atomwaffen in einer vorläufig nicht definierten Form in den Dienst der europäischen Verteidigung zu stellen, zweifeln die Deutschen auf Grund ihrer Erfahrungen mit den Amerikanern an dieser Großzügigkeit. Es ist ihnen auch etwas unheimlich, das sie bereits bedrückende atomare Risiko durch die Einbeziehung einer zweiten offiziell unabhängigen Atommacht noch explosiver werden zu lassen. Es widerspricht ihrer strategischen Geisteswelt, daß im europäischen Raum Frankreich einen übrigens gern überschätzten Teil seiner militärischen Mittel der Nuklearbewaffnung widmet, anstatt zusammen mit dem deutschen Partner das konventionelle Potential mit allen Kräften zu verstärken. Nicht weniger bezeichnend ist es, daß der Verteidigungsaus-

schuß des Bundestages erst seit kurzem die technologische Leistungsfähigkeit Frankreichs im Rüstungssektor ernst nimmt, mit nicht unerheblicher Verspätung nach der amerikanischen Konkurrenz. Es kommt dazu, daß die Franzosen es selten verstehen, sich zu verkaufen, und mit einer gewissen Naivität enttäuscht sind, wenn die anderen nicht von sich aus merken, was sie alles an Gutem und Wertvollem anzubieten haben.

Andere Abhängigkeitsvorstellungen

Das Gefühl der gegenseitigen Abhängigkeit besitzt nicht die gleiche Intensität zu beiden Seiten des Rheins. In Frankreich vermag sich kaum jemand eine befriedigend stabile Zukunft ohne eine solide Europäische Gemeinschaft vorzustellen. Nach allgemeiner Überzeugung bedarf es hierzu einer bis zur Verflechtung gehenden deutsch-französischen Kooperation, ja sogar einer Union, ein Begriff der von französischen Politikern leichter und häufiger in die Diskussion gebracht wird als von deutschen. Das in den letzten Jahren stärker gewordene Anlehnungsbedürfnis an den Nachbarn und an das westliche Europa erklärt sich teilweise durch Zweifel an den eigenen wirtschaftlichen Möglichkeiten oder Fähigkeiten, teilweise aber auch etwas widerspruchsvoll durch die Kluft zwischen dem weltpolitischen Anspruch und dem verfügbaren Potential. Viele Franzosen aller Schichten möchten ihr Land nicht zum Spielball der Großmächte erniedrigt sehen und halten es für die Pflicht Europas, sich mit ausreichender Kraft in das internationale Geschehen einzuschalten, um weiterhin eine einigermaßen maßgebende Rolle zu spielen, zumal es in Afrika und vielleicht auch in anderen Teilen der Dritten Welt über wertvolle Trümpfe verfügt. Eine realistische Analyse läßt die *Grenzen der eigenen Aktionsfähigkeit* erkennen. Es bedarf daher des europäischen Potentials und zu dessen Mobilisierung der deutsch-französischen Zusammenarbeit.

Es fehlen außerdem die Alternativen. Natürlich unterschätzt niemand in Frankreich die Bedeutung des atlantischen Bündnisses und der Verbindung mit den USA. Für weite amerikanische Kreise wurde inzwischen Frankreich zum zuverlässigsten Partner. Dieses legt jedoch auf ein ausreichendes Maß an Gleichberechtigung Wert und will aus verschiedenen Gründen auf die Betonung seiner Unabhängigkeit gegenüber den Supermächten nicht verzichten. Das Hineingleiten in das amerikanische Fahrwasser wird als nationale Selbstaufgabe empfunden. Für Europa und noch mehr für eine deutsch-französische Union nimmt man eine Einschränkung der nationalen Entscheidungsfreiheit hin, nicht aber für Amerika. Die französische Politik steht hierfür vor einer psychologischen Hürde, die sie vorläufig weder beseitigen noch überspringen kann. Auf der Straße nach Washington liegt der schwere Block der *Ungleichheit der weltpolitischen Gewichte* der beiden Staaten.

Gleichzeitig ist die Distanz gegenüber der Sowjetunion größer geworden. De Gaulle schwebte zwar nie eine Gleichgewichtspolitik zwischen Washington und Moskau vor, denn sein Land sollte unbedingt im Westen verankert bleiben. Er vermochte jedoch seine Ostpolitik zur Aufwertung seines internationalen Prestiges auszunützen und sie auch als einen der Motoren seiner ehrgeizigen Diplomatie zu verwenden. Jetzt steht Paris vor dem verriegelten Tor der west-östlichen Entspannung. Seine Beziehungen zu der Sowjetunion und den Staaten des Ostblocks sind stark abgekühlt. Es gibt keine ostpolitische Konzeption mehr, weil, von den Wirtschaftsbeziehungen abgesehen, nicht mehr ersichtlich ist, was von der Sowjetunion erwartet werden könnte. Ohne daß es hierfür eine sachliche Erklärung gibt, beklemmt zudem die Öffentlichkeit, d. h. bis zum Mann auf der Straße, eine Art von Sicherheitspsychose. Man mißtraut zutiefst der Sowjetunion und fühlt sich durch sie bedroht. Dies erklärt das doppelte Einverständnis mit der Annäherung an die USA und mit der offiziellen Bereitschaft zu einer deutsch-französischen und später europäischen Verteidigungsgemeinschaft.

Größere deutsche Bewegungsfreiheit

Die Bundesrepublik Deutschland besitzt, so überraschend es klingen mag, *größere außenpolitische Bewegungsfreiheit* als Frankreich, vielleicht nicht objektiv gesehen, aber wenigstens im Bewußtsein ihrer Verantwortlichen und eines Teils der öffentlichen Meinung. Es würde sie keine Überwindung kosten, sich an Amerika anzulehnen, selbst wenn sich dieser Schritt mit einer gewissen Unterordnung verbände. Sie gibt ferner der mit den innerdeutschen Beziehungen verbundenen Ostpolitik noch eine vernünftige Chance und sieht ihren Weg nach Moskau weniger verbaut als der französische Nachbar. Die offizielle Zurückweisung jedes Vermittlungsversuchs zwischen den Weltmächten nimmt ihr nicht die Hoffnung, durch geeignete Impulse zur Wiederbelebung der Abrüstungs- und Entspannungspolitik beizutragen. Hierzu kommt ein möglicherweise nicht mehr ohne weiteres berechtigtes, aber unverkennbares *wirtschaftlich-industrielles Selbstbewußtsein.* Während die Franzosen befürchten, sich ohne die europäische Rückendeckung gegenüber der amerikanischen und japanischen Konkurrenz nicht mehr behaupten zu können, blicken die Deutschen unbesorgt auf einen ihnen offenstehenden Weltmarkt. Sie sind daher der Versuchung ausgesetzt, Europa politisch und wirtschaftlich die absolute Priorität zu versagen.

Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß es der französische Partner ist, der hauptsächlich zur *industriellen und technologischen Zusammenarbeit* mahnt. Er schätzt schon seit einiger Zeit die Gefahr des Rückstands richtig ein, im Gegensatz zum Nachbarn, der sich noch allzusehr an der Sonne seiner früheren Leistungen erwärmt. Man sollte nicht übersehen, daß es ohne die zunächst nicht gerade wohlwollend aufgenommenen französischen Initiativen heute keine deutsche Flugzeug- und Weltraumindustrie gäbe. Die größere französische Kooperationsdynamik erklärt sich auch durch die überragende Rolle des Staates, der sich berechtigt und verpflichtet fühlt, im Namen seiner Unternehmen zu sprechen.

Diese dirigistische Allmacht löst auf der anderen Seite Mißtrauen aus, weniger weil man vor einem möglichen Übergewicht zurückschreckt, sondern weil man von der wirtschaftlich-industriellen Fähigkeit der Verwaltung alles andere als überzeugt ist. Die Dinge lägen einfacher, wenn die deutsche Wirtschaft sich nicht der Fiktion ihrer Unabhängigkeit hingäbe, denn auch sie hängt vor allem in den technologisch fortgeschrittenen Bereichen in verschiedener Weise vom Staate ab. Das amerikanische Beispiel ist besonders aufschlußreich. Sehr zahlreiche technologische Spitzenleistungen sind jenseits des Atlantiks massiven öffentlichen Forschungsaufträgen zu verdanken. Wie dem auch sei, die Eheanbahnung ist nicht leicht zwischen einem traditionell dirigistischen und einem theoretisch liberalen Wirtschaftssystem.

Sorge um die europäische Sicherheit

Sorgenquellen sind schließlich – in erster Linie für die Franzosen – die Innen- und Sicherheitspolitik. Die Perspektive einer rot-grünen Koalition oder eines parlamentarischen Kräfteverhältnisses, das die Bildung einer aktionsfähigen Regierung erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht, läßt Zweifel an der mittelfristigen Stabilität des deutschen Partners aufkommen. Man hält es auch nicht für ausgeschlossen, daß Kräfte an die Macht kommen, denen an der deutsch-französischen Zusammenarbeit nicht mehr allzuviel gelegen ist, nicht weil sie dagegen sind, sondern weil sie, wie z. B. die Grünen, andere Aufgaben und Ziele für vordringlicher halten. In Anbetracht der als zwingend empfundenen gegenseitigen Abhängigkeit in einer ungewöhnlich schwierigen Lage wünschen sich die Franzosen einen widerstandskräftigen und damit in jeder Beziehung zuverlässigen Partner. Alles was ihn zu schwächen droht, wird als bedauerlich und als bedenklich betrachtet.

Gedanken macht man sich vor allem über die sich in der deutschen Innenpolitik abzeichnenden *Unsicherheitsfaktoren.* Sie sind zwar augenblicklich auch in Frankreich vorhanden, brauchen dort aber nicht als besonders tragisch genommen zu werden. Die Rückkehr zu den unstabilen Verhältnissen der Weimarer Republik geistert auf der deutschen Bühne gespenstischer herum als ein französischer Rückfall in die schlechten Gewohnheiten der IV. Republik. Ein etwaiger Sieg der Opposition in der nächsten Parlamentswahl im Frühjahr 1986 würde das französische Gefüge ebensowenig erschüttern wie ein sich dann vielleicht einstellender Konflikt zwischen dem sozialistischen Staatspräsidenten und seiner jetzigen Opposition. Die V. Republik ist *genügend verwurzelt,* um einem kurzen, erregten Intermezzo gewachsen zu sein und anschließend schnell ihr Gleichgewicht wiederzufinden.

Aus Pariser Sicht ist die deutsche Innenpolitik eng mit der Sicherheitspolitik verkettet. Man muß vorausschicken, daß die *Diskussion um die Wiedervereinigung* in keiner Weise die deutsch-französischen Beziehungen belastet. Die überwiegende Mehrheit der Franzosen anerkennt ohne weiteres aus ihrem eigenen Nationalgefühl heraus den Wunsch nach Wiedervereinigung und deren Berechtigung. Die Frage erscheint ihnen jedoch von der Aktualität weit entfernt. Für die Sowjetunion bleibt zumindest bis zu dem ungewissen Ende ihres kommunistischen Regimes die deutsche Zweiteilung eine lebenswichtige Garantie ihrer Machtposition im östlichen Europa und ihrer Sicherheit. Die Geister scheiden sich in der Beurteilung der ostpolitischen Möglichkeiten. Für Frankreich besitzt die europäische Sicherheit gegenüber der ernst genommenen sowjetischen Bedrohung eine fast nur noch vom kommunistischen Parteiapparat bestrittene Priorität.

Es mangelt in der französischen Öffentlichkeit nicht an Verständnis für die notwendige Verbesserung der innerdeutschen Beziehungen mit besonderer Blickrichtung auf das Schicksal der Menschen in der DDR. Man widersetzt sich aber einer Entwicklung, die durch einseitige Zugeständnisse die westliche Sicherheit beeinträchtigen könnte. Als wenig zweckmäßig erscheint eine Vermengung der Probleme, indem man z. B. versucht, durch das Angebot der atomaren Neutralisierung Mitteleuropas die innerdeutschen Beziehungen zu erleichtern. Entspannung, Abrüstung und Kooperation sollen nach französischer These zunächst Gegenstand getrennter Verhandlungen sein, weil nur dann gleichgewichtige Zugeständnisse zu erwarten sind.

Freundschaft duldet keine Tabus

Bezeichnend für die deutsch-französische Dissonanz in diesem heiklen Sicherheitskomplex ist die Unfähigkeit der beiden sozialistischen Parteien, trotz guten Willens und zahlreicher Gespräche einen einigermaßen glaubwürdigen gemeinsamen Nenner für ihre Überzeugungen und Thesen zu finden. Die Mentalitäten bewegen sich auf völlig anderen Bahnen. Die Franzosen haben Angst vor der sowjetischen Militärmacht, der konventionellen und der atomaren, aber nicht vor dem Atom, an dessen Abschreckungskraft sie glauben. Die Deutschen büßten einen guten Teil ihrer Empfindlichkeit gegenüber der östlichen Gefahr und dem Kommunismus ein. Sie zittern vor dem Atom und vor dem explosiven Charakter der amerikanischen Sprengköpfe auf ihrem Boden, obwohl sie sie schützen sollen. Die französische Mentalität erklärt die Billigung einer harten Haltung gegenüber dem Osten mit einer kostspieligen Rüstungspolitik, die deutsche liefert den Nährboden für einen gefühlsbedingten Pazifismus, der dem Neutralismus den Weg ebnet.

Die Wolken am deutsch-französischen Himmel dürfen natürlich nicht überschätzt werden. Eine Freundschaft duldet keine Tabus. Je standfester sie ist, desto leichter fällt es ihr, Störungsfaktoren in Rechnung zu stellen und zu beseitigen. Wer alles rosig sieht, geht mitunter bitteren Enttäuschungen entgegen. Man muß jedoch stets genau wissen, was der eine vom anderen erwartet und gelegentlich befürchtet. Eine in diesem Geiste aufgestellte Bilanz läßt sich in der knappen Form zusammenfassen: Das französische Angebot ist zur Zeit größer als das deutsche Echo.

Alfred Frisch

Universales Denken

Zum 100. Geburtstag Romano Guardinis

Im Februar gedachten deutsche Katholiken auf vielfältige Weise des 100. Geburtstages Romano Guardinis. *Wer war Guardini? Was hat er in der Kirche bewegt? Was bleibt von der Kunst seines Denkens als zukunftsweisendes Zeichen?* Arno Schilson, *Dogmatiker in Mainz, zeichnet ein Gesamtbild des 1968 verstorbenen großen theologischen Denkers, Anregers und Interpreten.*

Gedenktage sind willkommene Gelegenheiten, bedeutende Gestalten der Vergangenheit vor dem endgültigen Vergessen zu bewahren und ihre bleibende bzw. neu aufleuchtende Aktualität nachdrücklich in Erinnerung zu rufen. Oft genug folgt freilich dieser Phase intensiverer Beschäftigung eine Zeit um so gründlicherer Vernachlässigung. Ob dieses Geschick auch dem großen Theologen, Philosophen, Denker und Erzieher *Romano Guardini* angesichts der Feier seines 100. Geburtstages (17. Februar 1885 – 1. Oktober 1968) beschieden sein wird, mögen die kommenden Jahre zeigen. Soviel jedenfalls ist sicher: Angesichts des erstaunlichen Wirkungsverlustes und der spärlichen universitären Rezeption von Guardinis Werk und Wirkung in den 70er Jahren deutet vieles darauf hin, daß in einer zunehmend orientierungslos werdenden Zeit seine Gestalt ebenso wie auch sein Schrifttum *neue Beachtung* finden.

Aktivitäten im Gedenkjahr

Dabei fallen zunächst die verschiedenen *Gedenkfeiern* ins Auge, die in diesem Jubiläumsjahr an entscheidenden Stätten seines Lebens und Wirkens stattfinden: Etwa in München, wo Guardini zwanzig Jahre seines Lebens (1948–1968) verbrachte und als akademischer Lehrer tätig war; dabei war er auch maßgeblich beteiligt an der Gründung jener katholischen Akademie, die ihn seit 1970 durch die jährliche Verleihung eines nach ihm benannten Preises ehrt (in diesem Jahr erhielt ihn der Dirigent *Eugen Jochum*) – oder in Mainz, der Stadt seiner Kindheit und Jugend sowie seines frühen priesterlichen Wirkens, die seiner mit einer Serie von Vorträgen und einer Festveranstaltung am 10. Februar gedachte – und nicht zuletzt auf „seiner" Burg Rothenfels, wo man in einer vorpfingstlichen Tagung Guardinis gedenkt, der 1927 – 1939 hier als Burgleiter wirkte und damit prägenden Einfluß auf die katholische deutsche Jugendbewegung nahm.

Interessanter noch wirken die verschiedenen einschlägigen *Publikationen,* die in diesem Jubiläumsjahr zu notieren sind. So erfahren bedeutsame Werke Guardinis eine Neuauflage, z. B. sein wegweisendes philosophisches Frühwerk „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten" (Mainz 1985, Matthias-Grünewald-Verlag), aber auch seine reife Besinnung „Freiheit, Gnade, Schicksal" aus dem Jahre 1949 (München 1985, Kösel-Verlag). Hinzu tritt eine inzwischen bereits in 2. Auflage greifbare autobiographische Veröffentlichung unter dem Titel „Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen" (Aus dem Nachlaß hrsg. v. F. Henrich, Düsseldorf 1984, Patmos-Verlag). Die größte Beachtung dürfte jedoch eine längst fällige Guardini-Biographie von *Hanna-Barbara Gerl* finden (Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985, Matthias-Grünewald-Verlag); sie erlaubt dem weniger Kundigen erstmals ein korrespondierendes Verstehen von Werk und Gestalt Guardinis und leistet somit dem tieferen interpretierenden Einordnen und Eindringen in dessen verschiedene Schriften unersetzbare Dienste. Komplementär zu dieser Biographie ist im selben Verlag ein Guardini-Lesebuch erschienen; darin hat *Ingeborg Klimmer* unter dem zutreffenden Titel „Angefochtene Zuversicht" (Mainz 1985, Matthias-Grünewald-Verlag) mit glücklicher Hand eindringliche Texte aus unterschiedlichsten Werken Guardinis ausgewählt und thematisch gruppiert, so daß die bewundernswerte Breite und perspektivische Fülle seines Denkens und Schaffens anschaulich wird.

Auf dem Hintergrund der ebenso spannend geschriebenen wie umfassend informierenden Biographie von *H.-B. Gerl* lassen sich Leben und Werk Guardinis in seiner Zeit und über seine Zeit hinaus eindringlicher würdigen. Drei schlaglichtartige Durchblicke müssen genügen, um die Fülle seines Denkens und Wirkens einigermaßen vor Augen zu führen: seine Bedeutung als Denker und Wissenschaftler, seine Wirksamkeit als Erzieher und endlich seine menschliche Größe und Grenze.

Der Denker und Interpret

Guardini als Wissenschaftler, sprich: als Theologen oder Philisophen im strengen Sinn des Wortes zu bezeichnen, würde seinem Schaffen und seiner eigenen Intention kaum entsprechen. Ent-grenzend war sein Wirken im akademischen Bereich von vornherein angelegt, hinauslangend über die Schranken, die durch die strenge Abgrenzung einzelner Disziplinen aufgerichtet werden. Dem entspricht die mehrfache Ablehnung von Berufungen auf „traditionelle" Lehrstühle und die offenere Umschreibung seiner Professuren in Berlin (1923–1939), Tübingen (1945–1948) und München (1948–1962): Religionsphilosophie und katholische bzw. christliche Weltanschauung. Die damit angezielte Weite, der Blick aufs Ganze ist zeitlebens ein Charakteristikum von Guardinis Schriften geblieben: Interpretationen von Dante, Rilke, Mörike, Dostojewski, Hölderlin stehen neben Studien über Philosophen wie Sokrates, Platon, Pascal, Kierkegaard und über Theologen vom Rang eines Augustinus und Bonaventura; die Beschäftigung mit Buddha erscheint selbstverständlich neben der ausgiebigen Befas-

sung mit der gott-menschlichen Gestalt Jesu Christi. Dabei vergißt Guardini den Standpunkt des Betrachters niemals: Sein Glaube und seine Kirchlichkeit geben ihm vielmehr Zugang zu jenem „Ganzen", von dem aus mit neuem, nun erst recht sehendem Auge und verstehendem Geiste das Ganze der Welt ohne falsche Berührungsangst angeschaut werden kann. Es geht Guardini also „um die Begegnung des christlichen Glaubens mit der Welt, ... um die Aufschließung dieses Weltbewußtseins vom Glauben her. Guardinis Methode versucht, *aus dem Ganzen auf das Ganze zu blicken*" (Gerl, S. 270).

Dabei macht sich in Guardinis Zugriff das *Erbe des phänomenologischen Denkens* bemerkbar (vermittelt vor allem durch die persönliche Bekanntschaft mit *Max Scheler*), welches im anschauenden Eindringen und Einkreisen des vorgegebenen Gegenstandes diesen als echtes Objekt zu begreifen versucht ohne vorschnelle Projektion durch subjektiv-reflexives Denken. Seine Nähe zur Wirklichkeit, sein unvoreingenommenes Zur-Kenntnis-Nehmen des Konkreten, ja seine Ehrfurcht vor dem Objektiven mögen zugleich verständlich machen, daß Guardini in unbefangenem eigenen Zugriff, unbefrachtet von sekundären Deutungen sowie geschichtlicher Umfelderhellung, die von ihm interpretierten Gestalten der Geistesgeschichte selbst-denkend ausdeutet und deren „Existenz", deren Verschränkung von Leben und Denken unnachahmlich aufdeckt.

Theologische und philosophische Perspektiven

Unbeschadet dieser umfassenden Orientierung von Guardinis Denken bleibt die spezifische theologische sowie philosophische Leistung anzuerkennen. Seine Dissertation (1915: „Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre") und seine Habilitationsschrift (1921, erst 1964 veröffentlicht unter dem Titel „Systembildende Momente in der Theologie Bonaventuras") sind bezeichnenderweise Bonaventura gewidmet; mit vielen herausragenden Gestalten seiner Zeit teilt Guardini die Skepsis und Abneigung gegen die starre Systematik und theoretisch-rationale Eindimensionalität der Scholastik (wobei ihm wie z. B. auch *Odo Casel* eine verknöcherte Neuscholastik den Blick auf die viel beweglichere Scholastik des Mittelalters verstellt hat!). Bei Bonaventura findet Guardini bereits jenen *entschieden praktischen Grundzug des theologischen Denkens,* der ihn – unbeschadet seines Wahrheits-Bewußtseins und seines theoretischen Mühens – zeitlebens selbst bestimmt und sich z. B. in zahllosen pädagogisch-bildungsorientierten Schriften sowie in seinem erzieherischen Engagement im Rahmen der katholischen Jugendbewegung zeigt. Nicht ohne Grund vermerkt seine Biographie, daß gerade diese Tätigkeit „seiner Universitätsarbeit beständig den Maßstab lebendiger Pädagogik und dialogischer Wärme gab" (Gerl, S. 338).

Wenn heute die Kategorie der Christusnachfolge in ein dialektisches Gegenüber zum Christusbekenntnis gebracht wird, so findet sich diese wesentlich praktische Wendung des Christusglaubens bereits in seinem ganz auf Nachfolge abzielenden „Kreuzweg" von 1919, noch mehr aber in seinen späteren Christusbüchern, vor allem in „Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi" (1937). Meditation, schauendes Erfassen und Eindringen in den geistigen Gehalt des Glaubens, „Theoria" im ursprünglichen Sinn des Wortes steht für Guardini stets in unlösbarem Korrespondenzverhältnis zur Praxis gelebten Glaubens. Die befruchtende und bewahrende, ja kritisch-orientierende Funktion streng theologischen Mühens hat Guardini dabei nie verkannt. Das oben erwähnte Lesebuch benennt die verschiedenen Sparten und Themen dieser theologischen Publikationen: Neben einer (in besonderer Weise anthropologisch gewendeten) Gotteslehre steht das zentrale Bemühen um die Eigenart und Inhaltlichkeit der christlichen Offenbarung (im Kontrast zur „Religion"), wobei das Christusereignis die Mitte darstellt, die Kirche und ihre Liturgie aber den Lebens- und Erfahrungsraum des bleibenden Christusmysteriums.

Neben das theologische Mühen tritt mit gleicher Dichte und Spannkraft das *philosophische Denken Guardinis,* das seine frühe Grundlegung schon 1925 in seiner Programmschrift „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten" findet. Wiederum versucht Guardini sich in dieser Grundlegung an der umfassenden Aufgabe, „den ungeheuren Reichtum der Wirklichkeit sich im Denken methodisch zu eröffnen" (Gerl, S. 255). Entschieden nimmt er dabei Abschied von Kant und seiner reflexiven Philosophie und versucht in seiner Hinwendung zum Konkreten „eine nachkantische und Kant überholende ‚Kritik der konkreten Vernunft'" (Gerl, S. 255). Dabei bestimmt ihn in seiner *Orientierung am Konkret-Lebendigen* einerseits die in ihrer Wirkung auf die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts meist unterschätzte Lebensphilosophie, andererseits eine lange Tradition des dialektischen Denkens. Dennoch darf die Eigenständigkeit des Guardinischen Ansatzes dadurch nicht übersehen werden: Nicht um Versöhnung von Gegensätzen in der lebendigen Welt oder auch nur im Denken ist es ihm zu tun – Leben *ist* vielmehr auszuhaltender und ausgehaltener Gegensatz, ist immer gelebte Spannung.

Guardini als Erzieher

Die Spannung zwischen dem noch unfertigen jugendlichen Leben und der reifen abgeklärten Existenz auszuhalten und doch zugleich zu überwinden ist Ziel und Leistung von Guardinis erzieherischem Wirken in Leben und Schriften. Schon sein literarischer Erstling, nur auf den ersten Blick klein und unscheinbar, dient einem liturgisch-pastoral-pädagogischen Anliegen und katapultiert seinen Verfasser schlagartig ins Rampenlicht der Öffentlichkeit. „Vom Geist der Liturgie" (1918) reden will er, um zum rechten Verständnis und Vollzug der liturgischen Handlungen hinzuführen. Diese Programmschrift der

„Liturgischen Bewegung" macht Guardini – ähnlich wie *Pius Parsch* in Österreich – zum wohl bedeutendsten Kopf einer volksliturgischen Bewegung, für die Beuron und Maria Laach sowie *Casels* Mysterientheologie eher als Anreger denn als entscheidende Träger figurieren können. Die Einführung in die Liturgie, „Liturgische Bildung" (1923) und Erläuterung der „Heiligen Zeichen" (1922) bleiben ein Grundanliegen Guardinis bis hin zu jenem entscheidenden und nur scheinbar resignativen Brief an den Liturgischen Kongreß in Mainz 1964, in dem er in aufseheneregender Weise dazu anregte, die grundsätzliche Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen zu stellen (vgl. HK, Juni 1964, 447).

Eng verbunden mit diesem liturgisch-pastoralen Engagement Guardinis ist seine *Sorge um die Kirchlichkeit des Glaubens;* auch hierin steht er mitten in seiner Zeit und bindet die Jugendbewegung ebenso in die „Liturgische Bewegung" wie in eine „Kirchliche Bewegung" ein. Bis heute unvergessen und wegweisend für die katholische Ekklesiologie dieses Jahrhunderts bleibt seine „der katholischen Jugend zu eigen" gegebene Schrift „Vom Sinn der Kirche" (1922), die mit den vielzitierten Worten beginnt: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen." Bei diesen Überlegungen zur *theologischen Deutung der Kirche* geht es Guardini zugleich um eine zentrale pädagogische Aufgabe, die im ursprünglichen Sein der Kirche gelöst erscheint: die fruchtbare Gegensätzlichkeit von Individuum und Gemeinschaft – die Einsicht in die Notwendigkeit, den Weg zum Mensch-Werden über die Gemeinschaft zu suchen und zu finden – Freiheit nicht in Orientierungslosigkeit und Liberalismus zu sehen, sondern rückgebunden und konform mit vorgegebener Autorität. Ziel und Mitte allen pädagogischen Mühens bleibt bei Guardini freilich die *Ausbildung der unverwechselbaren Person,* eines Menschseins in eigener Verantwortung, einer theonom bestimmten Autonomie. Diese Zusammenhänge den Generationen zwischen 1920 und 1960 eindrucksvoll vermittelt zu haben (man denke an seine „Briefe über Selbstbildung", 1930, oder an „Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens", 1963) gehört zu den bleibenden Verdiensten Guardinis.

Den Lebensgrund für diese umfassenden erzieherischen Schriften bildet Guardinis Engagement als „spiritus rector" der *Quickborn-Bewegung* seit 1920, der sein ganzer Einsatz vor allem in seiner Zeit als Leiter des geistigen Zentrums Burg Rothenfels (1927–1939) gilt. Für ihn, dem das Kind fremd und unverstanden bleibt und der dem katholischen Vereinswesen mit erheblichen Vorbehalten gegenübersteht, scheint sich hier jener Raum von Gemeinschaft aufzutun, der ihm selbst (gleichsam reziprok) den Weg zum vollendeten Mensch-Werden ermöglicht. Um so schmerzlicher wird ihm bereits Ende der 50er Jahre bewußt, daß ein nahtloses Anknüpfen an die Unvermitteltheit der Vorkriegsjahre auf Rothenfels nicht mehr möglich ist – zu anders geworden scheint Guardini die „neue Jugend", zu schwierig wird ihm die Orientierung im Gegenwärtigen in diesen Jahren. Dennoch verdanken wir der Rothenfelser Zeit entscheidende Einblicke in Guardinis Denken, Fähigkeiten und Lebensgestaltungen; dies gilt nicht nur für die konkretere Praxis priesterlich-liturgischen und erzieherischen Handelns, sondern auch für seine Umsicht und Vorausschau in organisatorischen und finanziellen Angelegenheiten sowie für die unkonventionellen, ebenso praktisch ausgerichteten wie künstlerisch ambitionierten Ideen beim Umbau der Burg und der architektonischen Neugestaltung und Einrichtung einzelner Räume.

Der Mensch Guardini: Profil und Grenzen

Damit sind bereits besonders charakteristische Züge von Guardinis Persönlichkeit angesprochen, die sich – gerade anhand der vorliegenden Biographie – noch weiter entfalten lassen. Fern aller voreiligen Vereinnahmung als „Europäer" bleibt Guardini aufgrund seiner Lebensgeschichte (von Geburt Italiener, aufgewachsen in Deutschland) der *geborene Vermittler zwischen Süd und Nord,* obwohl er selbst die kühle und klare Strenge des Nordischen bevorzugt. Noch andere Gegensätze erwachen in seiner Person zu vollem Leben und prägen sich charakteristisch aus: Einerseits bleibt er aufgeschlossen für das bzw. die Moderne; schon früh (1910) kauft er sich einen teuren Fotoapparat, gerne und ausgiebig nutzt er das neue Medium Film, und die Liebe zur Großstadt und ihrem pulsierenden Leben bleibt ihm zeitlebens eigen; andererseits neigt er zu kritischer Zeitbetrachtung, beklagt die „Barbarei" scheinbarer Kultur und entfaltet in seinen späteren *kulturkritischen Werken* (allen voran das schmale, aber inhaltsschwere Bändchen „Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung", 1950) zunehmend düstere Perspektiven.

Der ihm eigene Mut, unbekanntes Neuland in vielen Bereichen (nicht zuletzt im akademischen!) unbefangen zu betreten und in beinahe aristokratischer Attitüde nicht hinterfragbare Wegmarken zu setzen, paart sich auf seltsam widersprüchliche Weise mit einer großen Scheu sowie einem ständig zagenden, zu Selbstzweifeln, Schwermut und Inferioritätsgefühlen neigenden Gemüt und einem sensiblen, verletzlichen Wesen. Einsamkeit, Abgeschlossenheit, halb erwünschte und halb erzwungene bzw. erduldete Isoliertheit gerade im Kreis der akademischen Kollegen an den verschiedenen Universitäten gehen mit einer Fülle von Freundschaften verschiedenster Art und Intensität zusammen, die vor allem mit dem Engagement in der Jugendbewegung zusammenhängen.

Der frei gewählten Distanz zur Familie entspricht eine *einzigartige Treue und Bindung an die Kirche,* obwohl auch ihm von seiten der kirchlichen Obrigkeit nicht nur Gutes und Förderliches widerfahren ist: So bringt Kritik am Mainzer Seminarleben eine vorläufige Zurückstellung von der Priesterweihe; 1919 entläßt die Diözese Mainz eine ihrer größten Hoffnungen zur Habilitation im Fach Dogmatik an die Universität Bonn anstelle der erwarteten

Berufung zu einer Dozentur am Mainzer Priesterseminar – Guardinis Verhältnis zu Mainz ist seither gebrochen. Dem Mentor der Jugendbewegung und engagierten Führer der Liturgischen Bewegung bleibt das Mißtrauen offizieller kirchlicher Stellen über Jahrzehnte hinweg nicht erspart; erst 1952, im Alter von 67 Jahren, erfolgt die Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten, eine zu späte Anerkennung des Wirkens dieses so kirchlich gesinnten Mannes. Selbst das Angebot des Kardinals-Hutes durch Paul VI. 1965 kann diesen Leidensweg mit der Kirche schwerlich vergessen machen, den Guardini mit vielen herausragenden Gestalten dieser Zeit teilt.

Die bleibende Bedeutung von Person und Werk

Wie alle bedeutsamen Denker sperrt sich auch Guardini gegen jede voreilige Vereinnahmung und Aktualisierung; viele seiner Schriften tragen unübersehbar das Stigma ihrer Zeit und sind daher nur bedingt in die Gegenwart übertragbar. Zu fern bleibt uns am Ende des 20. Jahrhunderts die *geradezu eschatologisch anmutende Aufbruchsstimmung und Erwartung der Jahre nach dem Zusammenbruch* im 1. Weltkrieg, die Hoffnung auf einen neuen Menschen und eine neue Zeit – zu pathetisch und gestelzt erscheinen manche sprachlichen Ausdrucksgestalten und Wendungen und verstellen den Zugang zur Sache selbst – zu offenkundig werden gerade im Blick auf Guardinis Leben und Werk die darin vorgegebenen *Grenzen:* so z. B. die fehlende ökumenische Orientierung, denn Guardini hat protestantische Denker und Theologen – Kierkegaard ausgenommen – praktisch nicht gelesen und hatte „zum Protestantismus eigentlich gar kein Verhältnis" (Gerl, S. 303); dann die spezifische Weise seiner Schriftauslegung, die „zur historisch-kritischen Exegese kein Verhältnis fand" (Gerl, S. 336), was manche Aussage Guardinis heute schwer nachvollziehbar macht; endlich seine Art, Probleme und Interpretationen anzugehen, die kaum anders als ungeschichtlich zu nennen ist, insofern sie das Problem bzw. das Werk oder den Denker von der jeweiligen Zeit isoliert betrachtet – denn für Guardini ist „Quelle seiner Auffassung ... eine eigene denkerische, existentiell ‚angeforderte' Intuition, soll heißen eine Intuition, die eine existentielle Not in ihm selber beantwortete" (Gerl, S. 63).

Was aber bleibt dann noch, und was soll wegweisend sein an Guardinis Leben und Werk? Nur drei Momente sind kurz anzudeuten: Zum ersten weist *Guardinis Christozentrik* in praktischer Ausrichtung der gegenwärtigen Christologie den Weg. Mit der ihm eigenen Gabe der Intuition hat Guardini nicht nur „Das Wesen des Christentums" (so seine Schrift von 1938) von Christus her erhellt, sondern zugleich den Weg der Christusnachfolge als die welthafte Konkretion des Christusbekenntnisses aufgewiesen. Diese im Zentrum des christlichen Glaubens von Guardini ausgehaltene *Spannung von Orthodoxie und Orthopraxie* bzw. von Theorie und Praxis (auf die Begriffe kommt es letztlich nicht an) unter Zuhilfenahme präziserer philosophischer wie theologischer Kategorien, aber mit kaum geringerer Anstrengung des Denkens und Einfühlung des Herzens angesichts veränderter Bedingungen heute nachzudenken, bleibt eine noch weitgehend ungelöste Aufgabe heutiger Christologie.

Zweitens sind entscheidende Impulse in Guardinis *Bemühen um Sinn und Sinnerschließung des liturgischen Geschehens* gerade angesichts vielfältiger Ermüdungserscheinungen der Gegenwart neu aufzugreifen. Kaum hinreichend gewürdigt scheint so z. B. Guardinis Frage, ob angesichts völlig veränderter Verhältnisse man „statt von Erneuerung [der Liturgie] zu reden, nicht lieber überlegen [sollte], in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?" Dabei wäre schließlich auch zu bedenken, ob nicht andere, zeitgemäßere und hilfreichere Kategorien in die Auslegung und Sinnerhellung liturgisch-sakramentalen Handelns einzubringen wären (etwa das Modell kommunikativen Handelns zur Erschließung ekklesial-gemeindlicher Situierung, symboltheoretische Vorgaben zu einem breiteren symbolischen Verstehen der Sakramente u. ä.), so wie Guardini bereits 1918, lange vor *Hugo Rahner* und *J. Huizinga*, die Kategorie des *Spiels* auf die Liturgie anzuwenden wußte.

Mut zum Glauben durch unbefangene Wahrnahme des Wirklichen

Drittens endlich bleibt bis heute unwiederbringlich und unvergleichlich die *universale Ausrichtung seines Denkens.* Seine *wissenschaftlich verantwortete christliche Welt-Anschauung* erscheint beispiellos und hat – leider – bislang kaum Nachahmung gefunden. Zaudernd und skeptisch mögen heute eher viele fragen, ob, inwieweit und mit welcher Legitimation von einer christlichen Weltanschauung die Rede sein könne; von Illegitimität solcher Betrachtung, voreiliger Vereinnahmung anderer, wissenschaftstheoretischer Unbedarftheit u. ä. würden viele sprechen. Die Konsequenz dieser weitverbreiteten Einstellung ist eine rein binnentheologische Wirksamkeit der meisten Theologen und ihrer Publikationen und eine allzu sorgfältige Abschottung gegenüber angrenzenden Wissensgebieten. Nicht nur die Universität der Wissenschaften leidet unter solch partikularistischem und rein fachbezogenem Denken Schaden, sondern auch die wissenschaftliche und öffentliche Verantwortung der Wahrheit des christlichen Glaubens. Neuen Mut zu machen, den christlichen Glauben mit der unbefangenen Wahrnehmung vielfältiger Gestalten von Welt und Wirklichkeit zu verbinden und im Lichte seiner Wahrheit andere Wahrheit zum Leuchten zu bringen – das wäre nicht das Geringste, was Guardinis 100. Geburtstag in der christlichen Welt nachhaltig bewirken könnte und sollte. *Arno Schilson*

Kurzinformationen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat eine Erklärung „Zum Schutz der Persönlichkeitsrechte geistig und seelisch Behinderter" veröffentlicht. Die vom Geschäftsführenden Ausschuß beschlossene und am 7. Februar bekanntgegebene Erklärung verfolgt im wesentlichen drei Absichten: sie will auf die besondere Situation geistig und seelisch Behinderter und auf deren Anspruch auf Beachtung ihrer Menschenwürde hinweisen. Sie will in der Öffentlichkeit mehr Verständnis für sie wecken und mehr Menschen für deren Lage interessieren. Und sie richtet an den Gesetzgeber *konkrete Forderungen zur Änderung der Gesetzeslage.* Der grundsätzlichen Feststellung, der Umgang mit geistig und seelisch Behinderten sei ein Prüfstein, „ob wir unser oft schnell gefertigtes Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde wirklich in seiner vollen Bedeutung begreifen", folgt die Aufforderung insbesondere an die Medien, sich in ihrer Berichterstattung mehr mit der Lage der seelisch und geistig Behinderten zu beschäftigen und Fragen nachzugehen wie mit der, wie sich Entmündigungs- und Pflegschaftsverfahren auf die Betroffenen auswirken oder welchen Bedingungen die Behinderten „mit ihrem Anliegen zur Tagesgestaltung, zur Besuchsregelung, zum Briefverkehr, zum Verkehr mit der Außenwelt unterworfen sind" oder „wie leicht im Anstaltsbetrieb ... menschliche Zuwendung und geschuldete Achtung in den Hintergrund treten kann". An den Gesetzgeber richtet das ZdK die Forderung, die bisherigen Rechtsinstitute „Entmündigung" und „Pflegschaft" in ein Betreuungsverhältnis umzuwandeln.

Anfang Februar ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Weihbischof in Roermond, Johannes Gerardus ter Schure SDB, zum neuen Bischof von 's-Hertogenbosch. Er tritt die Nachfolge von Bischof *Johannes Bluyssen* an, der aus gesundheitlichen Gründen beim Papst um seinen Rücktritt nachgesucht hatte. Am 1. März 1984 hatte Johannes Paul II. das Rücktrittsgesuch des über sein Bistum hinaus bekannten und beliebten Bischofs angenommen, der zu den Befürwortern einer flexiblen Pastoral und des innerkirchlichen Dialogs im niederländischen Episkopat gehörte. Mit der Ernennung von Ter Schure ist Johannes Paul II. der Praxis der letzten Jahre treugeblieben, in den Niederlanden Bischöfe durchweg an den vom Domkapitel eingereichten Vorschlagslisten vorbei zu ernennen, mit der klaren Absicht, das Profil des niederländischen Episkopats in seinem Sinn zu verändern. Ter Schure, der zum Bistum Den Bosch keinerlei Beziehung hat, war erst Anfang Dezember letzten Jahres zum Weihbischof von Bischof *Johannes Gijsen* von Roermond ernannt worden, dessen Generalvikar er zuvor war. Gegen die Ernennung des 62jährigen Salesianers zum Nachfolger von Bischof Bluyssen haben die Dekane des Bistums Den Bosch einmütig protestiert und beschlossen, einen entsprechenden Brief an den Papst zu richten. Altbischof Bluyssen erklärte, er hätte einen Priester aus seinem Bistum als Nachfolger vorgezogen.

Am 11. Februar trafen DDR-Staatsratsvorsitzender Erich Honecker und der sächsische Landesbischof Johannes Hempel zu einem Gespräch zusammen. Es war das erste Gespräch Honeckers mit Bischof Hempel, der seit 1983 Vorsitzender des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR ist. Im Bericht der DDR-Nachrichtenagentur ADN über das einstündige Treffen hieß es, das Gespräch habe der „Bestätigung des Prozesses sachlicher, offener, konstruktiver und verfassungsgerechter Beziehungen zwischen Staat und Kirche" gedient, wie sie in der Begegnung zwischen Honecker und dem Kirchenbundsvorstand vom 6. März 1978 ihren besonderen Ausdruck gefunden hätten. Bischof Hempel teilte einen Tag nach dem Treffen bei einer Veranstaltung in Dresden mit, daß sich Staats- und Parteichef Honecker ihm gegenüber zu einem *weiteren Gespräch zwischen Staatsführung und Kirchenbund* bereit erklärt habe. Der ADN-Mitteilung über den Meinungsaustausch vom 11. Februar zufolge hat Hempel Honecker darauf hingewiesen, daß es auch heute zwischen Staat und Kirche offene, ungelöste Fragen gebe und dabei gesagt: „Manche Christen können zum Beispiel ihren anerkannten Ort in der sozialistischen Gesellschaft nicht deutlich genug erfahren. Wir in der Kirche wünschen uns deshalb für manche Gebiete unseres gesellschaftlichen Lebens handhabbare Richtlinien für die weitere Verwirklichung von Gleichberechtigung und Gleichachtung auch christlicher Bürger."

Der peruanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez äußerte sich in einem Interview (La Croix, 12. 2. 85) zum Besuch von Papst Johannes Paul II. in seinem Land (vgl. ds. Heft S. 107). Er habe nicht den Eindruck, als habe der Papst ihn und die Befreiungstheologie isolieren wollen, meinte Gutiérrez. Der Papst habe eher über dem Streit um die Befreiungstheologie gestanden. Es sei nicht die Aufgabe des Papstes, eine bestimmte Theologie zu vertreten. Im übrigen dürfe man auch die Theologie der Befreiung nicht verabsolutieren. Um Christ zu sein, brauche man sie nicht. Jede Theologie, und sei es auch die Theologie der Befreiung, sei ein Mittel. Ihm diene sie dazu, den Glauben seines Volkes zu analysieren. Keine Theologie verlange eine völlige Übereinstimmung der Positionen. Wenn der Papst nicht von der Theologie der Befreiung spreche, sondern von der kirchlichen Soziallehre, komme dies daher, weil er sich im Namen des Lehramtes äußere und nicht als Theologe. Gutiérrez sagte weiter, er registriere, daß die Soziallehre von dem profitiere, was der Papst durch seine Enzyklika „Laborem exercens" in sie eingebracht habe. Gewisse konservative Kreise gerade auch in Lateinamerika hörten dies gar nicht gerne.

Zeitschriften

Theologie und Religion

KLEIN, GÜNTER. **Aspekte ewigen Lebens im Neuen Testament.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 82 Heft 1 (Januar 1985) S. 48–70.

Die Vorstellungen über das ewige Leben im Neuen Testament sind Klein zufolge „von auffallender Flüssigkeit". Schon deshalb müsse man grundsätzlich unterscheiden zwischen der theologischen Erwartung und dem weltbildlich Erwarteten. Die „hermeneutische Führung" liege bei der Erwartung; das jeweils Erwartete sei lediglich deren Funktion. Für diese These findet Klein Belege sowohl im archaischen Formelgut des Neuen Testaments wie in Paulustexten. Ewiges Leben bedeutet für ihn nach dem Neuen Testament konstitutiv „sich zeitigendes Leben", „Triumph von Gottes Lebenswillen über menschlichen Todestrieb". Der futurische Aspekt der Eschatologie tritt in dieser Deutung fast ganz hinter dem präsentischen zurück: Klein betont den „Einstand" des ewigen Lebens in der Welt als „Dramatisierung der Welt", seinen Einstand im Ich als „Tabuisierung des Ich" und seinen Einstand im Verhalten als „Sakralisierung des Verhaltens". Schließlich zeigt er an Röm 14,7–9, wie sich der „geschichtliche Einstand" ewigen Lebens an der Entdramatisierung des Sterbens erweist. Ewiges Leben werde erfahren als das Ende der Benommenheit vom eigenen Ende: Die jeden Lebensaugenblick vergiftende Erpreßbarkeit des Menschen durch den eigenen Tod sei damit aufgehoben.

LIES, LOTHAR. **Theologie als eulogisches Handeln.** In: Zeitschrift für katholische Theologie Jhg. 107 (Heft 1/2 (1985) S. 76–91.

Viele hätten in den vergangenen Jahren nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie gefragt. Heute müsse man wieder nach ihrem theologischen Charakter forschen. Der Innsbrucker Dogmatiker versucht eine eigenständige Antwort auf die Frage nach dem theologischen Charakter der Theologie, indem er ihre Sinngestalt mit der der Eucharistie parallelisiert. Die Grundmomente der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens findet er auch im Theologisieren wieder. So handelt er vom anamnetischen Charakter der Theologie, von der Theologie als wissenschaftlicher Epiklese, von der Theologie als „Staunen in der Sprache der Wissenschaft über die Präsenz des Heils" und von der Theologie als wissenschaftlichem Ausdruck der Verherrlichung Gottes. Durch seinen Ansatz möchte er nicht zuletzt eine Vermittlung zwischen dem Wissenschaftscharakter der Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen und Methoden und ihrer Bindung an das Heilsereignis Gottes in Jesus Christus herstellen, wobei der Übergang vom einen zum anderen allerdings manchmal etwas rasch anmutet. So stellt Lies etwa fest, wenn man auf den anamnetisch-rezeptiven Prozeß des Theologisierens reflektiere, entstehe im Theologen „die spontane Bitte an Gott, auch heute dieses eine Heilsereignis gegenwärtig werden zu lassen". Oder: Theologisches Mühen sei nicht nur eine Wissenschaft über das Opfer, sondern als menschlich-geistliches Handeln auch ein Darbringen.

Kultur und Gesellschaft

MAILA, JOSEPH. **Liban: violence et précarité.** In: Etudes Februar 1985, S. 149–157.

Der Konflikt im Libanon ist weit mehr als nur innenpolitischer Natur: Seine Komplexität macht gerade die Tatsache aus, daß sich hier verschiedenste Interessen von innen wie von außen überlagern und eine explosive Situation herbeiführen. Nach Ansicht des Autors sind es vor allem drei Faktoren, die den Graben zwischen den libanesischen Gemeinschaften vertieft haben: die in jeweils einheitliche religiös geprägte Teile auseinandergefallene libanesische Armee, das Entstehen regionaler Grenzen entsprechend der Dominanz bestimmter religiöser Gemeinschaften in bestimmten Gebieten sowie die Stärkung des Islam. Aus dem Libanon als einer Föderation von Gemeinschaften (Drusen, schiitischen Moslems und Christen) könnte u. U. eine Föderation von Gebieten werden, die jeweils von einer religiösen Gruppe dominiert werden. Die in islamischen Kreisen erhobene Forderung nach einer „Entkonfessionalisierung" brächte – so Maila – keinen Fortschritt: Der religiöse Faktor würde damit nicht geringer werden, allenfalls könnte der Islam auf der Basis einer Bevölkerungsmehrheit an die Macht gelangen. In Gefahr sei die Idee von einer islamisch-christlichen Koexistenz.

NELL-BREUNING, OSWALD VON. **Marxismus – zu leicht genommen.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 110 Heft 2 (Februar 1985) S. 87–91.

Die Instruktion der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung vom vergangenen Herbst (vgl. HK, Oktober 1984, 464 ff.) erwähnt Nell-Breuning mit keinem Wort, und dennoch ist der Zusammenhang mit ihr offensichtlich, ging es in ihr doch entscheidend um die Verwendung marxistischer Begrifflichkeit in der Theologie. Nell-Breuning plädiert in dem Zusammenhang für mehr Unterscheidung. Es gehe nicht an, pauschal den Marxismus oder die marxistische Analyse zu verwerfen, ohne zu sagen, was man eigentlich an ihnen genau ablehne. Selbst wenn Sachfragen und Werturteile auch nach der eigenen christlichen Lehre sich nicht völlig trennen ließen, könne man in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus nicht einfach die Feststellung von Tatsachen und deren Wertung in eins setzen und eine Analyse als marxistisch denunzieren, wenn die festgestellten Tatsachen einem nicht gefielen. Zum Stichwort „Klassenkampf" verweist er auf eine von Pius XI. verwendete Unterscheidung zwischen einem von Haß und Neid getragenen und einem von Gerechtigkeitswillen getragenen Klassenkampf. Solange man Marx und Marxismus pauschal verwerfe, bestreite man auch das, worin diese recht hätten. Auf diese Weise setze man sich selbst ins Unrecht.

Kirche und Ökumene

TILLARD, JEAN MARIE. **Oecuménisme et Eglise catholique.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 107 Heft 1 (Januar–Februar 1985) S. 43–67.

In seiner Bilanz aus Anlaß der zwanzigsten Wiederkehr der Promulgation des Ökumenismusdekrets weist Tillard auf einige kritische Punkte im offiziellen katholischen Ökumenismus hin. So macht er darauf aufmerksam, daß bisher keines der ökumenischen Gesprächsergebnisse von der Kirche offiziell rezipiert wurde. Man müsse sich fragen, ob sich die Rezeption in einem ebenso offenen Klima abspiele, wie es zu Konzilszeiten geherrscht habe. So würden in der katholische Kirche wieder Akzente gesetzt, die bei den anderen Kirchen den Eindruck entstehen ließen, man gehe hinter die Reformen des Konzils zurück. In vielen katholischen Reaktionen auf ökumenische Gesprächsergebnisse würden die Erklärungen des Tridentinums als Norm zugrunde gelegt. Man könne im Dialog nur weiterkommen, wenn die katholische Kirche deutlich mache, welchen Rang sie bestimmten Teilen ihrer traditionellen Lehre einräume, etwa den nach den Kirchentrennungen definierten Dogmen. Man habe katholischerseits nicht wirklich die ekklesiologischen Implikationen der Aussage des Zweiten Vatikanums verdeutlicht, wonach die Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche „subsistiert". Man müsse auch die Frage stellen, was die im Ökumenismusdekret von den Angehörigen anderer Kirchen ausgesagte Eingliederung in Christus durch die Taufe bedeute. Eine vorrangig an der hierarchischen Institution orientierte Ekklesiologie sei versucht, diese Zugehörigkeit zu vernachlässigen.

Notizen

Mit Hilfe einer *weltweiten Unterschriftenaktion* versucht die *Priesterbruderschaft St. Pius X.* eine Rücknahme der Bedingungen zu erreichen, die laut dem Schreiben der Gottesdienstkongregation vom 3. Oktober 1984 (vgl. HK, November 1984, 496) für die bischöfliche Erlaubnis der Feier der Messe nach dem Missale Pius' V. erfüllt sein müssen. In dem an den Papst gerichteten Bittgesuch heißt es, man sei zwar dankbar für die Entscheidung der Gottesdienstkongregation, wolle aber nicht das Bedauern darüber verbergen, daß die geforderten Bedingungen diese Maßnahme praktisch unwirksam machen würden. Drei Bitten richtet man an den Papst: Jedem Priester solle die Freiheit zugestanden werden, das römische Missale und die liturgischen Bücher zu benützen, so wie sie 1962 in Kraft gewesen seien und die Priesterbruderschaft als „Gesellschaft päpstlichen Rechts und als Personalprälatur" anerkannt werden.

Am 12. Februar wurde ein *Staatsvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Saarland* unterzeichnet, der die Ausbildung von Lehrkräften für das Fach Katholische Religion und die Erteilung des katholischen Religionsunterrichts an den saarländischen Schulen regelt. Der neue Vertrag tritt an die Stelle von Verträgen aus den Jahren 1968 und 1969 über die Errichtung eines Lehrstuhls für Katholische Theologie an der Universität Saarbrücken und über die Lehrerausbildung. In ihm wird unter anderem festgeschrieben, daß an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes eine Fachrichtung Katholische Theologie besteht. Weiter wird festgeschrieben, daß Einrichtung, Änderung oder Aufhebung von Studiengängen zur Ausbildung von Religionslehrern nur im Einvernehmen mit der zuständigen kirchlichen Oberbehörde erfolgen kann.

Eine „Kurskorrektur" nach 10 Jahren Fristenregelung in Österreich forderte der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Kardinal *Franz König*. Die Bilanz sei negativ, in den letzten 10 Jahren sei Abtreibung offenbar zu einer immer häufiger angewandten Methode der Geburtenregelung geworden, und nach wie vor gebe es Forderungen, „die praktisch auf eine Erhöhung der Zahl der Abtreibungen hinauslaufen". Der Kardinal unterstrich das Personsein des menschlichen Lebens ab der Empfängnis, und die Achtung, die den Ungeborenen deswegen geschuldet wird, sprach aber auch die Nachteile der Fristenregelung für die Frauen an: Sie habe den Frauen nicht mehr Freiheit gebracht, sondern den Druck der Umgebung auf sie verstärkt und Psychiater und Psychotherapeuten berichteten von dem hohen Preis, den viele Frauen „für diesen angeblich so bequemen Weg ... zahlen müssen".

Die *Militarisierung des Weltraums* war das zentrale Thema eines Symposiums, zu dem vom 21. bis 25. Januar 27 Wissenschaftler aus Ost und West auf Einladung der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften* zusammenkamen. Noch während des Symposiums hieß es in einer Entschließung, man brauche dringend internationale Vereinbarungen, die eine Militarisierung des Weltraums verbieten würden. Es sei wichtig, daß ein Rüstungswettlauf im Weltraum verhindert würde. Eine internationale Vereinbarung müsse dafür Sorge tragen, daß die Dislozierung und Erprobung jeglicher Waffen im weiteren Weltraum, auf dem Mond und allen anderen Himmelskörpern ebenso wie Tests von Anti-Satelliten-Waffen verboten würden. Die Notwendigkeit einer multinationalen Vereinbarung solle nicht eine dringend benötigte Vereinbarung zwischen den USA und der UdSSR hinauszögern. Der Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, Professor *Carlos Chagas*, sagte in dem Zusammenhang, er persönlich mißbillige das von US-Präsident *Ronald Reagan* vorgeschlagene weltraumgestützte Waffensystem.

Mit einer auf drei Jahre angelegten *ökumenischen Initiative* wollen die *christlichen Kirchen in Großbritannien* eine neue Phase in ihren Beziehungen einleiten. 23 Kirchen, darunter die Church of England und die Katholische Kirche, haben bisher ihre Bereitschaft signalisiert, an dem in drei Phasen geplanten Prozeß teilzunehmen. In einer ersten Phase soll zunächst jede Kirche über ihr Selbstverständnis als Kirche und ihre Rolle in der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen nachdenken. In einem zweiten Schritt sollen dann die Ergebnisse bisher geführter theologischer Dialoge zwischen einzelnen Kirchen erörtert werden. Bei einer Konferenz im Jahr 1987 soll es dann um mögliche praktische Schritte zur Zusammenarbeit gehen.

Zum neuen Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes wurde der Norweger *Gunnar Staalsett* gewählt. Der 49jährige Staalsett, der im Exekutivkomitee 23 von 28 möglichen Stimmen erhielt, löst am 1. September dieses Jahres den US-Amerikaner *Carl Mau* ab. Staalsett ist gegenwärtig Generalsekretär der norwegischen Bibelgesellschaft. Vorher war er unter anderem Staatssekretär im Osloer Ministerium für Kirche und Erziehung und Vorsitzender der kleinen norwegischen Zentrumspartei. Er gehört verschiedenen UN-Abrüstungskommissionen an und ist einer der fünf Juroren für den Friedensnobelpreis.

Eine differenzierte Bewertung der jüngsten Lateinamerikareise Johannes Pauls II. hat der neue ÖRK-Generalsekretär *Emilio Castro* vorgenommen. Castro, der aus Uruguay stammt, wies darauf hin, daß in den Reden des Papstes zwar immer wieder die Warnung vor den möglichen Gefahren der Befreiungstheologie angeklungen sei. Andererseits habe der Papst aber die politischen Verhältnisse in den südamerikanischen Staaten klar und deutlich kritisiert. Ebenso wie für den Weltrat sei es für den Papst letztlich das höchste Ziel, daß alle Menschen in Freiheit leben könnten. Castro machte in diesem Zusammenhang klar, daß im ÖRK die *Befreiungstheologen* ebenso ihren Platz hätten wie *Evangelikale*. Die meisten der überwiegend katholischen Befreiungstheologen Südamerikas seien seine persönlichen Freunde.

Innerhalb der *Sowjetunion* wurden mehrere orthodoxe Bischöfe versetzt. Es handelt sich durchwegs um Abschiebung bedeutender Bischöfe von bedeutenden Bischofssitzen oder anderen bedeutenden kirchlichen Ämtern in entlegenen Diözesen. Dies wurde vom Heiligen Synod des Patriarchats am 27. Dezember formal beschlossen, erfolgte aber offenbar auf Verlangen der sowjetischen Behörden: so erhielt z. B. der bisherige Rektor der theologischen Akademie in Leningrad, Erzbischof *Kyrill* das Bistum Smolensk, Erzbischof *Krysostomus* wurde von Kursk nach Chaborowsk in Sibirien versetzt. Sämtliche jetzt versetzten Bischöfe wurden in dem sog. Furow-Bericht an das ZK der KPdSU (vgl. HK, Mai 1982, 233f.) als Geistliche eingestuft, die „für die Stärkung der Rolle der Kirche arbeiten" und dabei „versuchen, die geltenden Gesetze zu umgehen".

Ende Januar wurden in Shanghai zwei katholische Weihbischöfe geweiht. Es handelt sich um den Generalvikar der Diözese, den 76jährigen *Li Side*, und den 67jährigen Rektor des Sheshan-Priesterseminars, *Jin Luxian*. Ersterer ist kirchlicher Verwaltungsmann, letzterer von Hause aus Jesuit, der seinen Namen auch noch mit SJ kennzeichnet, ist Fachtheologe von Rang, der seinen theologischen Doktor noch 1949 in Rom gemacht hat. Bei der Bischofsweihe, die von Bischof *Zong Huaide*, dem Vorsitzenden der chinesischen katholischen Patriotischen Vereinigung vorgenommen wurde und bei der der 92jährige Vorsitzende der Bischofskonferenz Bischof *Zhang Jiashu* von Shanghai den Vorsitz führte, waren 18 Bischöfe anwesend. Funktionäre der katholischen Patriotischen Vereinigung und Vertreter der staatlichen Religionsbehörden nahmen ebenfalls am Weiheakt teil, zu dem ca. 2000 Gläubige kamen.

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

Herder Korrespondenz

Heft 4
39. Jahrgang
April 1985

Die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, sind ebenso der Häresie schuldig wie die, welche die eine oder die andere Glaubenswahrheit verwerfen.

Willem Visser't Hooft

Kirche in Gesellschaft: herkömmlicher Dienst, neue Herausforderungen

Daß die Kirche der Bundesrepublik gesellschaftlich nicht präsent sei, kann man wahrlich nicht behaupten: Der Katholizismus hierzulande – wie im übrigen auch der Protestantismus – hat einiges vorzuweisen: In den verschiedenen sozialen Brennpunkten, in zahlreichen Sektoren des Bildungswesens stößt man auf kirchliche Einrichtungen: Kaum ein Lebensalter, kaum eine berufliche Stellung, gesellschaftliche Schicht oder Gruppe, für deren spezifische Belange sich nicht eigens eine kirchliche Institution interessiert. Gerade weil diese Arbeit zumeist überaus personalintensiv ist, gehört die Kirche zu den ganz Großen unter den Arbeitgebern in der Bundesrepublik. Katholikentage sind zu einem guten Teil Inventarien der vielfältigen diakonischen Arbeit der Kirche bzw. kirchlicher Gruppen. Einen jüngeren Zweig dieses gesellschaftlichen Beitrags der Kirche stellen die kirchlichen Hilfswerke dar.

Ein zentrales Element des Glaubenszeugnisses

Daß es in der Bundesrepublik verstärkt zu dieser Form eines kirchlichen Beitrags zu gesamtgesellschaftlichen Anliegen kommen konnte, verdankt man in erster Linie der besonderen Situation des Landes in den Jahren des Wiederaufbaus nach dem letzten Krieg. „*Subsidiarität*" heißt das Stichwort, das in dem Zusammenhang eine entscheidende Rolle spielt: Warum soll der Staat alles selber machen, wenn ausreichend viele und ausreichend qualifizierte private Träger willens und in der Lage sind, eine staatlichen Trägern gegenüber gleichwertige Leistung zu erbringen? Macht es nicht gerade ein Stück Freiheit und damit Menschenwürde aus, wenn der Staat, anstatt alles an sich zu reißen, freie Träger z. B. beim Betreiben von Kindergärten, Altersheimen, Krankenhäusern, Beratungsstellen, aber auch Schulen aller Art und Erwachsenenbildungseinrichtungen unterstützt, sofern diese sich in ihren Leistungen am Gemeinwohl orientieren und allgemein verbindlichen Mindestanforderungen genügen? sagte man sich.

Ein weiteres Standbein gesellschaftlichen Einsatzes der Kirche sind die *Verbände.* Wichtige sozialpolitische Impulse sind von ihnen z. T. ausgegangen. Entstanden auf Grund bestimmter gesellschaftlicher wie kirchlicher Bedürfnislagen des 19. Jahrhunderts, entwickelte sich in ihnen durchaus mehr als nur ein sozialpolitisches schlechtes Gewissen des Katholizismus. In ihrem Rahmen organisierten Laien ihre Form von *Weltdienst.* Die verbandliche Struktur förderte eine erhebliche Spezialisierung und begünstigte den Erwerb von einiger Kompetenz in gesellschaftspolitischen Fragen. Die Übergänge vom kirchlichen Verbandswesen in die politischen Parteien waren fließend und sind es zum Teil noch.

Daß die Kirche sich in dieser Weise für die Bedürfnisse der Menschen, und zwar aller Menschen, unabhängig von ihrer konfessionellen und nationalen Zugehörigkeit einsetzt, ist durchaus nicht zweitrangig für ihr Selbstverständnis, sondern *für das eigene Glaubenszeugnis wesentlich* und daher unverzichtbar. Eine Kirche, die dieses Dasein-für-Andere von sich wiese, verriete ihre Botschaft, verkäme zur Sekte. Und daß die Kirche sich in dieser Weise entschieden als gesellschaftlich dienende Kirche für andere verausgabt, darf keineswegs als ein verkappter Missionierungsversuch verstanden werden: Christen setzen sich nicht für Menschen ein, um damit die eigenen Mitgliederzahlen aufzubessern, sondern weil sie den diakonischen Einsatz als ein fundamentales Element ihres Glaubenszeugnisses verstehen.

Die Arbeit, die kirchlicherseits in Einrichtungen der Bereiche Soziales, Bildung, Entwicklungshilfe u. a. sowie den Verbänden geleistet wird, ist in mancherlei Hinsicht austauschbar mit derjenigen nichtkirchlicher Einrichtungen. Und dies ist zunächst einmal gut so. Um sich in an-

gemessener Weise für die Belange von Menschen verwenden zu können, bedarf es einer gehörigen Portion *Professionalität* – die Gesinnung, und mag sie noch so christlich sein, reicht da nicht aus. Auch wenn das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist – diakonische Arbeit muß von dieser Welt sein, und das heißt, daß sie sich in mancherlei Hinsicht anpassen muß an Sachgesetzlichkeiten und bürokratische Strukturen, an sozialpolitische Rahmenbedingungen und Erfordernisse.

Nicht umstritten und doch nicht unproblematisch

Umstritten ist dies alles weder politisch noch auch theologisch; dennoch ist diese Seite kirchlicher Arbeit durchaus nicht einfach unproblematisch. Es stellen sich eine ganze Reihe grundsätzlicher Fragen:

– Könnte nicht gerade die Kirche in der Bundesrepublik vergleichsweise begünstigt und damit vielleicht auch etwas geblendet durch die gesetzlich garantierten Mitwirkungsmöglichkeiten Gefahr laufen, zu einer *diakonischen Superagentur* zu werden – wenn sie es nicht schon ist –, die sich auf Grund ihres Eingebundenseins mehr an den sie umgebenden gesellschaftlichen Kontext anpaßt, als es ihr als Gemeinschaft von Glaubenden guttut?
– Täuscht sich die Kirche wegen der vielfältigen Möglichkeiten, die sie in der Bundesrepublik besitzt, eventuell sogar über ihre tatsächliche gesellschaftliche Bedeutung hinweg? (Vor diesem Hintergrund könnten die verschiedenen sozialen Aktivitäten der Kirche wie eine Droge erscheinen, mit deren Hilfe man sich über den Verlust einer breitere Schichten der Bevölkerung prägenden Religiosität hinweghilft ...)
– Könnte die Berufung auf die professionellen Qualitätsmaßstäbe der bereitgestellten Dienstleistungen nicht vielleicht die an sich berechtigte Frage nach der *Unterscheidbarkeit kirchlichen Handelns* nur allzu schnell zur Seite schieben und somit eine falsche Alternative zwischen „sachgerecht" und „evangeliumsgemäß" aufkommen lassen?
– Wie will man eigentlich das Auseinanderfallen zweier kirchlicher Arbeitsbereiche, der Gemeindediakonie und der unabhängig von den Gemeinden angesiedelten karitativen Großeinrichtungen überwinden?
– Staatlichen Stellen gegenüber verweist die Kirche immer gerne auf das allseits anzuwendende Subsidiaritätsprinzip, um sich gegen eine angemaßte Allzuständigkeit des Staates zu wehren – ist sie aber auch selbst bereit, subsidiär Verantwortlichkeiten an Gruppen und Gemeinden zu verteilen?
– Schließlich: Ist man sich eigentlich hinreichend über den gewandelten gesellschaftlichen und kulturellen Kontext bewußt, auf den heute kirchliches Handeln trifft?

Wo immer heute die Kirche oder kirchliche Gruppen diakonisch tätig sind: Am Beginn dieses Engagements standen zumeist *charismatische Einzelpersönlichkeiten und Zusammenschlüsse*, die auf Grund ihres Glaubens in besonderer Weise sensibel waren für die Nöte ihrer Zeit. Nicht selten sogar gegen den Willen der eigenen Kirchenoberen, erst recht aber führender gesellschaftlicher Kreise, setzten sie durch, daß man sich mit bestimmten Randgruppen bzw. sozialen Problemfeldern beschäftigte. Am Beginn stand oftmals eine ausgesprochene Außenseiterposition innerhalb von Gesellschaft, aber auch Kirche. Der Zeugnischarakter ihres Glaubens bestand gerade darin, daß diese Personen und Gruppen im Wahrnehmen von Notlagen und Bedürfnissen die von ihnen erlebten Lebensumstände zu überschreiten bemüht waren. Auf diese Weise wurden sie zu Faktoren von Innovation und Kreativität im Zeichen des Glaubens.
Was einmal Ausdruck von Zivilcourage, Weitsicht, Vertrauen in die Richtigkeit der eigenen durch den Glauben geschärften Wahrnehmung sozialer Problemfelder war, stellt sich heute jedoch als Teil eines allseits für notwendig erachteten Infrastruktursystems moderner Industriegesellschaften dar. Die Kirche kommt daher nicht umhin zu berücksichtigen, daß ihr sozialer Einsatz als Teil sozialstaatlicher Fürsorge verrechnet wird. – Die betreffenden Tätigkeiten werden damit für Christen durchaus nicht weniger relevant. Auch werden Christen diesen Vorgang keineswegs bedauern: Können sie sich doch immerhin mit einigem Recht zugutehalten, daß gerade auch das Christentum dazu beigetragen hat, daß eine von einigen wenigen betriebene Sorge für Kranke, Alte, Behinderte u. a. in eine allgemeine, gesetzlich verankerte Sozialstaatlichkeit überführt wurde, daß es gelang, das Stadium der individuellen Almosen hin auf eine sozialpolitisch gesteuerte Sorge aller für diejenigen, die der besonderen Unterstützung bedürfen, zu überwinden. (Innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen vieler Länder ist dies bis heute gelungen, im Verhältnis von Entwicklungs- und Industrieländern jedoch noch nicht ...).

Das kirchliche Handeln muß unterscheidbar bleiben

Natürlich heißt dies auch nicht, daß – nur weil vieles, was früher über kirchliche Einrichtungen lief, zum selbstverständlichen Bestandteil moderner Sozialstaatlichkeit geworden ist – nun Christen von diesem Bereich Abstand zu nehmen hätten. Es kann aber heißen, daß es heute nicht mehr ausreicht, sich als Kirche auf das Feld dessen zu beschränken, was man mit Hinweis auf die nötige Subsidiarität innerhalb der Gesellschaft an Aufgaben übernommen hat. Wenn die erbrachte Leistung im wesentlichen dem entspricht, was auch staatliche und andere private Einrichtungen ebensogut erbringen können, ist die Frage kaum zu umgehen, *ob es unbedingt die Kirche mit ihren Einrichtungen sein muß*, die sie bereitstellt. Protestanten haben mit dieser Frage traditionsgemäß weniger Schwierigkeiten. Aber auch Katholiken sollten inzwischen so weit sein, diese Frage zu stellen, zumal kaum Anlaß dazu besteht anzunehmen, der Staat wolle sie auf Grund ideologischer Prämissen aus gesellschaftlichen Aufgaben heraushalten und in die Sakristei verbannen.

Die Kirche muß nicht schon deshalb, weil sie selbst eine bestimmte Tätigkeit im Sozial- oder Bildungsbereich für wichtig erachtet, sie auch selbst mit eigenen Einrichtungen organisieren. Will sie sich auf die Dauer nicht in einer unübersehbaren Fülle von Anliegen verzetteln, müßte sie ihre Aufgaben in diesen Bereichen viel mehr, als dies bislang geschieht, von ihrer *Unterscheidbarkeit* her definieren. Voraussetzung dafür, daß die Kirche oder kirchliche Gruppen tätig werden, müßte sein, daß entweder in der Art und Weise, wie die Gesellschaft diese Aufgaben wahrnimmt, erhebliche Defizite festzustellen sind, oder aber daß bestimmte Aufgaben von staatlicher Seite oder anderen Gruppen überhaupt nicht bzw. noch nicht als relevant erachtet werden.

Angesichts dieser Entwicklung fragt es sich, warum es immer noch unvorstellbar zu sein scheint, daß die Kirche sich aus Gebieten, in denen ihr Einsatz durchaus ersetzbar wäre, teilweise oder auch ganz zurückzieht, um vielleicht auf diese Weise Freiheit dafür zu gewinnen, neue Problemfelder anzugehen, sich auf neue Bedürfnislagen einzustellen, mit Hilfe neuer Strukturen neuen oder wenigstens bislang weniger beachteten Formen von Bedürftigkeit nachzugehen. Warum muß für kirchliches Handeln das Gesetz lauten: einmal in einem Bereich tätig, immer darin tätig? Warum besteht „Strukturwandel" zumeist nur darin, daß man zu dem bereits Bestehenden Neues hinzufügt und manches mehr schlecht als recht weiterbestehen läßt, das nicht mehr den gewandelten Bedürfnissen entspricht? Warum findet man so selten den Mut zu sagen: Vor 150 oder 100 Jahren waren wir Pioniere auf unserem Gebiet; inzwischen ist geschehen, was wir lange erhofft haben: die Gesellschaft hat nachgezogen; legen wir also die Verantwortung in andere Hände und kümmern uns um diejenigen, für die auch der heutige Sozialstaat nur unzureichend sorgt, deren Bedürftigkeit allgemein vielleicht noch gar nicht in ausreichendem Maß gesehen wird. Gleich, ob man nun neue Organisationsformen schafft oder alten Einrichtungen, Ordensgemeinschaften oder Verbänden neue Aufgaben zuweisen kann: Entscheidend ist die Suche nach neuen Herausforderungen.

Neue Herausforderungen annehmen

Die Chance kirchlichen Handelns dürfte gerade im *Aufspüren von Defiziten* und weniger im Bereitstellen allseits anerkannter und gesetzlich garantierter Dienstleistungen bestehen. Vor diesem Hintergrund bräuchte es in der Kirche ein neues Verständnis für den geschichtlichen Wandel kirchlich wahrzunehmender Aufgaben im gesellschaftlichen Raum sowie mehr Vertrauen darauf, daß jede Zeit ihre Formen und Ziele für die Wahrnehmung dieses Auftrags findet. Was sich bis heute an Einrichtungen angesammelt hat, entstammt bestimmten historischen Bedürfnislagen. Heute käme es darauf an, die Bedürfnisse auszumachen, die für unsere Zeit kennzeichnend sind.

Ein solches Feld könnte beispielsweise eine *intensivierte Sozialarbeit vor Ort in den Pfarrgemeinden* sein. Die Spezialisierung karitativer Großeinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft steht in keinem Verhältnis zu dem, was in den Gemeinden in dieser Hinsicht getan wird und unter den derzeitigen Bedingungen wohl auch getan werden kann. Unsere Pfarrgemeinden sind vermutlich heute viel stärker auf liturgisch-sakramentale Vollzüge konzentriert, als dies früher der Fall war. Elementare Aufgaben im Sozialbereich bleiben oftmals vereinzelt oder werden nicht mehr wahrgenommen. Es fragt sich, ob es die Kirche nicht gerade angesichts neuer Formen von Armut in unserem Lande versäumt, über die Pfarrgemeinden dezentral und nahe an den Menschen präsent zu sein. Die Möglichkeiten, die die herkömmliche Pfarrgemeinde im sozialen Bereich bietet, sind noch keineswegs ausgeschöpft.

Ein weiteres Feld könnte der Problembereich *Jugend* sein: In Erziehung und Bildung steht man vor der Frage, wie man Jugendliche heute zu einem verantwortlichen Umgang mit der Freiheit anleiten kann. Die klassischen Instanzen wie Familie, Schule, Jugendarbeit u. a. schieben sich gegenseitig die Verantwortung zu. Angesichts der sich auf lange Sicht abzeichnenden Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt ist die Ausrichtung großer Teile der Sozialisierungsbemühungen auf den Beruf obsolet geworden. Es braucht neue Perspektiven und auch neue Sozialformen, in denen Sozialisation in Ergänzung zu den bestehenden geschehen kann.

Eine *stärkere Orientierung an sich wandelnden Bedürfnissen* einer bestimmten Zeit würde einen auch Veränderungen in kirchlichen Institutionen neu einschätzen lassen: Viele soziale Frauenorden erleben z. Z. einen gravierenden Einbruch der Mitgliederzahlen; dies ist mit erheblichen auch menschlichen Schwierigkeiten verbunden, da den Ordensgemeinschaften die Balance zwischen den Generationen fehlt. Das Verbandswesen macht eine Krise durch: Es verfügt teilweise nur mehr über eine ungenügende Basis in den Pfarrgemeinden, seine programmatischen Konturen haben sich verwischt, im Kontext einer sehr viel weniger konfessionell geprägten Kultur hat es z. T. keinen angemessenen Platz mehr. Zumeist werden solche Veränderungen als Verluste erlebt, als Hinweise für den *Niedergang kirchlichen Lebens.*

Demgegenüber bräuchte es einen *neuen Mut, sich in zeitgemäßen Formen zeitgemäßen Anliegen zu verschreiben.* Manche Veränderung dürfte nicht mit dem nostalgischen Blick zurück als rundweg negativ angesehen werden. Man müßte sie vielmehr als unvermeidliche Schritte innerhalb eines allgemeinen Wandels der Strukturen wie der Inhalte anzuerkennen lernen. Anstatt den Niedergang zu bejammern, ginge es darum, auf neue Formen hinzuweisen, sich für die Wahrnehmung neuer Bedürfnislagen zu öffnen. Im gesellschaftlichen und speziell im wirtschaftlichen Umfeld hat man mit solchen Veränderungen zu leben gelernt: Seltsamerweise scheint man jedoch immer noch zu meinen, die Kirche sei von solchem Wandel ausgenommen.

Klaus Nientiedt

Kündigung

Mitte Februar gingen Meldungen über ein höchstrichterliches Urteil durch die Presse, das mit einem spezifisch „katholischen" Problem zu tun hat. Der siebte Senat des Bundesarbeitsgerichts in Kassel (bestehend aus drei Berufs- und zwei Laienrichtern) wies in letzter Instanz den Revisionsantrag einer Lehrerin ab, der von ihrem Schulträger gekündigt worden war, weil sie als Katholikin einen geschiedenen Mann geheiratet hatte. Die Kündigung war mit § 7 des Anstellungsvertrags („Schwere Verfehlungen gegen dienstliche und außerdienstliche Pflichten eines Lehrers sowie gegen die Treuepflicht zwischen den Vertragspartnern" und „schwere Verstöße gegen die Grundsätze der Erziehungsarbeit und der Bildungsziele des Schulträgers und der Schule") begründet worden. Das zuständige Arbeitsgericht hatte in erster Instanz der Klägerin Recht gegeben und die Kündigung für unzulässig erklärt. Die vom beklagten Schulträger angestrebte Revision beim Landesarbeitsgericht führte zu einer Umkehrung des Urteils. Das Bundesarbeitsgericht bestätigte das Urteil des Landesarbeitsgerichts und erklärte die Kündigung für rechtens.

Das Urteil ist *kein völlig isolierter Fall.* Es bewegt sich im Rahmen vergleichbarer Urteile. Interessant ist aber die nicht in jedem Fall widerspruchsfreie Begründung. Sie geht zunächst von einer *extensiven Interpretation des Selbstordnungs- und Selbstverwaltungsrechts der Kirche* im Sinne von Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Verfassung aus. Zwar sei der beklagte Schulträger – es handelt sich um ein Missionsgymnasium der Franziskaner im Niedersächsischen – nicht direkt Teil der amtskirchlichen Organisation, aber dieser „doch so zugeordnet, daß er an der Verwirklichung eines Stücks Auftrags der Kirche im Geist katholischer Religiosität teilhat". Die Ausrichtung der Erziehung an den Glaubens- und Wertvorstellungen der katholischen Kirche gehöre zum Wesen einer derartigen Schule.

Aber nicht hierin liegt das eigentliche Problem des Urteils, sondern in der Art und Weise, wie es die Stellung der gekündigten Lehrerin unmittelbar mit dem erzieherischen, kirchlichen und „missionarischen" Auftrag der betreffenden Schule verknüpft. Wenigstens dreimal wird dem betreffenden Schulträger bestätigt, er „könne aus seiner grundsätzlichen Einstellung heraus keinen Lehrer beschäftigen, der offen gegen einen immer noch bestehenden Grundsatz der amtlichen katholischen Glaubenslehre verstoße". Den Schülern gegenüber müsse der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe als relativ unwichtig erscheinen, wenn der katholische Schulträger einen gegen diese Lehre verstoßenden Erzieher beschäftige.

Dabei fällt nicht nur die *rechtspositivistische Resolutheit* auf, mit der die Kasseler Richter katholische Lehre und kanonisches Recht ununterschieden gleichsetzen. Interessant ist auch, mit welcher Konsequenz die Richter feststellen, die Lehrerin wirke unmittelbar an der Verwirklichung des Erziehungsziels des von dem beklagten Schulträger getragenen Gymnasiums und damit am *„missionarischen"* Auftrag der Kirche mit. Zwar wird eingeräumt, nicht alle Fächer hätten den gleichen Bezug zur kirchlichen Sendung, in die Lehrer an einer katholischen Schule eingebunden seien. Geisteswissenschaftliche Fächer stünden dieser näher als naturwissenschaftliche und Geographie wegen der Wertimplikationen bezüglich der Dritten Welt näher als Mathematik: die gekündigte Lehrerin unterrichtete Geographie und Mathematik. Aber ganz entscheidend sei, daß sie nicht nur Fachlehrerin, sondern zugleich *Klassenlehrerin* mit wichtiger *Leitbildfunktion* gewesen sei. Gerade als Klassenlehrerin sei die gekündigte Lehrerin voll in die Erziehungsarbeit der von der Beklagten getragenen Schule einbezogen gewesen.

Wird es schon mit dieser Argumentation schwierig – denn es bestünde ja immerhin die Möglichkeit, jemanden, der in seiner persönlichen Lebensführung nicht voll den Ansprüchen an eine Lehrerin an einer katholischen Schule entspricht, als Klassenlehrerin zu entbinden, ohne ihr als Fachlehrerin zu kündigen –, so geraten die Kasseler Richter völlig ins Widersprüchliche mit ihrer Feststellung, daß eine katholische Privatschule nur solche *katholischen* Lehrer beschäftigen könne, die den kirchlich verankerten Grundsatz auf Unauflöslichkeit der Ehe nicht verletzten, während evangelische Lehrer – an der gleichen Schule unterrichten acht Lehrer evangelischer Konfession – schon wegen der anderen konfessionellen Voraussetzungen auszunehmen seien.

Wenn der spezifisch kirchliche Erziehungsauftrag so extensiv gefaßt und zugleich mit dem Missionsauftrag der Kirche gekoppelt wird, dann wäre es eigentlich nur konsequent, wenn an einer solchen Schule grundsätzlich keine Lehrer nichtkatholischer Konfession angestellt oder wenn diese den gleichen Bedingungen wie ihre katholischen Kollegen unterworfen würden.

Wenn schon so konsequent der erzieherische Dienst in einer Schule mit der religiösen Sendung der Kirche gekoppelt wird, dann sind Lehrer, an die keine katholischen Maßstäbe angelegt werden können, eigentlich nicht tragbar. Denn es ist nicht einzusehen, wie ein in Zweitehe lebender evangelischer Geschiedener weniger im Widerspruch zu diesem Auftrag stehen sollte als eine mit einem geschiedenen Katholiken verheiratete katholische Lehrerin. Oder sollte ein evangelischer Klassenlehrer, selbst im Fall einer Scheidung und Wiederverheiratung, eine Schule in katholischer Trägerschaft weniger in Glaubwürdigkeitskonflikte bringen als eine mit einem schwerbehinderten, von seiner früheren Frau verlassenen, mit dem Sorgerecht für sein Kind ausgestatteten Geschiedenen verheiratete katholische Fachlehrerin? Es sieht so aus, als hätten in diesem Fall nicht nur die gekündigte Lehrerin, sondern Schulträger und Richter auf je eigene Weise Glaubwürdigkeitsprobleme. *se*

Pastoralbesuch

Die Schweizer Bischofskonferenz traf sich am 5. März 1985 mit Papst Johannes Paul II. ohne Begleitung zu einem dreistündigen Gespräch, das nicht protokolliert wurde. Ein ungewöhnlicher Vorgang, der bereits bei seiner ersten Ankündigung während des Papstbesuches in der Schweiz (HK, Juli 1984, 331) zur Vermutung Anlaß gegeben hatte, aus diesem Besuch könnte eine *Sondersynode* werden. Als im Vorfeld der Romreise der Schweizer Bischöfe bekannt wurde, sie würden sich zudem noch mit Dikasterien der Römischen Kurie treffen, wurde denn auch gleich die Frage gestellt, ob aus dem angekündigten „brüderlichen Besuch" schließlich ein Ad-limina-Besuch würde. Solchen Vermutungen sind die Bischöfe immer wieder entschieden entgegengetreten, und im Presse-Communiqué über den Besuch halten sie noch einmal fest: „Im übrigen war bei diesem Gedankenaustausch nicht vorgesehen, endgültige Entscheidungen zu fällen."

Vorgesehen war vielmehr, das anläßlich des Papstbesuches in der Schweiz begonnene Gespräch, das wegen des gedrängten Besuchsprogramms von Johannes Paul II. selber als zu knapp empfunden wurde, weiterzuführen. Auf dieses *weiterführende brüderliche Gespräch* legten die Schweizer Bischöfe dann selber großen Wert, und sie bemühten sich denn auch erfolgreich um einen Gesprächstermin. Nachdem dieser Termin feststand und die Bischofskonferenz deshalb auch ihre ordentliche Frühjahrssitzung nach Rom verlegt hatte, lud Kardinal *Ratzinger* die Bischofskonferenz zu einem Besuch bei der Kongregation für die Glaubenslehre ein, und Erzbischof *Mayer* von der Kongregation für die Sakramente lud die Bischöfe, denen es terminlich möglich sei, zu einem Gedankenaustausch ein.

Zum Verlauf der Gespräche einerseits mit dem Papst und anderseits in den Dikasterien war mehr zu vernehmen als zu ihren Inhalten. Was vorgängig als hauptsächliches Gesprächsthema bezeichnet wurde, erwies sich im nachhinein als Gesprächsatmosphäre und Leitbild für künftige Entscheidungen: die *Kollegialität.* Die Bischöfe attestierten Johannes Paul II. einerseits eine große Aufmerksamkeit für ihre pastoralen Anliegen; das Gespräch sei sehr persönlich und vollkommen offen geführt worden und habe ergeben, „daß Johannes Paul II. gerade durch seine Reise in die Schweiz für die pastoralen Anliegen, die unserem Land eigen sind, viel Verständnis zeigt". Zum andern habe der Papst es verstanden, die Anliegen „in einen sehr großen Zusammenhang zu stellen, in einen Zusammenhang der vielfältigen Erfahrungen, die er auf seinen Pastoralreisen machte, und das ist für uns Bischöfe gerade eines kleinen Landes von außerordentlicher Wichtigkeit" (Bischof *Otmar Mäder*). Dabei sei dies nicht als Belehrung, sondern in einem brüderlichen Austausch geschehen, wie das Gespräch überhaupt gelebte und echte Kollegialität gewesen sei. Im Zeichen dieser gleichen Bemühungen um eine echte Kollegialität hätten auch die Besprechungen in den Dikasterien gestanden.

Wie der Papst Verständnis zeigte für ihre besondere Situation, so wurde auf seiten der Bischöfe deutlich, daß sie „in den verschiedenen pastoralen Bereichen nur Lösungen anstreben, die aus der Sicht ihrer Mitverantwortung für die ganze Kirche vertretbar sind". Auf die damit gemeinten Bereiche angesprochen, nannten die Bischöfe auf der Pressekonferenz den ökumenischen Dialog, die Bußgottesdienste und die Priesterausbildung. Während es beim ökumenischen Dialog vor allem darum geht, wie die begonnenen Gespräche zwischen den Kirchen in der Schweiz und der römisch-katholischen Weltkirche weitergeführt werden könnten, stehen in den beiden anderen Bereichen Entscheide an, bei denen es *nicht ohne Konflikte* abgehen wird. So haben die Bischöfe im Rahmen der Anwendung des neuen CIC Richtlinien zu den Bußfeiern zu erarbeiten bzw. zu überarbeiten, die von der Römischen Kurie zu genehmigen sind; dabei möchten sie „den Reichtum, den die neuen Formen gebracht haben, möglichst ausschöpfen". Die damit unvermeidlichen Konflikte müssen so auf dem Verwaltungsweg ausgetragen werden.

Die Pastoralreise Papst Johannes Pauls II. in die Schweiz und der in ihrem Zusammenhang abgestattete Pastoralbesuch der Bischöfe in Rom hat unzweifelhaft die *gegenseitige Information wesentlich verbessert.* Zu hoffen bleibt, daß auch die Kommunikation so verbessert wurde, daß die unvermeidlichen Konflikte als ein Ringen um Lösungen pastoraler Probleme ausgetragen werden können, die sowohl der besonderen pastoralen Situation eines Landes als auch den unverzichtbaren Vorgaben der Weltkirche Rechnung tragen. Sollte sich diese Hoffnung erfüllen, wären nicht nur die Pastoralreisen des Papstes, sondern auch Pastoralbesuche der Bischöfe in Rom als eine Möglichkeit, Kollegialität wirklich zum Tragen zu bringen, einzuschätzen und entsprechend zu nutzen. *we*

Attacke

Man sollte über die im Ton maßlose und theologisch schmalbrüstige Attacke des aus Frankreich stammenden Dominikaners *Daniel Ols* auf die *Thesen von Karl Rahner und Heinrich Fries* zur Einigung der Kirchen als realer Möglichkeit nicht zu schnell zur Tagesordnung übergehen. Zwar handelt es sich bei dem Artikel im „Osservatore Romano" (25./26. 2.) um die persönliche Meinungsäußerung eines bisher theologisch in keiner Weise ausgewiesenen jüngeren Ordensmanns und nicht um eine offizielle vatikanische Stellungnahme zu dem 1983 erschienenen und seither viel diskutierten Buch von Rahner/Fries. Aber schon die Tatsache, daß der Beitrag auf der ersten Seite des „Osservatore" plaziert wurde, muß den Schluß nahe-

legen, daß es dabei um mehr geht als um den Privatkrieg eines bis dato unbekannten Dominikaners gegen Autoren, die seiner Meinung nach von der katholischen Orthodoxie abweichen. Pater Ols äußerte inzwischen denn auch (nach Time, 11. 3. 85), er habe den Beitrag „auf Bitte der Hierarchie" abgefaßt.

Die Grundposition, die Ols' Philippika zugrunde liegt, ist unmißverständlich: Wiedervereinigung einer kirchlichen Gemeinschaft mit Rom setzt die Annahme des vollständigen katholischen Glaubensguts voraus; es kann keine sichtbare Gemeinschaft mit der Kirche geben ohne die Zustimmung zu allen Dogmen und zu jedem einzelnen von ihnen. Wer nicht den „neuen", von der katholischen Kirche erst nach den Trennungen definierten Dogmen zustimme, teile letztlich auch nicht den in den altkirchlichen Symbola ausgedrückten Glauben.

Dieses holzschnittartige Verständnis von Dogma, Kirche und Einheit der Christen findet sich, und das macht den Beitrag im „Osservatore" so brisant, mehr oder weniger ausdrücklich auch anderwärts: Die Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Schlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission (vgl. HK, Juni 1982, 288–293) hatte festgehalten, man könne deswegen nicht von einer substantiellen und expliziten Übereinkunft sprechen, weil die Anglikaner einige katholische Dogmen und andere nur teilweise akzeptieren würden. Nun war diese Stellungnahme kein abschließendes Urteil, sondern eine vorläufige lehramtliche Positionsbestimmung, die allerdings nicht sehr hoffnungsfroh stimmt. Da bisher noch keines der in Kommissionen erarbeiteten ökumenischen Gesprächsergebnisse von der katholischen Kirche formell rezipiert worden ist, steht die entscheidende *Probe aufs Exempel* noch aus. Aber das katholische Lehramt wird in absehbarer Zeit den anderen Kirchen gegenüber klarstellen müssen, welche Bedingungen für die Wiederherstellung voller kirchlicher Gemeinschaft nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche unverzichtbar sind und welche nicht.

Genau an diesem Punkt setzen die Überlegungen von Karl Rahner und Heinrich Fries in ihrer umstrittenen „Quaestio disputata" an. Gerade die polemische Attacke aus Rom zeigt in aller Deutlichkeit, daß sie mit ihren Thesen den Nerv der Sache getroffen haben (wie übrigens auch manche protestantischen Stimmen zu ihrem Buch beweisen). Für den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung wird deshalb einiges davon abhängen, daß in der katholischen Kirche und Theologie in den nächsten Jahren in einem neuen Anlauf um das rechte Verständnis von Kirche, Dogma und Lehramt gerungen wird. Dazu gehört nicht zuletzt eine *ehrliche und prospektive Relecture* der ekklesiologischen und ökumenischen Grundaussagen des Zweiten Vatikanums. *ru*

Katechesestreit

Im November letzten Jahres hatte es so ausgesehen, als sei der Streit um die Katechese in Frankreich (vgl. HK, Dezember 1984, 585) im wesentlichen beigelegt: Die Bischöfe verabschiedeten eine überarbeitete Fassung der katechetischen Textsammlung „Pierres Vivantes", nachdem von Rom und von traditionalistischen Teilen der französischen Kirche an der ersten Fassung erhebliche Kritik laut geworden war. Aus der erhofften Ruhe an der Katechesefront scheint nun allerdings vorläufig nichts zu werden: „Le Monde" (28. 2. 85) machte einen Brief des Präfekten der Vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* vom Januar dieses Jahres an den Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet,* bekannt, in dem Ratzinger Kritik übt an der überarbeiteten Fassung von „Pierres Vivantes" und die Bischofskonferenz auffordert, einen landesweit verbindlichen Katechismus zu erarbeiten.

Als man in Frankreich mit einiger Verwunderung diese neuerliche Ratzinger-Äußerung in Sachen Katechese zur Kenntnis nahm, hielt sich Bischof Vilnet wegen eben dieser Angelegenheit in Rom auf. Aus einer von Vilnet veröffentlichten Erklärung (La Croix, 2. 3. 85) geht hervor, daß man sich zwischen der Glaubenskongregation und den französischen Bischöfen offenbar auf einen Kompromiß geeinigt hat: Da es sich bei „Pierres Vivantes" nicht um einen Katechismus im strengen Sinn handelt, entfällt auch die vom Kirchenrecht für Katechismen vorgesehene Approbation durch den Heiligen Stuhl (Can. 775 § 2). Die Bischöfe haben die Druckerlaubnis für die neue Fassung erteilt, so daß dieses Buch voraussichtlich im Sommer vorliegen wird. Im übrigen aber wird man an die Erarbeitung einer „organischen und vollständigen Darstellung des Glaubens" gehen und damit die Forderung erfüllen, die Ratzinger bereits in seinen Vorträgen von 1983 (vgl. HK April 1983, 154ff.) erhoben hatte.

Noch in Rom wies Bischof Vilnet darauf hin, daß es keinen Konflikt zwischen Rom und den französischen Bischöfen gebe. Diese Äußerung ist insofern richtig, als „Pierres Vivantes" nunmehr aus der Schußlinie herausgenommen ist und weiter mit diesem Buch, wenn auch in revidierter Fassung, gearbeitet werden kann. Dennoch kann Vilnet damit kaum verdekken, daß der Ratzinger-Brief die Position der französischen Bischöfe nicht gerade erleichtert haben dürfte. Man stößt sich in Frankreich weiterhin daran, daß Rom offenbar nicht gewillt ist, der französischen Kirche die Wahl des für sie richtigen katechetischen Weges zuzugestehen. In den siebziger Jahren hatte man sich aus theologischen und pädagogischen Gründen ausdrücklich *gegen einen nationalen Katechismus* entschieden. Man konnte aber nicht verhindern, daß das entstandene Unterrichtswerk vielfach an Kriterien gemessen wurde, die wohl nur ein wirklicher Katechismus erfüllen kann.

Die Deutlichkeit, mit der in Frankreich ein nationaler Katechismus abgelehnt wird, erklärt sich allerdings zum Teil aus bestimmten Assoziationen, die die Bezeichnung Katechismus bei

vielen immer noch hervorrufen. Manche befürchten, es könnte wieder zu einem Katechismus kommen, der nach dem bekannten Frage-Antwort-Muster aufgebaut ist. Bischof Vilnet versuchte die Gemüter mit dem Hinweis zu beruhigen, Ratzinger denke an einen Katechismus nach tridentinischem Muster für Erwachsene, in dem das Apostolische Glaubensbekenntnis, die Sakramente, die Zehn Gebote und das Vaterunser die zentralen Bestandteile darstellten.

Sieht man einmal von Einwänden gegen die Nützlichkeit und den Sinn eines solchen Katechismus ab, erklärt sich die Aufregung, die in dieser Frage der Katechese in Frankreich entstanden ist, vor allem aus der Direktheit, mit der Rom in die Entscheidungen einer Ortskirche eingreift. Der letzte Satz des Pressekommuniqués von Bischof Vilnet lautet zwar, die eigene Autorität des Bischofs in Angelegenheiten der Katechese, wie sie das Kirchenrecht feststelle, sei unveräußerlich. Aber genau daran sind eben Zweifel aufgekommen. *nt*

Eingriff

Daß Rom in Entscheidungsabläufe der Orden eingreift, ist nicht neu. Erinnert sei nur an die Vorgänge, die der Wahl eines neuen Ordensgenerals der Jesuiten als Nachfolger *Pedro Arrupes* vorausgingen (vgl. HK, Dezember 1981, 600f.). Dennoch bleibt das direkte Eingreifen vatikanischer Stellen immer ungewöhnlich, gehört doch zum Status der Ordensgemeinschaft immer auch ein beträchtliches Maß an Autonomie. Die Freiheit und der charismatisch-prophetische Charakter der Orden macht zu einem guten Teil den Reichtum an Lebensformen in der katholischen Kirche aus.

Das jüngste Beispiel eines Konflikts zwischen dem Recht der Ordensgemeinschaften, eigene Angelegenheiten im wesentlichen selbst zu regeln, und der Neigung Roms, darauf Einfluß nehmen zu wollen, liefern die Unbeschuhten Karmelitinnen. In einem Brief vom 15. Oktober 1984 teilte Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* dem Ordensgeneral der Unbeschuhten Karmeliten, *Felipe Sáinz de Baranda,* mit, daß die Kongregation für die Ordensleute vom Papst den Auftrag erhalten habe, die zukünftigen und definitiven Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen zu verfassen. Der Heilige Stuhl wolle sich nicht der Erfüllung einer Aufgabe entziehen, die ihm eigen sei. Hatte schon die Tatsache Erstaunen ausgelöst, daß der Heilige Stuhl mit der Abfassung des neuen Statuts etwas an sich zieht, was eigentlich Sache des betroffenen Ordens ist, so hat noch mehr erstaunt, daß in dieser Angelegenheit das Staatssekretariat und nicht die Kongregation für die Ordensleute als Absender des Schreibens an den Ordensgeneral auftritt.

Sáinz de Baranda wandte sich in einem Brief vom 24. Oktober 84 (NC News Service, 4. März 85) an den Papst und beklagte sich darin über den „sehr harten Ton und den polemischen Inhalt" des Briefes aus dem Staatssekretariat. Das Dokument hinterlasse beim Leser den Eindruck von Strenge, die die Ursache darstellen könnte für polemische Antworten und Reaktionen wegen seiner fragwürdigen Feststellungen über die Geschichte und das teresianische Denken.

Meinungsverschiedenheiten über die Gesetzgebung der Unbeschuhten Karmelitinnen bestehen bereits seit längerem. Sie kamen auf im Zusammenhang mit der Anpassung des Statuts an die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1977 hatte der damalige Ordensgeneral mit Zustimmung Roms eine *Regelung ad experimentum* für fünf Jahre erlassen, bestehend aus der Regel des hl. Albert von Jerusalem, den Konstitutionen von 1567 der hl. Teresa von Ávila, der Reformatorin des Ordens, sowie sogenannten „Erklärungen" mit Anpassungen, die vom Konzil verlangt worden waren. Eine Minderheit von Klöstern reagierte schon damals ablehnend. Nach Ablauf der fünf Jahre holte man die Meinung der Klöster ein. Das Ergebnis fiel mehrheitlich positiv für die bisherigen „Erklärungen" aus. Rund 120 der 800 Klöster, größtenteils in Spanien ansässig, reagierten allerdings negativ und forderten den Erhalt der Konstitutionen von 1581, die jedoch von der Mehrheit in bezug auf den Willen der Ordensgründerin als weniger authentisch und heutigen Erfordernissen unangemessen angesehen werden. Die Minderheit erarbeitete einen Alternativtext und setzte sich an der Ordensleitung vorbei mit Unterstützung des Opus Dei in Rom für eine Rückkehr zu den Konstitutionen von 1581 ein.

Schon die Tatsache, daß der Papst die Konstitutionen von 1581 als einen Teil der späteren von Rom zu erarbeitenden Regelung festlegt, deutet an, daß es sich beim vatikanischen Vorgehen nicht um einen wirklichen Vermittlungsversuch handelt. Verwunderung hat auch der Satz in dem Casaroli-Brief ausgelöst, daß man den hoffentlich wenigen Ordensfrauen, die sich nach einer gewissen Wartezeit nicht mit einem solchen „karmelitisch-teresianischen Vorhaben" (gemeint ist das zu erwartende neue Statut) abfinden könnten, „eventuell andere Formen des geweihten Lebens vorschlagen könne". Das alles deutet darauf hin, daß Rom auch im Falle erheblicher Widerstände seinen Willen durchsetzen wird.

Es läßt sich gut die Meinung vertreten, daß solche Angelegenheiten nicht einfach nach Mehrheitsentscheid zu lösen sind, wie Casaroli dies in seinem Brief andeutet. Doch fragt sich, ob offensichtliche Meinungsunterschiede innerhalb eines Ordens einfach durch Weisung des Apostolischen Stuhls bereinigt werden können. Trotz der bedrohten Einheit müßte es doch wohl der Orden selbst sein, der diesen Streit in den eigenen Reihen auszutragen hätte. Niemand bestreitet der Ordenskongregation bzw. dem Papst eine Letztzuständigkeit. Aber die Verordnung eines bestimmten Statuts kann den *ordensinternen Klärungsprozeß* nicht ersetzen. Sollte dieses neuerliche direkte Eingreifen in die unmittelbaren Aufgaben einer Ordensleitung Schule machen, würden die Orden im Zweifelsfall jeweils zur Verfügungsmasse der zentralen Kirchenleitung. *nt*

Reaktivierung des Laien: Vordokument zur Bischofssynode

Knapp einen Monat, nachdem Johannes Paul II. überraschend eine außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode aus Anlaß des zwanzigsten Jahrestags des Konzilsendes angekündigt hat (vgl. HK, März 1985, 104–105), wurde das erste Vorbereitungsdokument für die nächste reguläre Vollversammlung der Synode im Herbst 1986 veröffentlicht: Am 19. Februar stellte der Synodensekretär, Erzbischof *Jozef Tomko,* in Rom die „Lineamenta" zum Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" vor. Bei seinem Rückblick auf die Genese des Themas wies er darauf hin, daß sich von 64 Antworten auf die vom Synodensekretariat durchgeführte Umfrage zum Synodenthema für 1986 23 für die Beschäftigung mit dem Problemfeld Laien ausgesprochen hätten; das Thema Laien sei als einziges von Bischofskonferenzen aus allen Erdteilen vorgeschlagen worden. Johannes Paul II. hatte das Thema im vergangenen Frühjahr offiziell bekanntgegeben.

Neue Probleme seit dem Konzil

Der Bezug zum Zweiten Vatikanum, den die Themenformulierung herstellt, hat sich in den „Lineamenta" schon quantitativ niedergeschlagen: Der umfangreiche Text enthält *besonders viele Zitate aus den Konzilsdokumenten.* Manche Abschnitte sind fast reine Zitatmontagen. An verschiedenen Stellen wird auch auf das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. zurückgegriffen, das im Anschluß an die Vollversammlung von 1974 über die Evangelisierung entstanden war.

Wie schon bei den vorausgegangenen Texten dieser Art wird auch diesmal in den „Lineamenta" betont, es handle sich nicht um eine „organische und vollständige" Darstellung des Themas, sondern nur um einen Ausgangspunkt für „Untersuchungen, Diskussionen und Gedanken über die Laien". Tatsächlich ist der Text durchweg *sehr allgemein gehalten.* Weder geht er auf spezifische Probleme einzelner Ortskirchen näher ein, noch gibt er genauere Hinweise zu einzelnen Tätigkeitsfeldern, auf denen die Laien ihren Auftrag in Kirche und Welt verwirklichen sollen.

Nur sehr umrißhaft und vage sind auch die Passagen gehalten, die sich mit den seit dem Konzil aufgetretenen „neuen Problemen" für den Einsatz der Laien beschäftigen. Die „Lineamenta" erwähnen die Beteiligung der Laien an der pastoralen Tätigkeit der Kirche in den „sogenannten ‚Pastoralräten'" und den immer stärker werdenden Wunsch von Laien, zu *verschiedenen kirchlichen Dienstämtern* zugelassen zu werden. Dabei seien neue Probleme entstanden, „die geistliches und pastorales Unterscheiden erfordern, das einerseits das Wertvolle aufgreift, bekräftigt und entfaltet und andererseits Gefahren zu erkennen und auszuschalten vermag, die mit jüngsten Erfahrungen einer Beteiligung von Laien an Dienstämtern der Kirche verbunden waren". Es sei in einigen Ortskirchen die Tendenz festzustellen, das apostolische Wirken auf die kirchlichen Dienste zu beschränken und sie einzig vom Klerikalen her zu deuten.

Zwei problematische Bestrebungen macht der Text im Blick auf den Weltauftrag der Laien namhaft: Es gebe Laien, die so sehr von der *Säkularisierung* ergriffen seien, daß sie den unverzichtbaren Maßstab des Glaubens ablehnten oder zumindest aufs Spiel setzten. Bei manchen Formen des Engagements in Wirtschaft, Politik und Kultur verzichteten christliche Laien auf ihre Identität; in solchen Fällen werde Weltlichkeit zum Säkularismus, der zur echten christlichen Weltberufung in Widerspruch stehe. Noch unpräziser äußern sich die „Lineamenta" zur zweiten Gefahr, die sie mit dem Stichwort *„Flucht aus der Welt"* kennzeichnen. Gemeint sei nicht die Weltflucht der Mönche, sondern „die Flucht der Laien selber aus der Welt, jener Gläubigen also, die in der Welt leben und in die weltlichen Dinge verwickelt sind". In diesem Zusammenhang wird die von Johannes Paul II. verschiedentlich wiederholte Warnung vor einer „Klerikalisierung der Laien und einer Laisierung des Klerus" aufgenommen.

Kirchlichkeit und Weltauftrag

Im Rückgriff auf die einschlägigen Aussagen des Konzils bestimmt der Text die Stellung der Laien in der Kirche von ihrem *Getauftsein* und von ihrem *Weltstand* her. Dabei sind die „Lineamenta" darum bemüht, beidem gerecht zu werden, sowohl der in der Taufe grundgelegten Beteiligung der Laien an der gesamten Heilssendung der Kirche wie ihrem spezifischen Weltauftrag: „Die Laien besitzen eine einzige und ungeteilte Identität, insofern sie gleichzeitig Glieder der Kirche und Glieder der Gesellschaft sind."

In ihrem theologischen Mittelteil gehen die „Lineamenta" aus von der Kirche als Sakrament des Heils, betonen die in der Taufe begründete *gemeinsame Sendung aller Glieder des Gottesvolkes* und erinnern an den Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem durch die Weihe übertragenen Dienstpriestertum. Es wird darauf hingewiesen, daß die Laien ihrer apostolischen Verantwortung nicht nur innerhalb der zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten, „sondern auch innerhalb der besonderen kirchlichen Gegebenheiten" nachleben müßten. Dem fügt der Text aber sofort hinzu, kraft ihres besonderen Weltcharakters seien sie als Christen nicht nur zum Einsatz in der Kirche befähigt und aufgerufen, sondern auch und vor allem zu dem in der Welt mit ihren Strukturen und Wirklichkeiten.

Der Weltauftrag der Laien wird zusammenfassend gekennzeichnet als „Dienst am Menschen, damit dieser in seiner integralen Wahrheit gefördert wird". Diesen Dienst fächern die „Lineamenta" in vier Bestandteile auf: Demnach gehört dazu der Dienst am Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, in seinem Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu den Dingen (darunter werden u. a. auch die Bereiche Arbeit und Technik subsumiert). Anhangsweise wird der Einsatz der Laien für Entwicklung und rechten Gebrauch der Kommunikationsmedien erwähnt.

Einige mehr praktisch-organisatorische Fragen des Laienapostolats spricht der Text mehr summarisch an. So wird betont, das Einzelapostolat sei immer notwendig und zuweilen auch das einzig mögliche. Gleichzeitig wird die Bedeutung des verbandlichen Apostolats hervorgehoben, verbunden mit dem Hinweis, daß es in einigen Ortskirchen eine *Krise des Verbandswesens* gebe und daß die Pluralität von Verbänden, Gruppen und Bewegungen von Laien ihre Berechtigung habe. Eigene Abschnitte gelten den Beziehungen der Laien zur Hierarchie, zu Priestern und Ordensleuten, zur Ausbildung der Laien und zu ihrer Spiritualität. Der Text plädiert dabei für die Entwicklung einer *spezifisch laikalen Spiritualität:* Die Laien sollten den Willen Christi in den täglichen Pflichten erfüllen, in der Welt die christliche Hoffnung vorleben und sich bei ihren zeitlichen und irdischen Tätigkeiten immer mehr von Glaube und Liebe leiten lassen.

Kein überzeugender Auftakt

Die Bischofssynode 1986 solle, so heißt es jetzt in den „Lineamenta" ein Ort der Begegnung und des Dialogs zur Klärung und tieferen Sicht der Gestalt des Laien, seiner Berufung und Sendung werden. Sie solle eine Antwort auf die pastoralen Probleme finden, „die heute mit dem Wirken der Laien in der Gemeinschaft der Kirche und in der bürgerlichen Gesellschaft verbunden sind".

Ob sich diese Hoffnungen erfüllen werden, muß zunächst dahingestellt bleiben. Die „Lineamenta" sind jedenfalls kein sehr überzeugender Auftakt zur Synode über die Laien: Es fehlt dem Text durchweg an Wirklichkeitsnähe, die Probleme werden mehr angerissen als auf den Punkt gebracht. Man darf dabei allerdings nicht außer acht lassen, daß dieses erste Vorbereitungsdokument nur *Hilfestellungen* für die Reflexion in den einzelnen Ortskirchen geben will. Jedem der drei Hauptteile sind wie auch schon bei den „Lineamenta" zu den letzten Synoden Fragen angefügt, die dieses Nachdenken stimulieren sollen. Außerdem wird eine breit angelegte Konsultation der Laien in der Vorbereitungszeit für die Vollversammlung empfohlen. Von dieser Konsultation dürfe man eine wertvolle Hilfe erwarten, „so daß die Kirche und besonders die Hirten, die sie anregen und leiten, eine bessere Kenntnis der wirklichen Lage gewinnen."

Man wird abwarten müssen, bis das „Instrumentum laboris" vorliegt, das unter Berücksichtigung der Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen zu den „Lineamenta" vom Synodensekretariat erarbeitet wird. Im übrigen kann man darauf gespannt sein, welche theologisch-pastoralen Vorgaben die außerordentliche Vollversammlung bei ihrer Konzilsbilanz für das Laienthema machen wird.

U. R.

Laientheologen im Blickpunkt: Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz

Ihre diesjährige Frühjahrsvollversammlung hielt die Deutsche Bischofskonferenz in der Bischofsstadt ihres Vorsitzenden ab: Vom 25. bis 28. Februar trafen die Bischöfe im Kölner Maternushaus zusammen. Auf der Tagesordnung standen Fragen der Militärseelsorge ebenso wie eine Begegnung mit indischen Bischöfen, die sich zur Eröffnung der Misereor-Aktion in der Bundesrepublik aufhielten; die Bischöfe beschäftigten sich mit den Auswirkungen der geplanten Steuerreform auf das Kirchensteueraufkommen und verabschiedeten ein „Geistliches Wort" zum vierzigsten Jahrestag der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945. Dem Pressekommuniqué über die Vollversammlung war auch zu entnehmen, daß die Bischöfe die familienpolitischen Initiativen der Bundesregierung als Schritt auf dem richtigen Weg begrüßen und daß der bei der letzten Frühjahrsvollversammlung verabschiedete dogmatische Teil des „Erwachsenenkatechismus" nach erfolgter römischer Approbation voraussichtlich an Pfingsten erscheinen wird.

Besonders viel Zeit, nämlich einen ganzen Studientag, nahmen sich die Bischöfe für die Beratung über die *künftige Rolle der Laientheologen im kirchlichen Dienst.* Dabei ging es sowohl um den *quantitativen Aspekt* des Problems (Wie viele Stellen für Pastoralreferenten kann bzw. soll es auf absehbare Zeit in den deutschen Bistümern geben?) als auch um die Frage, wie nach den Erfahrungen der letzten fünfzehn Jahre das *Profil* der Pastoralreferenten aussieht und welche Folgerungen aus der bisherigen Entwicklung zu ziehen sind. Anders als bei sonstigen Studientagen wurden diesmal keine Experten von außen als Referenten oder Gesprächspartner herangezogen; die Bischöfe blieben bei der Diskussion über diese heiklen Fragen unter sich.

Wenige Stellen für viele Bewerber

Der von der Kommission IV (Geistliche Berufe und kirchliche Dienste) vorbereitete und gestaltete Studientag war im Blick auf beide Fragen *nur eine Zwischenstation:* Die Frist zur Überprüfung und Novellierung der 1978/79 erlassenen Rahmenordnun-

gen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst wurde bis zur Frühjahrsvollversammlung 1987 verlängert, und die *mittelfristige Bedarfsplanung* für Laientheologen, die die einzelnen Bistümer in den nächsten Monaten beraten sollen, wird frühestens zur Herbstvollversammlung dieses Jahres vorliegen. Allerdings erbrachte der Studientag mit seiner intensiven und teilweise offenbar auch kontroversen Tour d'horizon *wichtige Klärungen und Weichenstellungen* in bezug auf den künftigen Platz der Laientheologen, vor allem der Pastoralreferenten, in der bundesdeutschen Kirche.

Ein Anstoß für die Bischöfe, sich mit dem Thema intensiver zu befassen, war die immer stärker auseinanderklaffende Schere zwischen der Zahl der Theologiestudenten, die eine berufliche Tätigkeit im kirchlichen Dienst anstreben, und der Zahl der zur Verfügung stehenden Stellen. Bei der zur Herbstvollversammlung 1979 vorgelegten Personalplanung der Bistümer waren für 1987 insgesamt 1479 Stellen für Pastoralreferenten ausgewiesen worden. Im Herbst 1984 waren 1127 Laientheologen als Pastoralreferenten beschäftigt, so daß – die 1979 angegebenen Zahlen zugrunde gelegt – in den nächsten Jahren nur etwas mehr als 200 weitere Planstellen zur Verfügung stehen. Jedes Jahr verlassen aber zur Zeit zwischen 500 und 600 examinierte Diplomtheologen die deutschen Fakultäten, von denen ein beträchtlicher Teil eine Tätigkeit im pastoralen Dienst anstrebt.

Die meisten von ihnen werden leer ausgehen. Im Pressekommuniqué zum Studientag hieß es, die Aussicht, daß ein theologischer Studienabschluß die Grundlage einer beruflichen Existenz bilden könne, sei als äußerst gering zu veranschlagen. Zwar wird man erst die Ergebnisse der neuen mittelfristigen Bedarfsplanung abwarten müssen, die jetzt durchgeführt werden soll: Es scheint nicht ausgeschlossen, daß zumindest einige Bistümer die bisher vorgesehene Zahl der Planstellen dabei nach oben korrigieren. Die Diskrepanz zwischen Bewerberzahlen und Stellenangeboten wird aber in den nächsten Jahren auf jeden Fall größer werden.

Im übrigen wollen die Bischöfe offenbar auch keinem der nicht zuletzt von der Arbeitsgemeinschaft der Pastoralreferenten ins Gespräch gebrachten Wege nähertreten, ohne größeren finanziellen Mehraufwand zusätzliche Beschäftigungsmöglichkeiten für Laientheologen zu schaffen. Über Anstellung auf Zeit, Job-Sharing, Gehaltsminderung oder die teilweise Umwidmung von Planstellen von Gemeindereferenten oder Sozialarbeitern zugunsten von Diplomtheologen wurde zwar in der Kommission IV und in der Vollversammlung gesprochen; Initiativen in dieser Richtung sind aber nach dem derzeitigen Stand der Dinge kaum zu erwarten. Zur Frage einer möglichen Beschäftigung auf Zeit merkte Kardinal Höffner im Pressebericht an, es sei zu befürchten, daß eine bloß befristete Gewährung der gewünschten Berufstätigkeit die Enttäuschung der Betroffenen nur vergrößere und die Notwendigkeit, sich nach anderen Möglichkeiten der Erwerbstätigkeit umzusehen, unnötig hinauszögere. Bleibt die Frage, ob nicht doch *mehr Flexibilität* bei den kirchlichen Anstellungsträgern möglich wäre, ohne daß die Pastoral darunter leiden müßte, zumal die Einsatzfelder der Pastoralreferenten ja recht unterschiedlich sind.

Grundsatzbeschlüsse bekräftigt

Bleibt in quantitativer Hinsicht noch ein gewisser Spielraum, so haben sich die Bischöfe auf ihrem Studientag in bezug auf das theologisch-pastorale Profil der Pastoralreferenten *klar festgelegt:* Die 1977 verabschiedeten Grundsatzbeschlüsse zur Ordnung der pastoralen Dienste mit ihren Aussagen über das theologische Proprium der Laien im pastoralen Dienst wurden bekräftigt, ebenso die darauf basierenden Rahmenstatuten.

Sie haben sich damit *nach zwei Seiten abgegrenzt.* Zum einen gegenüber der (auch in Teilen des deutschen Episkopats) in letzter Zeit mehr oder weniger pointiert vertretenen Position, die hauptamtliche Mitarbeit von Laientheologen in der Seelsorge sei ein Irrweg, von dem man möglichst bald wieder herunterkommen müsse. Offenbar haben jetzt die Stimmen in der Bischofskonferenz die Oberhand behalten, die die Mitarbeit der Pastoralreferenten grundsätzlich positiv werten und sie auch weiterhin beibehalten wollen.

Gleichzeitig wurde aber darauf gedrängt, stärker als bisher das konkrete Berufsbild der Pastoralreferenten *an den einschlägigen Grundsatzbeschlüssen zu orientieren.* Dazu gehört vor allem die klare Trennung zwischen Priestern und Laien, die Betonung von Taufe und Firmung als Grundlage für den Einsatz von Laien im pastoralen Dienst und die Zuordnung der hauptamtlichen Laien zu „bestimmten Sach- und Lebensbereichen des christlichen Weltzeugnisses" im Unterschied zum Heilsdienst des geweihten Amtsträgers. Erinnert wurde auch daran, daß Pastoralreferenten nach den Grundsätzen von 1977 primär auf der Ebene des Pfarrverbandes bzw. des Dekanats eingesetzt werden sollen und daß die Mitarbeit von hauptamtlichen Laientheologen in der Seelsorge das ehrenamtliche Engagement nicht verdrängen dürfe.

Neben anerkennenden Worten über die bisherige Tätigkeit von Pastoralreferenten waren auf dem Studientag auch kritische Anfragen zu hören. Sie bezogen sich vielfach auf die *Kirchlichkeit der Laientheologen* und auf deren *Spiritualität.* Dieser Gesichtspunkt hat auch im offiziellen Pressebericht seinen Niederschlag gefunden, wo es heißt, bei der vorhergehenden Überprüfung und Novellierung der Rahmenstatuten und Rahmenordnungen solle vor allem die „geistliche Orientierung und Formung" der Laien im pastoralen Dienst berücksichtig werden. Solange darunter nicht eine Engführung auf ganz bestimmte Ausprägungen christlicher Spiritualität ins Auge gefaßt wird, dürfte diese Forderung im übrigen bei vielen Laientheologen gegenwärtig auf Verständnis stoßen.

Es bleibt abzuwarten, inwieweit in den kommenden Jahren die einzelnen Bistümer, die ja in den letzten fünfzehn Jahren nicht nur bei der Zahl der angestellten Pastoralreferenten, sondern

auch bei ihrem Einsatz sehr unterschiedliche Wege eingeschlagen haben, diese Bekräftigung der Grundlagenpositionen in ihrem Bereich konkret umsetzen. Man wird jedenfalls davon ausgehen müssen, daß nach Ansicht der Bischöfe nach der Aufbauphase, in der eher pragmatisch verfahren wurde, jetzt strenger auf das spezifische Profil der einzelnen pastoralen Dienste geachtet werden soll, nicht zuletzt auf das der Pastoralreferenten, bei denen von Ausbildung und Aufgaben her die Abgrenzung zum Priester in der Praxis am ehesten Schwierigkeiten bereitet.
Die Bischöfe sind offenbar entschlossen, an ihrem im Zusammenhang mit der Neuordnung der pastoralen Dienste immer wieder formulierten Grundsatz „Priester sind nur durch Priester zu ersetzen" auch weiterhin festhalten und diesem Axiom letztlich alles andere unterzuordnen. Es fragt sich nur, wie lange und um welchen Preis mit der Strategie, die in diesem Satz zusammengefaßt ist, die Seelsorge aufrechterhalten werden kann, ohne viele Priester heillos zu überfordern. Mit dem Bild von der „Durststrecke" des Priestermangels, die irgendwann einmal überwunden sein werde, kann man sich nicht auf alle Zeiten behelfen. *U. R.*

Glaubenskrise in der anglikanischen Kirche

Die Church of England, deren Bischöfe in letzter Zeit in stark weltlichem Gewand und als Kritiker der es ihrer Meinung nach an sozialem Mitleid fehlen lassenden Premierministerin *Margaret Thatcher* aufgetreten sind (zuletzt Erzbischof Runcie mit seiner vehementen Klage über die soziale Verelendung englischer Industriestädte), hat bei der jüngsten Tagung ihrer Generalsynode (12. bis 15. Februar 1985) eine „Glaubenseinkehr" abgehalten, wie sie seit Jahrzehnten nicht mehr stattgefunden hat. Der unmittelbare Anlaß dazu waren die umstrittenen Aussagen über die Auferstehung und die Jungfrauengeburt, mit denen der neuernannte Bischof von Durham, *David Jenkins,* im Mai letzten Jahres Aufsehen erregt hatte. Daß zwei Tage nach seiner in der Kathedrale von York abgehaltenen Inthronisierung im Sommer 1984 ein Blitz in das Gebälk des ehrwürdigen Doms einschlug, war von vielen Gläubigen geradezu als göttliche Strafe für die bischöflichen Häresien angesehen worden.
Was der ehemalige Theologieprofessor Jenkins über Jungfrauengeburt und Auferstehung sagte, stimmt im Grunde mit den Ansichten vieler zeitgenössischer protestantischer Theologen überein: Für den Bischof von Durham ist die Empfängnis Jesu Christi ein natürlicher, einen menschlichen Vater voraussetzender Vorgang, und die Auferstehung betrachtet er nur in dem Sinn als ein „Wunder", als sie die Jünger befähigte, daran zu glauben, daß Jesus von den Toten auferstanden war. Der physische Leib des Herrn verblieb seiner Ansicht nach im Grab. Jenkins hat dabei allerdings seinen Glauben an die Inkarnation und die Auferstehung ausdrücklich bekräftigt.

Intensive Debatte mit offenem Ausgang

Seinen Kritikern war das nicht genug. Sie warfen ihm vor, die Auferstehung abweichend von der verbindlichen Lehre der Kirche nicht mehr als historisches Ereignis anzuerkennen. Ebenso habe er durch seine Leugnung der Jungfrauengeburt die Gottheit Jesu in Zweifel gezogen. Die anglikanische Glaubenslehre, wie sie in den 39 Glaubensartikeln von 1571 niedergelegt ist, hilft in dem Streit nicht viel weiter, weil diese in bezug auf Jungfrauengeburt und Auferstehung einen breiten Interpretationsspielraum lassen.
Bei jeder Beurteilung anglikanischer Glaubensdebatten muß man sich des *Fehlens einer akzeptierten Lehrautorität* bewußt bleiben und jener sehr englischen Art, extreme weltanschauliche Positionen abzulehnen, Kompromisse vorzuziehen und den gesunden Menschenverstand gerne zum Schiedsrichter religiöser Wahrheiten zu erheben. Wunder werden generell als einer fernen Vergangenheit angehörend angesehen, das Evangelium nicht als detaillierter Bericht über historische Begebenheiten, sondern eher als Ausdruck einer allgemeinen religiösen Wahrheit über Jesus Christus. In dieser Perspektive ist Bischof Jenkins kein extremer „Neuerer". Er könne fast wie der „Verkünder einer mehr oder weniger erkennbaren christlichen Wahrheit" gefeiert werden, schrieb der sich traditionell und anglikanisch bekennende „Daily Telegraph" ironisch und zog den Vergleich mit anderen, noch weit extremistischeren anglikanischen Geistern, wie dem Cambridger Theologen *Don Cupitt.* Dieser läßt den Namen Gottes überhaupt nur mehr als „ein moralisches mythologisiertes und personifiziertes Ideal" zu.

Der Erzbischof von Canterbury ist in der Generalsynode nicht mehr als ein „primus inter pares", der weder Autorität noch Sinn dafür hat, Mitbrüder zu strafen oder gar zu züchtigen. Nichtsdestoweniger fand er es in der mit großer Intensität geführten Debatte der Generalsynode (Bischof Jenkins selber ergriff dabei nicht das Wort) angebracht, die *Rolle des Bischofs als Hüter der christlichen Überlieferung* gegenüber seiner Diözese und in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen zu betonen. Es brauche aber nicht nur Hirten, die den Wolf von der Herde abhielten, sondern auch solche, die diese auf neue und fruchtbare Weiden führten. Ein Bischof sei genauso wenig wie jeder andere Christ, Laie oder Kleriker, von der Notwendigkeit befreit, die Glaubenswahrheiten ständig zu prüfen. Er müsse seine Worte und Handlungen aber besonders abwägen und sich ihrer Auswirkungen auf Außenstehende wie auf die eigenen Gläubigen bewußt sein.

Die Kritiker von Bischof Jenkins hatten sich einen stärkeren Donnerschlag

erhofft. Einer von ihnen gratulierte dem Primas sarkastisch zu seiner Leistung, „so hartnäckig in nichtssagender Glaubensneutralität zu verharren". Ein (geistlicher) Synodale hingegen bezeichnete den Bischof von Durham als „ein Krebsgeschwür" und sprach von einer schweren Vertrauenskrise in der Kirche. Die Bischöfe hätten eine klare Verpflichtung, ihren Glauben an Christus und seine Auferstehung zu bekräftigen. Die Auferstehung sei keine Formel, mit der die Bischöfe herumspielen und die sie nach eigenem Belieben neu definieren könnten. Wenn die Church of England die Ansichten von Bischof Jenkins „taufe", müsse sie den Preis wachsender Uneinigkeit zahlen. Das Kirchenvolk würde nicht nur mit den Füßen abstimmen, sondern auch mit den Geldbörsen, mit denen es – es gibt keine Kirchensteuer – zum Unterhalt der Kirche beitrage.

Eine deutlichere anglikanische Einstellung bekundete der Bischof von Winchester, *John Taylor*, indem er sich für die Beibehaltung des traditionellen anglikanischen Mittelwegs, der „Via Media", aussprach und die Unterdrükkung kirchlicher Dissidenten ablehnte, wenngleich er die heute wachsende Zahl der „fundamentalistischen Simplifikateure", wie er sie nannte, beklagte. Bezeichnend für den Stil, in dem in der Church of England solche Auseinandersetzungen ausgetragen werden, war, daß es in der Debatte keine Anklagebank gab, auf der in der vatikanischen Perspektive etwa ein Schillebeeckx oder Boff sitzen müßten.

Die Generalsynode: eine problematische Institution

Die Generalsynode der Church of England ist 15 Jahre alt, „15 Jahre zu alt", wie ein prominenter Vertreter der konservativen Richtung sagte, der mit einigen Gelächter auslösenden, aber sehr ernst gemeinten „Anfragen" aufwartete, wie etwa ob es stimme, daß ein Viertel der anglikanischen Geistlichen homosexuell sei, wie viele Fälle von „Aids" der Kirche bekannt geworden wären, seitdem ein anglikanischer Gefängnisseelsorger Opfer dieser Krankheit wurde, und wann die Synode sich endlich abzuschaffen gedenke. Bei diesen Fragen ging es wohl weniger um eine Antwort als darum, der „stillen Mehrheit" Ausdruck zu geben. Das „Parlament" der Church of England setzt sich aus drei Kammern zusammen: der bischöflichen und den je 250 Mitglieder umfassenden Kleriker- und Laienkammern. 1919 war ein Vorläufer, die sogenannte „Convocation", gegründet worden, die zuerst den Klerus und später das Laienhaus der „Church Assembly" umfaßte. Beide Häuser vereinten sich 1970 zur Synode.

Paradoxerweise hat erst der neuere Wunsch, die in Großbritannien besonders engen staatskirchlichen Bindungen, die alte Tyrannei der Krone oder des Staates über die Kirche abzuschütteln, zur Einführung des zentralisierten Synodalsystems geführt, das nach Meinung vieler Anglikaner allerdings nicht weniger tyrannisch verfährt als das alte und dem viele gewöhnliche Gläubigen distanziert gegenüberstehen. Seitdem das Parlament der anglikanischen Kirche aber *weitgehende Glaubensautonomie* zugestanden hat, ist es um den Kampf um die „Entstaatlichung" still geworden.

Dieser Kampf schien noch 1927 wesentlich für das Fortbestehen der Kirche, als ein in der Mehrheit aus Ungläubigen und Nicht-Anglikanern bestehendes Unterhaus von der Kirche angestrebte Reformen, wie die des „Book of Common Prayer", ablehnen und sie ihre totale Abhängigkeit vom Staat spüren lassen konnte. Seither ist die Verbindung mit dem Staat für die Kirche geradezu *vorteilhaft* geworden. Sie regiert sich in den wesentlichen Fragen selbst, genießt nach wie vor eine Vorrangstellung in der britischen Gesellschaft den anderen christlichen Konfessionen gegenüber, die sie auf Grund ihrer Gläubigenzahl und in Anbetracht der generellen modernen Entchristlichung nicht verdient.

Heute ist es eher das kirchliche Synodalsystem, dessen willkürlich-bürokratische Maßnahmen den Graben zwischen den „aktivistischen" Basisgruppen und den einfachen Gläubigen der Church of England vertieft haben. So hat das neue, von der Kirche selbst geschaffene „Alternative Service Book" entfremdend gewirkt, weil es ein typisches, in Komiteesprache abgefaßtes Produkt ist, das die gewohnte, literarisch schöne, aber als altmodisch abgelehnte liturgische Sprache des „Book of Common Prayer" aufgibt.

Grenzen anglikanischer Toleranz?

All das hat viel mit dem *Selbstverständnis der Church of England* zu tun, die sich zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" bekennt, ihr Hauptmerkmal aber in ihrer sogenannten *„comprehensiveness"* sieht. Das bedeutet, daß eine breite Verschiedenheit theologischer Richtungen in ihr Platz hat, vom kalvinistisch-protestantischen Lager über die „weiche" anglikanische Mitte bis zum katholisierenden Gegenpol, der manchmal sogar in im Kirchenraum aufgehängten Bildern von Papst Johannes Paul II. Ausdruck findet. Was jedoch gar nicht in die anglikanische Tradition paßt, sind „Hexenjagden", Fragen nach dem verbindlichen Glaubensinhalt. Neuerdings konnte geradezu gesagt werden, daß ein Anglikaner „alles oder nichts" glauben könne. Die vom Bischof von Durham aufgeworfenen Fragen rühren an diesem Prinzip der „comprehensiveness". Der Erzbischof von Canterbury will jetzt eine Glaubenskommission einsetzen, die Leitlinien für die Lehrverkündigung der Bischöfe ausarbeiten soll.

Auf diesem Hintergrund haben sich die Fronten verlagert. Die konservativen Lager des katholischen und des protestantischen Flügels sind einander nähergekommen: Beide sehen sich heute von einem gemeinsamen „liberalen", „modernistischen" Gegner konfrontiert. Es ist nicht ohne historische Ironie, daß der evangelistisch-konservative Anglikanismus, der einst John Henry Newman seine grundsätzlichen Fragen über kirchliche Autorität stellen und in der katholischen Kirche Zuflucht suchen ließ, heute mit den Anglo-Katholiken gemeinsam seine Bischöfe um dogmatische Glaubensdefinition bestürmt.

Wie *gespalten* die geistigen Lager in der anglikanischen Kirche sind, ließ

auch die Synodendebatte über die Streitfrage der medizinischen Experimente an menschlichen Embryos erkennen. Die Synode bezog damit Stellung zu dem umstrittenen „Warnock-Report", der der britischen Regierung unter starkem Meinungsprotest empfohlen hatte, Experimente an bis zu 14 Tage alten Embryos gesetzlich zu gestatten. Von dem früheren rechtskonservativen Abgeordneten *Enoch Powell,* unter anderem von dem Primas der britischen Katholiken, Kardinal *Basil Hume,* unterstützt, wird jetzt gegen Warnock Sturm gelaufen und versucht, mit einem neuen Gesetz alle wissenschaftlichen Experimente an menschlichen Embryos generell zu verbieten. Die anglikanischen Bischöfe mit ihrem heute liberalen Übergewicht stimmten jedoch 14 zu 8 für „begrenzte Experimente im Interesse der Behebung von Unfruchtbarkeit", die eher konservativen Repräsentanten des Klerus stimmten 76 zu 47 dagegen, die Laienvertreter unentschieden 67 zu 67. Unter den Befürwortern waren Runcie und *John Habgood,* als Erzbischof von York zweiter Bischof in der anglikanischen Rangordnung.

Strittige Fragen wurden aufgeschoben

Die Synode, die bei ihrer Tagung unter anderem auch mit großer Mehrheit ihre *Zustimmung zum Schlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission* erklärte, hat auf Empfehlung der Bischöfe das seit langem umstrittene Problem der *kirchlichen Wiederverheiratung Geschiedener* der Entscheidung des jeweiligen Pfarrers, jedoch unter Konsultation seines Bischofs, überlassen und damit auf eine einheitliche Regelung verzichtet. Es wurde auch eine umfassende *Untersuchung der Freimaurerei* beschlossen, die klären soll, ob deren Überzeugungen und Rituale mit dem christlichen Glauben vereinbar seien. Die Freimaurerbewegung in Großbritannien hat sich traditionell von der kontinentaleuropäischen darin unterschieden, daß sie nicht anti-klerikal und anti-christlich orientiert ist, und daher starke Verbreitung bis in die königliche Familie, die Church of England selbst, die Polizei, das Justiz- und Erziehungswesen gefunden hat.
Mit knapper Mehrheit lehnte das anglikanische „Parlament" einen Versuch ab, in der *umstrittenen Frage der Bischofsernennungen* eine erneute Konfrontation mit den gewählten Volksvertretern in Westminster zu riskieren. In einer typisch englischen Kompromißlösung sind der Staatskirche die ihr einst von Heinrich VIII. geraubten Rechte der eigenen Bischofswahl praktisch zurückerstattet worden. Bischöfe werden von der Königin ernannt, aus Kandidaten ausgewählt, die ein anglikanischer Parlamentsausschuß vorschlägt. Ihre kirchliche „Wahl" findet erst danach statt. Ironischerweise war der Name des umstrittenen Bischofs von Durham, der als feuriger Thatcher-Gegner aufgetreten ist, von der Premierministerin selbst der Königin zur Bestätigung vorgelegt worden. Die Synodendebatte ließ jedoch einen neuen Trend erkennen, mit den der Church of England verbleibenden staatlichen Bindungen aufzuräumen, dem sich heute das breite Kirchenvolk entgegenstemmt. Es möchte an der staatlichen Vormachtstellung festhalten, nicht zuletzt als Schutz vor den kirchlichen „Aktivisten". *R. H.*

Das „Paramilitärische" im Wettbewerb der Systeme

Zur Rolle der Geheimdienste im Ostblock

Die sowjetische Bedrohung des Westens wird gewöhnlich als eine militärische gesehen; eine andere, gewissermaßen paramilitärische Dimension des Wettbewerbs der Systeme wird kaum analysiert: die Rolle der Geheimdienste.

Die seit Ende 1982 diskutierte brisante Frage einer „bulgarischen Verbindung" bei dem „Jahrhundertverbrechen" *(Amintore Fanfani),* dem Anschlag auf den Papst vom 13. Mai 1981, sowie der Ermordung des polnischen Geistlichen *Jerzy Popieluszko* am 19. Oktober 1984, die Polen erneut mit einer Krise drohte, haben inzwischen das Augenmerk der Öffentlichkeit auf diese scheinbar unsichtbare Dimension der östlichen Politik gelenkt.
Immer wieder ist betont worden, es sei einfach nicht möglich, aufgrund offener Quellen diese Problematik zu behandeln. Doch ein Riesenapparat, wie der sowjetische KGB – der zusammen mit seinen östlichen Filialen zwischen einer halben und zwei Millionen Mitarbeitern beschäftigen soll (vgl. Spiegel, 3. 1. 82) – *kann* gar nicht in totaler Dunkelheit operieren. Eine kritische Systematisierung der vorhandenen Informationen erlaubt zumindest eine Sensibilisierung der Aufmerksamkeit; natürlich können dabei viele Deutungen einstweilen nur *provisorisch* sein.

Die Sowjetisierung Osteuropas und die Rolle der politischen Polizei

Die politische Polizei, die „Tscheka", war eine der ersten staatlichen Institutionen, die aus der Oktoberrevolution hervorging. Seither hat sie jede Machtausdehnung des sowjetkommunistischen Einparteiregimes begleitet.
Die Sowjetisierung der im Zweiten Weltkrieg von der UdSSR neu hinzugewonnenen Gebiete wurde eingeleitet durch „Smersch" („Tod den Spionen", der Name der mili-

tärischen Gegenspionage der Staatsicherheit), die die ersten „Säuberungen" vollzog. Symptomatisch war das Vorgehen in Polen. Bereits im Kriege sammelte Smersch Informationen nicht etwa nur über Nazi-Kollaborateure, sondern über alle Personen, die politisch-gesellschaftlich potentiell bedeutsam schienen.
Der Geheimdienst operierte auch in „befreundeten" Ländern wie eine extraterritoriale Macht. So trat 1947 der neugegründete tschechoslowakische Geheimdienst STB (Statná Tajna Bezpečnosti) ohne Autorisierung und sogar gegen den Willen der Regierung den Grenzschutz und die Zwangsaussiedlung der Deutschen an sowjetische Sicherheitskräfte ab. Als die Regierung an Austritt aus der unter Geheimdienstkontrolle stehenden Kominform dachte, inszenierte *Lawrentij Berijas* Polizeiapparat den Coup vom Februar 1948.

Im gleichen Jahr vollzog aber Tito eben diesen Schritt: die Frage der Rolle des Geheimdienstes und speziell des sowjetischen war ein wesentliches Moment hierbei. Moskaus Antwort waren die großen Prozesse von 1949, u. a. ein Reflex des Machtkampfes von Malenkow und Berija gegen ihren mit Titos Abfall endgültig in Ungnade gefallenen Gegenspieler *Andrej Shdanow*. Der tiefere Zweck aber war offenbar, jede erste Aussöhnung der neuen Regime in Osteuropa mit ihren Gesellschaften – und damit einen Gewinn an *autonomer* nationaler Legitimität – zu unterbinden. Zugleich verdeutlichte diese Aktion unter der Oberleitung von General *Wiktor Abakumow* („Bjelkin") das Ausmaß der Synchronisation des osteuropäischen Systems der Staatssicherheit. Bis heute gibt es eine Art besonderer geheimdienstlicher Fraternität im Sowjetimperium. Von allen neuen Institutionen haben die Sicherheitsapparate am engsten mit Moskau kooperiert bzw. sich als am wenigsten anfällig für den Bazillus des „Nationalismus" erwiesen.

Unter fester Kontrolle des KGB

Geschaffen wurden diese Apparate unter direkter Anleitung des KGB und nach dessen Vorbild. Ihre führenden Funktionäre waren zunächst Männer mit NKWD-Hintergrund; das „Fußvolk" wurde vor allem aus den Partisanenbewegungen (im Kriege ein Zuständigkeitsbereich von Smersch) rekrutiert, wobei der sozialen Herkunft nicht weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde als durch die SS der rassischen. Bis heute pflegen Spitzenfunktionäre der Staatsicherheit in Moskau geschult zu werden, wo sie auch einen Treue-Eid auf die Sowjetunion ablegen müssen.

Etwa Mitte der fünfziger Jahre wurden die sowjetischen Kontrolltechniken über die „Bruder"-Dienste verfeinert und damit für den Außenstehenden weniger sichtbar. Die Weisungen erteilenden „Berater" machten einem mehr „kooperativen" Verhältnis aufgrund von Verbindungsoffizieren in den zentralen Stäben Platz; darüber hinaus rekrutierte der KGB ein Netzwerk heimlicher Informanten. So wird etwa von der bulgarischen DS (Darshawna Sigurnost) berichtet: Jede ihrer sieben Abteilungen hat einen besonderen sowjetischen Verbindungsoffizier und darüber hinaus ca. 20 weitere KGB-Funktionäre in ihrem Stab. Ja, der ehemalige DS-Oberst *Stefan Swerdlew* schätzt, daß es unter den – auf 30 000 geschätzten – Offizieren der DS ca. 400 KGB-Funktionäre gibt, davon 300 in den Abteilungen Auslandsaufklärung und Gegenspionage (Time, 14. 2. 83; Libération, 11. 12. 82). Analoge Meldungen liegen über den polnischen, den DDR- und den kubanischen Geheimdienst (der 1968 endgültig vom KGB „gleichgeschaltet" wurde) vor.
Dennoch unternahmen die osteuroäischen Regime immer wieder Versuche, sich von dieser heimlichen KGB-Bevormundung freizumachen: Im Oktober 1956 schaffte *Imre Nagy* die AVO (Államvedelmi Osztály) als eigenständige Institution (seit März 1946) ab und unterstellte sie dem ungarischen Innenministerium; in Polen begann *Wladyslaw Gomulka* sein Regime mit einer ausdrücklichen Distanzierung von den Ausschreitungen des Polizeiapparats, den er verstärkt politischer (und nationaler) Kontrolle zu unterwerfen suchte; zur Zeit des Prager Frühlings übernahm *Alexander Dubček* im Juli 1968 die Aufsicht über die ZK-Abteilung für Streitkräfte und Sicherheitsorgane; General *Wojciech Jaruzelski* vollzog einen vergleichbaren Schritt im November 1984. Die Frage der Kontrolle über die Staatssicherheit war auch ein Grund für die sowjetischen Interventionen, für die sich die „nationalen" Apparate immer wieder – 1956, 1968 und 1981 in Polen – stark machten; denn nur zu deutlich empfinden diese: Ihr eigenes Schicksal ist an den Fortbestand stalinistischer Herrschaftspraktiken geknüpft.

Solidarność und die neue polnische Krise

Nach der Krise von 1956 vermochte es der KGB, ab etwa 1957 Gomulkas Nationalkommunismus mittels seiner Kontrolle über die Personalpolitik, das Ausspielen der verschiedenen Machtapparate gegeneinander und schließlich auch dank seiner Verbindungsoffiziere und Informanten zu unterlaufen: Bis 1959 hatten die Konservativen gesiegt. Angesichts um sich greifender Apathie in der Partei und Unruhe in der Intelligenz verstand es General *Mieczyslaw Moczar*, der Hauptverbindungsmann des KGB, bis Ende der sechziger Jahre die politische Polizei in Polen geradezu als die eigentlich effiziente und nationale Institution hinzustellen und damit faktisch ein konkurrierendes Machtzentrum zu schaffen.
Seit 1976 nahm in Polen der heimliche Polizeiterror erneut zu. Da konfrontierte im August 1980 die Solidarność das Parteiregime mit seiner bislang größten Herausforderung: einer authentischen, wohlorganisierten und autonomen Arbeiterbewegung.
Auch die sowjetische Führung, nach der Afghanistan-Intervention von Ende 1979 in der Isolierung, schwankte offenbar. *Andrej P. Kirilenko*, der „dritte" Sekretär, soll *Edward Gierek* auf einem geheimen Treffen zur Härte gedrängt haben. Breshnew dagegen war, wie schon im Dezember 1967 angesichts der Prager Reformbewegung

(vgl. *J. Sejna,* We Will Bury You. London 1982, S. 172–3), der Meinung, interne Reformen seien tragbar, solange Polen seinen Verpflichtungen im Militärbündnis nachkam, kurz, er zeigte „Verständnis", wie Kania am 11. Juni 1981 bemerkte.
Von KGB-Chef *Jurij Andropow* wurde gemunkelt, er sei für den Eingriff. Doch der Leiter des Apparats, der traditionell der Hauptrivale des Miltärs gewesen ist, dürfte schwerlich für eine rein militärische „Lösung" plädiert haben. Auch im Falle der Intervention in Afghanistan soll er skeptisch gewesen sein. Vor allem, als Botschafter in Ungarn hatte er eine authentische Revolution miterlebt, wohl das entscheidende Erlebnis seines politischen Lebens. 1982 gab er die sensationelle Grundsatzerklärung ab: „Wir glauben, daß für jedes Land die Formen am besten sind, die von seinem Volk akzeptiert werden und seinen Traditionen entsprechen" (Pravda, 23. 4. 82).
Dennoch wurde das „klassische" sowjetische Interventions-Instrumentarium in Bereitschaft gebracht. Am 26. März 1981 warnte die amerikanische Regierung erneut, die Rote Armee sei einmarschbereit. In der Westukraine wurden die Polizeikontrollen (wie schon 1956) verschärft. Im März sollen Konservative eine Abwesenheit von *Stanislaw Kania* und *W. Jaruzelski* genutzt haben, um – in diesem Fall vergeblich – nach der Macht zu greifen. Vor allem aber begannen die Sicherheitsorgane, ihre „bewährte" Methode der Provokation ins Spiel zu bringen. So fand eine ganze Reihe von „Schändungen" sowjetischer Soldatengräber und Denkmäler statt, die Ende Mai auch in der sowjetischen Presse besonders herausgestellt wurden. Bereits seit Mitte des Monats sprach diese ominös von „Konterrevolutionären" in Polen, traditionell das Stichwort für Intervention. Im April 1981 war die rechtsradikale Organisation Grunwald, protegiert von Moskaus Männern *Mieczyslaw Moczar* und *Stefan Olszowski,* legalisiert worden. Später wurde gemeldet, es habe sich hierbei um eine Schöpfung der Warschauer KGB-Residentur gehandelt (Zeitbild, 12, 1981, S. 2).
Im Mai fand auch der so gravierende Zwischenfall in Bydgosz (Bromberg) statt, als Sicherheitskräfte offenbar den großen Aufstand auszulösen versuchten und damit nicht nur jede Normalisierung im Lande unterbinden, sondern gar die sowjetische Armee zur Intervention motivieren sollten.
Damals aber lehnte es eine Regierungsdelegation ab, mit Vertretern der Solidarność über die Rolle der Staatssicherheit und Strafjustiz zu sprechen. Ja, das „Neue Deutschland" warnte, Solidarność begänne, sich am Sicherheitsapparat zu vergreifen (23. 5. 81). Am 27. Mai fand, offenbar in Moskau, ein Treffen höchster KGB-Funktionäre in Anwesenheit von Andropow und Parteichef Breshnew statt.

Das Attentat auf den Papst und die „bulgarische Verbindung"

Das war die so überaus gespannte Lage, als am 13. Mai 1981 *Ali Agca,* angeblich ein türkischer „Grauer Wolf", auf dem Petersplatz in Rom auf den polnischen Papst Johannes Paul II. schoß ...
Was zunächst wie die Tat eines fanatischen Moslem und Rechtsextremisten mit „Carlos-Komplex" wirkte, wies bald auf eine „bulgarische Verbindung" zur DS (eine beachtliche Detektivarbeit hat diesbezüglich *Claire Sterling* geleistet: vgl. The Time of the Assassins. New York 1983).
Ali Agca war im Sommer 1977 in einem palästinensischen Lager im Libanon, Bir Hassan, zum professionellen Killer ausgebildet worden. Dieses Lager stand unter der Leitung von Arafats engstem Mitarbeiter *Abu Ijad,* dem Sicherheitschef von El Fatah. Dorthin vermittelt wurde Agca von *Teslim Tore,* dem Führer der leninistisch-linksextremen türkischen Terror-Organisation Dev Sol, mit Beziehungen zu *George Habbash* und zu der bulgarischen DS.

Die Idee eines Anschlags auf den Papst war bereits von dem berüchtigten Terroristen mit KGB-Verbindungen „Carlos" *Wadi Hadad* vorgeschlagen, doch dieser große Organisator des Terrors winkte ab (*E. Sablier,* Le fil rouge. Paris 1983, S. 224).
1979 wurde Agca aus einem Istanbuler Hochsicherheitsgefängnis befreit – das Werk der türkischen Mafia. Diese wiederum wickelte ihren monumentalen Drogen- und Waffenhandel zwischen Westeuropa und Nahost über Sofia ab, speziell die Import-Export Organisation Kintex – eine DS-Gründung mit KGB-Funktionären in führenden Positionen. Der „Pate" (der Mafia-Chef, *Abuzer Ugurlu*) soll seit 1974 DS-Agent gewesen sein.
In Sofia soll es auch ein Büro geben, das die Mehrzahl der aus dem Nahen Osten nach Westeuropa gehenden Terroristen koordiniert. Agca verbrachte etwa 50 Tage in der bulgarischen Hauptstadt, wurde mit dem Gegenwert von fast ½ Million Dollar ausgestattet und erschien dann nach zahlreichen Reisen Ende 1980 in Rom. Angeleitet wurde er dort von *Ivan Tomow Dontschew,* dem offenbar ranghöchsten Vertreter der DS in Italien (Christian Science Monitor, 3.–9. 11. 84). Dontschew besprach mit ihm auch einen möglichen Anschlag auf *Lech Walesa,* der im Januar 1981 knapp eine Woche lang Rom besuchen sollte.

So kann es nicht verwundern, daß allein Bulgarien die italienische Justiz bei ihren Nachforschungen in keiner Weise unterstützte und über den Anschlag selbst mehr als spärlich berichtete. Auf die Italiener wurde sogar massiver politischer Druck ausgeübt, bis hin zu einer Entführung und Morddrohungen. Im Februar 1983 wurde die Leiche des Oberstleutnants *Bernard Nut* von der französischen DST (Direction de la Surveillance du Territoire) gefunden (einer der wenigen Geheimdienste, der von vornherein an eine „bulgarische Verbindung" glaubte und den Vatikan vor dem Anschlag gewarnt hatte): offenbar ein Grund für die Ausweisung von 47 Sowjet-„Diplomaten" durch Präsident *Mitterrand* im April des gleichen Jahres.
Am 31. Oktober 1984 gab Untersuchungsrichter *Ilario Martella* das Ergebnis seiner über zweijährigen Bemühungen bekannt: Dennoch handelte es sich bei dem Anschlag in der Tat um ein internationales Komplott.
In der bulgarischen DS wurden nach dem Attentat ge-

wisse Personalveränderungen vorgenommen. So wurde der Botschafter in Prag, *Jiwkow Popow* – der vermutlich für die Spionage in Westeuropa zuständig war –, wegen Korruption abgesetzt; abgesetzt wurde auch der Leiter der ZK-Abteilung für Auslandskader. Ein Gesetz über „Personen unter dem Schutz der internationalen Öffentlichkeit" wurde verabschiedet (Le Monde, 31. 12. 82). Im Februar 1983 wurde eine Kommission zur Sammlung aller Informationen zum Falle Ali Agca gebildet. Im Mai reiste der neue KGB-Chef *Wiktor Tschebrikow* unter unüblicher Publizität nach Sofia.

Inzwischen hatte Moskau eine Desinformationskampagne lanciert, die eine ... „CIA-Verbindung" herstellen sollte. Das war u. a. der Zweck einer Artikel-Serie von *Jona Andronow* – einem Obersten des KGB – in der „Literaturnaja gaseta".

Indizien und Motive weisen in dieselbe Richtung

Doch wieder gab es eine Panne. Im September 1983 setzte sich der Redakteur für westliche Literatur, *Oleg Bitow,* in den Westen ab. Anläßlich des Film-Festivals in Venedig hatte er in Rom Unterschriften unter „progressiven" Intellektuellen zugunsten der CIA-Verbindung sammeln sollen. Im Januar 1984 erhielt er politisches Asyl in London. Obgleich er sich weigerte, über das Attentat zu sprechen, verschwand er dann urplötzlich – unter Zurücklassung aller Habseligkeiten – im August 1984, um auf einer Moskauer Pressekonferenz wiederaufzutauchen. Die Vermutung lag nahe: Der KGB hatte einen Mann „repatriiert", der zu viel wußte (A. Gladilin, Radio Liberty Research, RL 40/84, 1. 1. 84).
Nicht nur die Indizien, auch die plausiblen Motive wiesen in die gleiche Richtung. Sowjetische Konservative und der KGB deuteten bereits die Wahl des polnischen Kardinals Wojtyla zum Papst am 16. Oktober 1978 als Komplott der CIA und *Zbigniew Brzezinskis,* Carters aus Polen stammenden Sicherheitsberater (vgl. *A. Alexiev,* The Kremlin and the Pope. Santa Monica, Cal., April 1983; *P. B. Henze,* Misinformation and Disinformation, in: Survey, vol. 27, 1983, S. 2–21). Die Schüsse auf dem Petersplatz, so wurde sogleich im Vatikan vermutet, galten dem geistigen Haupt eines wiedererstarkenden polnischen Nationalgefühls. Brzezinski meinte daher, die bulgarische Verbindung zu leugnen, bedürfe eines Glaubensaktes.

Die DS aber gilt seit je als die loyalste Filiale des KGB, die ohne dessen Anleitung keinerlei Auslandsoperationen unternehmen wird. Schon seit längerem spielte sie die Rolle einer sowjetischen Surrogatstreitkraft, so bei der Förderung des Terrorismus zur Destabilisierung der Türkei, in Italien (wo sie um etwa 1980 den tschechoslowakischen Geheimdienst ablöste), in Jugoslawien, Griechenland, Nahost und Afrika. Etwa 80% aller an die palästinensische Guerilla gelieferten Waffen, so wurde aus Israel nach der Intervention im Libanon vom Juni 1982 gemeldet, waren im bulgarischen Varna verschifft worden.

Die plausibelste Hypothese zur Deutung des Anschlags auf den Papst bleibt damit die des italienischen Verteidigungsministers *Lelio Lagorio:* Die Tat wurde von der sowjetischen Führung als Alternative zu einer sonst für womöglich unumgänglich gehaltenen Militärintervention betrachtet (The Economist, 25. 12. 82).
Traditionell hat sich die Sowjetunion selbst in ihren schlimmsten Tagen bei politischen Morden im Ausland beschränkt auf „Verräter", speziell Überläufer aus ihrem Geheimdienst, „professionell" unumgängliche Schritte im Krieg der Geheimdienste und „abgefallene" ehemalige Bürger, die „antisowjetische" Handlungen im Hinblick auf eine Einwirkung auf die *inneren* Verhältnisse in der Sowjetunion unternehmen. Chruschtschow scheint zu Beginn der sechziger Jahre die „mokrye dela" („feuchten Angelegenheiten") bewußt eingeschränkt zu haben. Wo diese Methoden dennoch nötig wurden – der Kreml geht dabei rein pragmatisch-realpolitisch vor –, greift man möglichst auf gedungene *ausländische* Kriminelle oder Agenten fremder Nationalität zurück, also auf Leute, die keinerlei augenscheinliche Beziehung zur UdSSR oder zum Kommunismus unterhalten.

Ein Mord und sein Nachspiel: Der Fall Popieluszko

Inzwischen war in Polen der Priester *Jerzy Popieluszko* mit seinen monatlichen Predigten zum neuen Kristallisationspunkt der gesellschaftlichen Bewegung geworden: ein „Savonarola des Antikommunismus", wie Regierungssprecher *Jerzy Urban* (unter Pseudonym) schrieb, ein „Feind" des Sozialismus, wie die „Iswestija" im September betonte. Der Geistliche, der dem Papst besonders nahestand, war noch dazu der Verbindungsmann zur Untergrund-Solidarność. Nachdem alle Pressionen scheiterten, ihn zum Schweigen zu bringen, wurde er am 19. Oktober 1984 von Sicherheitsfunktionären ermordet. Dabei war sein Tod kein Einzelfall, sondern Höhepunkt eines heimlichen Krieges der Staatsicherheit mit der Gesellschaft, dem jährlich etwa 200 Personen zum Opfer fielen.

Doch die Tat, die von einer radikalen Fehleinschätzung der zu erwartenden Reaktion der polnischen Öffentlichkeit ausging (wozu der KGB neigt), wurde nicht nur von *Lech Walesa,* sondern vom Jaruzelski-Regime selbst als schiere „Provokation" verstanden, ein „Akt des politischen Banditismus gegen alles, was die Regierung erstrebt" (Urban), also gegen die faktisch so nötige Normalisierung – auch der Beziehungen mit dem Westen.
Das Jaruzelski-Regime reagierte mit dem Versuch, seine Führungsfähigkeit und Glaubwürdigkeit herauszustellen. Der General übernahm die politische Oberaufsicht über das Innenministerium. Ende Dezember 1984 lief der Prozeß gegen die Täter an – trotz aller Vertuschungsversuche doch ein Signal und ein in seiner Art einmaliges Ereignis in Osteuropa. Denn faktisch war allen klar: Die Funktionäre konnten nicht auf eigene Faust, sondern nur auf Weisung „von oben" handeln, und das Innenministerium

ist vom KGB infiltriert. Die für Religionsfragen zuständige Hauptverwaltung 5 des KGB unterhält dort eine eigene Beratergruppe. Direkte Weisungen (oder Andeutungen) aus Moskau sind denkbar. Jaruzelski aber sah sich nach der Tat zwischen der Skylla der eigenen (und westlichen) Öffentlichkeit und der Charybdis eines Konflikts letztlich mit dem KGB – und trat offenbar die „Flucht nach vorn" an: ein politisch nicht risikoloser, aber doch wohl ein realistischer Schritt.

Eine neue politische Herausforderung

Im Kampf gegen allen „Liberalismus" und letztlich jede politische und soziale „Fremdmacht", jede Kraft, die nicht unmittelbar unter Parteikontrolle steht, hat der KGB *zunehmend über Grenzen hinausgegriffen,* zumal er heute auch im Dienste der sowjetischen internationalen strategischen Position eingesetzt wird. Hierbei hat er verstärkt auf seine „Filialen" zurückgegriffen und ist sogar vor einem De-facto-Bund mit dem internationalen Terrorismus und Verbrechen nicht zurückgeschreckt.
Die kürzlichen Ereignisse zeigen, daß es nicht länger angeht, solche Methoden totzuschweigen. Diese liefen faktisch auf ihre Ermutigung hinaus. Zudem ist in Osteuropa jede weiterreichende Erneuerung – auch die Voraussetzung von mehr „organischen" *(Helmut Sonnenfeldt)* Beziehungen zur UdSSR – wenig wahrscheinlich, solange die Geheimdienste als Bollwerke stalinistischer Herrschaftstechniken agieren. Ja, mit seiner zum Teil von Ressortborniertheit geprägten Informationen dürfte der KGB auch der Moskauer Führung (längerfristig) nicht immer gute Dienste erwiesen haben (z. B. 1968).

In den sozialistischen Ländern ist es kaum möglich, hierüber zu sprechen. Noch am ehesten kann das eine autonome Öffentlichkeit im Westen. Öffentliche Bloßstellung aber erschwert nicht nur die geheimdienstlichen Methoden; sie würde auch den politischen Preis derartiger Aktionen erheblich steigern: Die Männer im Kreml sind sorgfältig kalkulierende Realisten. *Astrid von Borke*

Literatur zum Thema:
J. R. Adelman (Hg.), Terror and Communist Politics. Boulder, Colo. und London 1984.
K. W. Fricke, Die DDR Staatssicherheit. Köln 1982.
S. Wolin und *R. M. Slusser (Hg.),* The Soviet Secret Police. New York 1957.
Besonders aufschlußreiche Memoiren ehemaliger „Insider" sind:
P. Deriabin und *F. Gibney,* The Secret World. London 1959.
„A. I. Romanov", Nights are Longest There. London 1972. (Anfang 1984 wurde die Leiche des Autors, *B. Bachlanow,* in einem Teich des Wimbledon Common gefunden.)

„Geschmack an der Freiheit vermitteln"

Ein Gespräch mit Professor Alfons Auer über Moraltheologie heute

Von einer Wiederkehr des Ethischen ist in den letzten Jahren immer häufiger die Rede. Welche Rolle dabei die Moralverkündigung der Kirche und die sie wissenschaftlich bearbeitende Moraltheologie spielen können, ist umstritten. Über die damit verbundenen Probleme sprachen wir mit Professor Alfons Auer, bis zu seiner Emeritierung 1981 Inhaber des moraltheologischen Lehrstuhls an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Auer, man hat den Eindruck, die Moraltheologie tue sich zur Zeit ziemlich schwer: Das Lehramt pocht auf seine Kompetenz gerade auch in Fragen der Moral, die Gläubigen haben sich meist mit ihren jeweiligen Moralvorstellungen eingerichtet, ohne sich groß darum zu kümmern, was die Kirche sagt. In der Öffentlichkeit ist die kirchliche Moralverkündigung nur eine Stimme unter vielen, die man zur Kenntnis nimmt oder auch nicht. Wer hört eigentlich noch auf die Moraltheologen?

Auer: Mir scheint, daß sehr viele Menschen daran interessiert sind, die Stimme der Moraltheologen zu hören. Zum Teil kommen sie ganz von außerhalb der Kirche auf uns zu. Offensichtlich sucht man vielfach nach einer Grundorientierung, nach grundlegenden Mustern und Modellen für das menschliche Verhalten. Aber auch innerhalb der Kirche zeigt sich ein starkes Bedürfnis in dieser Richtung. Ethische Themen sind ungemein gefragt. Insofern sind die Moraltheologen, soweit sie sich aufgeschlossen zeigen, gegenwärtig in einer sehr guten Position. Das hat vor allem auch damit zu tun, daß sie es sich zur Aufgabe gemacht haben, zwischen der kirchlichen Sittenlehre und dem, was man die „gelebte Überzeugung" engagierter Christen nennt, zu vermitteln. Diese Vermittlung kommt dadurch zustande, daß herkömmliche Lehren nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv interpretiert werden.

HK: Gibt es für diese Aufgabe der Vermittlung denn zur Zeit überhaupt genügend Spielraum? Offenbar nimmt doch das Lehramt vielfach weder die gelebte Überzeugung der Christen noch die Ergebnisse der moraltheologischen Reflexion wirklich zur Kenntnis ...

Auer: Das ist zum Teil sicher richtig. Nur darf man die Unterschiede zwischen dem Verhalten des römischen Lehramts und der Lehramtsausübung durch unsere Bi-

schofskonferenz nicht übersehen. Soweit ich sehe, wird von der Deutschen Bischofskonferenz keine gewichtige kirchenamtliche Stellungnahme mehr verabschiedet, ohne daß vorher in Kommissionen gründlich gearbeitet worden wäre, in denen hochkarätige Fachleute sitzen. Es gibt ja solche Kommissionen etwa zu Fragen der Gentechnologie oder der künstlichen Befruchtung. In dieselbe Richtung weisen auch „Worte" bzw. „Erklärungen" der Deutschen Bischofskonferenz aus den letzten Jahren, die nicht mehr ganz konkrete, detaillierte Normen statuieren, sondern die sich bewußt selber zurücknehmen. Ich denke an „Gerechtigkeit schafft Frieden" oder auch an „Zukunft der Schöpfung, Zukunft der Menschheit". In diesen Texten wird ausdrücklich gesagt: Das kirchliche Lehramt kann kein konkretes friedenspolitisches oder umweltpolitisches Modell vorlegen, aber es hat die Möglichkeit, Prinzipien aufzustellen, Prioritäten zu benennen und Kriterien anzugeben. – Diese Praxis sollten wir fortführen. Damit schaffen wir gewissermaßen ein Faktum. Dieses Faktum wird Dogmatik und Fundamentaltheologie auch dazu drängen, die Kompetenz des Lehramts in Fragen der Moral gründlicher als bisher zu klären. Sie ist jedenfalls nicht die gleiche wie in Fragen des Glaubens.

„Es gibt eine tabuistische Verhärtung, die das Gespräch blockiert"

HK: Sie haben den Friedens-Hirtenbrief und den Umwelt-Hirtenbrief als gelungene Beispiele dafür genannt, wie das Lehramt sich heute in ethischen Fragen äußern kann und soll. Aber in der Sexualethik z. B. sieht es ganz anders aus. Müssen sich auf diesem Feld die Fronten nicht noch mehr verhärten, wenn der gegenwärtige Papst in seinem Ansprachenzyklus über die „Theologie des Leibes" feststellt, eigentlich sei die Lehre von „Humanae vitae" schon in der neutestamentlichen Offenbarung enthalten?

Auer: Sie haben ja wahrscheinlich selbst beobachtet, daß von der moraltheologischen Seite zu den seit längerem strittigen Fragen der Sexualethik in der letzten Zeit fast nichts mehr publiziert worden ist. Die Moraltheologen klammern diese Fragen aus, weil hier theoretisch nicht weiterzukommen ist. Wir können nur darauf insistieren, daß sich das Lehramt bei neuen, von der Tradition weniger vorbelasteten Fragen den Moraltheologen gegenüber dialogisch verhält und daß insgesamt die seit Paul VI. deutlich spürbare Entwicklung von einem hierokratisch-monologischen zu einem inkarnatorisch-dialogischen Selbstverständnis des Lehramts trotz aller Rückschläge weitergeht.

HK: Danach sieht es im Augenblick zumindest in Sachen Sexualethik aber ganz und gar nicht aus ...

Auer: Hier gibt es fast so etwas wie eine tabuistische Verhärtung, die das Gespräch blockiert und aus der zur Zeit nicht herauszukommen ist. Die Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualität (1975) steht in ihrem Argumentationsstil und in einigen sachlichen Aussagen so isoliert in der ganzen wissenschaftlichen Diskussion, daß wir Moraltheologen eigentlich nur sagen können: Dazu haben wir keinen Zugang mehr, das ist für uns nicht mehr diskutabel. Inzwischen hat sich die Lage nochmals dadurch verhärtet, daß das Lehramt versucht, seine Position mit aller Entschiedenheit neu einzuschärfen. Demgegenüber können wir uns letztlich nicht anders behelfen, als daß wir zu *der* Tagesordnung übergehen, die uns durch die bedrängenden Probleme der Gegenwart diktiert ist, der wir nicht ausweichen und zu der wir etwas Förderliches beitragen können.

HK: Das sieht sehr nach Defätismus und Resignation aus. Kann sich die Moraltheologie gegenüber den lehramtlichen Ansprüchen einfach ins Schneckenhaus zurückziehen, um darin auf bessere Zeiten zu warten?

Auer: Es ist nicht so, daß auf dem Gebiet der Sexualethik in der Moraltheologie nichts getan würde. Zwar werden die kritischen Punkte weithin ausgeklammert, man bemüht sich aber durchaus um die Erarbeitung eines positiven Modells für den verantwortlichen Umgang mit der Sexualität. Vielleicht kommen wir auch auf diese Weise am ehesten weiter. Darüber hinaus können wir nur darauf vertrauen, daß ein Prozeß in Gang kommt, in dem sich die Kraft der gelebten und begründeten Überzeugung schließlich auswirkt und zum Tragen kommt. Daß allerdings der offenkundige Dissens zwischen Lehramt und Moraltheologie für viele Gläubige erhebliche Probleme schafft, ist nicht zu übersehen. Man sollte aber auch nicht übersehen, daß zumindest in der katholischen Kirche in der BRD sich neue Tendenzen anzeigen. Die bischöflichen Hirtenworte zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit haben in den letzten zehn Jahren ihren Sprachstil und ihre thematischen Schwerpunkte weithin deutlich verändert. Der letztjährige Fastenhirtenbrief des Bischofs Lehmann von Mainz über „Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe" wird als beachtliche Herausforderung zu menschlicher und christlicher Kultur im Bereich von Sexualität und Ehe gewertet. Im übrigen haben wir das Würzburger Synodenpapier über „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität", das zwar nie in den Rang eines Beschlußpapiers aufgerückt ist, mit dem aber in allen Bereichen eine fruchtbare Bildungsarbeit geleistet werden könnte.

HK: Nun gibt es nicht wenige Zeitgenossen, die sich kirchliche Ratschläge für den Umgang mit ihrer Sexualität oder überhaupt für ihre Privatsphäre verbitten, von der Kirche dafür aber um so dringlicher klare und mutige Stellungnahmen zu sozialethischen Problemen fordern. Geraten die Moraltheologen nicht auch von dieser Seite leicht unter Beschuß, indem man ihnen vorhält, sie würden sich zu ausweichend und abgewogen äußern?

Auer: Hinter dem Ruf nach konkreten sozialethischen Stellungnahmen steht allzuoft der Versuch, die Moraltheologie für die eigene Position zu vereinnahmen. Hier ist Behutsamkeit angezeigt. Wir müssen uns davor hüten, bestimmte Konzepte und Projekte vorschnell theologisch abzusegnen und uns so für ihre Legitimation in Beschlag

nehmen zu lassen. Zu den Früchten der moraltheologischen Grundsatzdiskussionen der letzten zehn Jahre gehört die Einsicht, daß wir uns zunächst zurücknehmen und bei den grundsätzlichen Fragen bleiben müssen. Natürlich soll der Moraltheologe konkrete Modelle entwikkeln, wie ich es z. B. in meiner „Umweltethik" versucht habe. Diese Modelle werden nicht einfach aus theologischen Prinzipien abgeleitet, sondern sie sind autonom entwickelt, sie werden herausgehört aus dem, was sich an ethischem Vernunftdenken in der Gesellschaft artikuliert – wobei man sich eben vor einseitigen Festlegungen entschieden in acht nehmen muß – und werden erst in einem zweiten Schritt mit der christlichen Botschaft konfrontiert. Ganz anders geht z. B. die Befreiungstheologie vor: Sie geht von christlichen Symbolen aus, von Begriffen wie Reich Gottes und Hoffnung, und bringt dann auch ethische Gehalte dieser Symbole ins Spiel. Aber im Überschritt vom Glaubensimpuls zum konkreten Handlungskonzept vermißt man hier die rationalen Kriterien, die ein Handlungskonzept erst legitimieren.

„Unsere Not liegt in einem Zuwenig an ausweisbarer Rationalität"

HK: Steckt hinter der Faszination, die die Befreiungstheologie mit ihrer sehr direkten Verbindung von Grundsymbolen des Glaubens und Leitlinien für die gesellschaftliche Praxis bei uns teilweise ausübt, nicht ein Stück Flucht vor der ethischen Rationalität?

Auer: Wir stoßen immer wieder auf ein tiefes, eingefleischtes Mißtrauen gegenüber der Vernunft. Aber hier gibt es meines Erachtens kein Zurück. Diesen Kampf müssen wir mit aller Entschiedenheit durchfechten. Unsere Not liegt nicht in einem Zuviel, sondern im Zuwenig an ausweisbarer Rationalität. Natürlich ist die Vernunft eine durch die Sünde getrübte Vernunft. Aber auch unser Glaubensvollzug ist durch die Sünde geprägt. Von daher ist das erhöhte Mißtrauen gegen die Vernunft nicht zu begründen. Allerdings ist die These von der rational-argumentativen Einsichtigkeit des sittlich Richtigen schwer verständlich zu machen. Gerade Menschen, die zur Kirche gehören, sind aus der Tradition heraus gewöhnt, zu glauben und zu bekennen und gehen dann auf diese Weise auch an sittliche Normen heran.

HK: Sie haben dabei allerdings recht prominente Fürsprecher. Kardinal Ratzinger hat in einem unlängst veröffentlichten Vortrag zum Verhältnis von Bischöfen und Moraltheologen darauf insistiert, daß ethische Normen letztlich nur bezeugt werden könnten. Kann man das so sagen, ohne zumindest Mißverständnisse zu provozieren?

Auer: Ratzingers Auffassung, ethische Normen können „nur bezeugt, aber nicht durch Kalkül produziert oder außer Kraft gesetzt werden", ist sehr problematisch. Sie baut eine Alternative auf, in der die Moraltheologie weder auf der einen noch auf der anderen Seite zu finden ist. So einfach geht es wirklich nicht. Das „Bezeugen" ist dem Glauben zugeordnet. Wir glauben an die Auferweckung Jesu von den Toten, aber wir glauben nicht an sittliche Normen. Wir glauben, was geoffenbart ist, aber die sittliche Norm muß sich, weil sie sich an unsere Vernunft und an unsere Freiheit wendet, in ihrer inneren Plausibilität argumentativ ausweisen. Natürlich läßt sich die ethische Rationalität nicht in derselben Weise demonstrieren, wie die logische und mathematische oder naturwissenschaftliche Rationalität. Bei der ethischen Urteilsbildung interpretiert die Moraltheologie Erfahrungen, die wir gemacht haben, aufgrund der Tradition und versucht sie „im Lichte des Evangeliums" zu deuten. Dabei muß ein wissenschaftlich akzeptables hermeneutisches Instrumentarium zur Anwendung kommen.

HK: Ihr Konzept steht auch in Spannung zu der Suche nach dem ausdrücklichen Religiösen, nach religiöser Erfahrung, die sich in der Kirche heute vielerorts bemerkbar macht, nicht nur bei den Charismatikern. Sind das für Sie eher verheißungsvolle Aufbrüche, oder meldet der theologische Ethiker Bedenken an, wenn plötzlich so viel von Spiritualität die Rede ist?

Auer: Daß es diese starke Tendenz zur Frömmigkeit und zur Spiritualität gibt, ist nicht zu leugnen. Man merkt das ja auch bei den Theologiestudenten. Man muß allerdings genau hinsehen, was jeweils mit Spiritualität gemeint ist, um die Dinge nicht vorschnell über einen Kamm zu scheren. Wir müssen uns aber über eines klar sein: Heute kann die Selbstverwirklichung des Menschen und auch des Christen sich nicht in der Orientierung nach innen erschöpfen, sondern zu ihr gehört die Verantwortung für die Gestaltung der Gesellschaft wie für die naturalen Daseinsgrundlagen. Theologisch gesprochen: Die Gottesliebe muß sich realisieren in der Nächstenliebe. Es wäre eine Fehlentwicklung, wenn sich Christen heute in eine fromme Nische der Geschichte hineinstellen würden, um dort gleichsam das Schicksal der Welt an sich vorbeiziehen zu lassen.

HK: Werten Sie damit die Frömmigkeit nicht zugunsten der Weltverantwortung zu sehr ab?

Auer: Der englische Religionsphilosoph Friedrich von Hügel hat einmal gesagt, die Gottlosigkeit der modernen Welt sei ursächlich bedingt durch die Weltunfähigkeit und Weltunlust der Christen. Natürlich gehört die Unmittelbarkeit zu Gott mit zum Vollzug des Menschseins, weil Gott eine Wirklichkeit ist, die einen Anspruch an uns stellt. Aber wir können nicht ohne die Welt zu Gott kommen. Deswegen muß das spirituelle Realisierungsvermögen sich auch der Welt gegenüber zur Geltung bringen. Auch heutige Spiritualität hat bei weitem noch nicht jene inkarnatorische Kraft, deren wir bedürfen, um die Welt in unsere christliche Verantwortung zu nehmen.

HK: Die Moraltheologen müßten dann gerade Anwälte derer sein, die sich mit spirituellen Aufschwüngen und charismatischen Durchbrüchen schwertun, deshalb aber nicht unbedingt die schlechteren Christen sind?

Auer: Ich meine schon. Zum einen gibt es einfach ver-

schiedene religiöse Begabungen. Es gibt Menschen mit fünf Talenten, die einen starken Sensus für unmittelbare religiöse Erfahrungen haben, und solche mit nur einem Talent. Die werden auch in den Himmel kommen. Und zweitens gehört es zur notwendigen Solidarisierung mit dem heutigen Menschen, besonders auch mit dem, der nicht kirchlich beheimatet oder vielleicht gar nicht religiös orientiert ist, daß der Christ versucht, in derselben Weise mit Welt umzugehen, wie er mit ihr umgeht. Dieser Mensch erfährt ja auch Sinn in partiellen Vollzügen seines Daseins, etwa in der Erkenntnis von Wahrheit, im Streben nach dem Guten, in der Liebe oder der Kunst. Wenn wir diese Wege zusammen mit den heutigen Menschen gehen, schafft das auch die Möglichkeit, im Gespräch mit ihm seine Erfahrungen und Empfindungen von der christlichen Botschaft her zu interpretieren.

„Wir werden mehr und mehr zu Gesprächspartnern"

HK: Wie steht es dann mit der Idee von der Kirche als Kontrastgesellschaft? Ist es für den Moraltheologen realistisch, darauf zu hoffen, daß es in absehbarer Zunkunft nicht nur zwei oder drei, sondern viele christliche Gemeinden geben wird, die ein alternatives Ethos leben, das dann wie die Stadt auf dem Berg in die Gesellschaft hineinwirkt und von dieser nachgeahmt wird?

Auer: Daß es ein alternatives Ethos geben muß, steht außer Zweifel. Die Frage ist nur, wie es sich in der Gemeinde angemessen darstellt. Wir haben religiöse Gemeinschaften, Klöster, Orden, die das Christliche als Alternative nicht nur spirituell, sondern in struktureller Besonderheit und eindrucksvoller Optik leben. Neben diesen sozusagen abgehobenen Formen muß es aber auch inkarnierte Formen der Kontrastgesellschaft geben. Dazu gehört die Gemeinde. Sie darf nicht zur Subkultur werden, sondern muß sich voll in die Gesellschaft integrieren und sie in sich aufzunehmen versuchen, damit sie ihr Sinn- und Grundorientierungen vermitteln kann. Es gibt bei Origenes in seinem Johannes-Kommentar ein großartiges Wort: Ho kosmos tu kosmou he ekklesia, die eigentliche Gestalt der Welt ist die Kirche. Dies muß in doppelter Weise demonstriert werden: durch Gemeinschaften, die die Unmittelbarkeit zu Gott als Eigenwert ganz betont herausstellen, und durch Gemeinden, in denen diese Unmittelbarkeit zu Gott in ihrer Verwurzelung in die Stofflichkeit der Welt, des Lebens und der Geschichte hinein dargestellt wird.

HK: Die Leitvorstellung Inkarnation für das Verhältnis von christlichem Glauben und Gesellschaft ist aber auf ihre Weise ebenso allgemein und überschwenglich wie die von der Kontrastgesellschaft. Welche Möglichkeiten hat denn die Moraltheologie heute konkret, um dieses Leitbild zu verwirklichen?

Auer: Der Prozeß der incarnatio continua findet an allen möglichen Orten statt. Lassen Sie mich ein konkretes Beispiel aus der letzten Zeit nennen; andere Kollegen berichten ähnliches. Mich haben die Leute von der Oberpostdirektion in Frankfurt, die mit der Entwicklung des Kabelfernsehens zu tun haben, von sich aus um ein Gespräch über die Frage gebeten, ob das, was sie machen, zum Wohle der Menschen sei. Es hat sich dann herausgestellt, daß es ihnen nicht bloß um eine ethische Reflexion ging, sondern auch um die Beurteilung ihrer Arbeit vom christlichen Glauben her. Wenn es sich in unserer Gesellschaft noch stärker herumspricht, daß wir bereit sind, anderen zuzuhören, weil die Findung des sittlichen Richtigen zunächst eine Sache der menschlichen Vernunft ist, und zwar einer Vernunft, die sich austauscht durch die verschiedenen Lebensbereiche hindurch, werden wir mehr und mehr zu Gesprächspartnern, die man ernst nimmt.

HK: Das Gespräch mit dem Ethiker bzw. dem Theologen ist also für die Human- oder Naturwissenschaftler heute mehr als eine Pflichtübung oder zusätzliche Dekoration?

Auer: Gewiß. Es gibt immer weniger Kongresse, zu denen keine Ethiker eingeladen werden, oder Sammelwerke, in denen die Ethik nicht auch zu Wort kommt. In manchen Fällen sind die Kontakte schon fast institutionalisiert. So werde ich etwa jedes Jahr einmal in der Tübinger Gynäkologischen Universitätsklinik in die Hauptvorlesung eingeladen, um über ethische Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs zu reden. Ich weiß nicht, ob das sehr viel nützt. Aber der Chef der Klinik beharrt darauf, daß ich komme und daß seine Studenten die Meinung des theologischen Ethikers hören. Solche und ähnliche Anfragen häufen sich bei den Moraltheologen. Allerdings muß man dazu als jemand gelten, der die Tradition von Kirche und Theologie – wie gesagt – nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv interpretiert.

„In vielen Bereichen kann es keine Festschreibung konkreter Moralität mehr geben"

HK: Wenn es stimmt, daß auf seiten der Wissenschaft die Gesprächsbereitschaft zugenommen hat: Was erwartet man dann letztlich von der Kirche bzw. von der theologischen Ethik?

Auer: Früher hat man sich gewünscht, daß sich der Papst oder das kirchliche Lehramt möglichst detailliert äußert. Deswegen hat z. B. Pius XII. immer wieder zu Wissenschaftlern gesprochen und ihnen den Standpunkt der Kirche zu ihren Problemen dargelegt. Heute wollen die Fachleute lieber in den unmittelbaren Disput mit Bischöfen und Ethikern eintreten, weil sie sich dabei stärker einbringen können. Das Ethische ist ja nicht etwas, was zum Menschlichen hinzukommt, es bringt vielmehr die Verbindlichkeit des Optimal-Menschlichen zum Ausdruck. Diese Verbindlichkeit ist nur zu formulieren aus dem Anspruch, der in der Wirklichkeit selber steckt. Und diesen Anspruch erfährt zuallererst der, der mit dieser Wirklichkeit umgeht. Es ist hochinteressant, mit Leuten zusammen zu sein, die in bestimmten konkreten Bereichen wissenschaftlich arbeiten und dann von sich aus auf ihre

Orientierungsprobleme hinweisen. Gerade in so riskanten Wissenschaften wie etwa der Gentechnologie sind sich die Forscher über die möglichen Gefahren für die Menschheit durchaus im klaren und halten deshalb nach ethischen und auch rechtlichen Kriterien Ausschau.

HK: Hinkt aber dann die Ethik mit ihren Perspektiven und Orientierungen nicht fast zwangsläufig hinter der wissenschaftlich-technischen Entwicklung her? Kann sie dann die erwartete Hilfestellung überhaupt leisten?

Auer: Es gibt ethische Prinzipien, Kriterien und Grundhaltungen, die sich durchhalten. Zu einem ethischen Modell gehören aber nicht nur Prinzipien, Kriterien und Grundhaltungen, sondern auch Handlungsfelder. Auf den verschiedenen Handlungsfeldern ergeben sich ständig neue Einsichten und Erfahrungen, die sich dann natürlich auch auf die Interpretation der Prinzipien und Grundhaltungen sowie auf die Festlegung von Kriterien auswirken. In vielen Bereichen ist eine Festschreibung konkreter Moralität auf lange Sicht heute kaum mehr möglich. Deshalb gibt es ja heute schon eine faktische Pluralität der ethischen Auffassungen in der Kirche. Es stellt sich damit natürlich die Frage, ob diese faktische Pluralität von der christlichen Botschaft her unter allen Umständen zurückzuweisen ist oder ob und wieweit sie sich für weniger zentrale Bereiche legitimieren läßt. Aber in der Kirche wird sich der frühere, bis in die letzten Details festgeschriebene ethische Monismus nicht mehr restituieren lassen.

HK: Das macht aber dann die ethische Verkündigung in der Kirche noch schwieriger. Viele Pfarrer gehen auf ethische Fragen in der Predigt fast überhaupt nicht mehr ein, weil sie nicht mehr recht wissen, was sie sagen und wie konkret sie werden sollen.

Auer: Es gibt heute für alle ethischen Handlungsfelder durchaus Modelle, die in der Predigt umgesetzt werden können. Wenn ich nochmals meine „Umweltethik" erwähnen darf: Die dort entwickelten Leitlinien sind weithin im Blick auf die Verkündigung entworfen. Aber auch für sexual- oder wirtschaftsethische Fragen gibt es entsprechende Modelle, die natürlich zunächst einmal studiert werden müssen. Solche Predigten verlangen eine sorgfältige Vorbereitung: man kann dazu nicht einfach ein Handbuch aufschlagen.

HK: Man kann sich aber auch nicht damit begnügen, die Gläubigen mit viel Pathos zur Umkehr oder zur Änderung ihres Lebensstils aufzufordern, wie es ja häufig genug geschieht ...

Auer: Natürlich lassen sich ethische Forderungen nicht in derselben Weise quantifizieren, wie dies in der Politik notwendig ist. In der Ethik bleibt immer ein Überschuß. Aber wir müssen dennoch von rein formalen und allgemeinen Postulaten weitergehen in die konkreten Lebensbereiche hinein. Hier hat die Ethik heute ihre allerwichtigste und ureigenste Aufgabe. Das Konkrete ist der Ernstfall jeder Ethik. Theologische Ethik muß Sinninterpretationen und konkrete Orientierungshilfen für den Umgang mit den einzelnen Lebensbereichen anbieten. Davon kann dann gerade auch der Prediger profitieren.

„Die Leute sind für Predigten über ethische Fragen außerordentlich dankbar"

HK: Wollen die Gläubigen überhaupt von ihrem Pfarrer noch ethische Weisungen hören?

Auer: Ich mache immer wieder die Erfahrung, daß die Leute für Predigten über ethische Fragen außerordentlich dankbar sind. Die rein biblische Predigt stößt doch sehr rasch an Grenzen. Sie erliegt nicht selten der Gefahr, es bei der Sprache Kanaans zu belassen und damit zwar einen gewissen Zuckerguß über die Wirklichkeit zu breiten oder auch Salz darüber zu streuen, sie aber nicht konkret ins Auge zu fassen. Wenn wir dagegen die konkreten Lebensbereiche der Menschen in ihren Gesetzlichkeiten, Möglichkeiten und Grenzen ansprechen, ohne dabei den Anspruch des Evangeliums preiszugeben, finden wir viel eher Resonanz. Bei vielen Verkündigern besteht hier freilich noch ein erheblicher Nachholbedarf.

HK: Könnte dem unter Umständen der geplante zweite Teil des Erwachsenen-Katechismus abhelfen, der speziell die individual- und sozialethischen Fragen behandeln soll? Was kann man von diesem Projekt realistischerweise überhaupt erwarten?

Auer: Ich befürchte, daß der zweite Teil des Erwachsenenkatechismus wissenschaftlich und pastoral kommunikable Formulierungen zu den brisanten Themen nicht über die Hürden bringen wird. Es ergeben sich aber auch schon deswegen gewisse Schwierigkeiten, weil der erste, dogmatische Teil jetzt abgeschlossen vorliegt. Im Grunde genommen hätte man von vorneherein ein einheitliches Gesamtkonzept entwerfen müssen, um das Ethische nicht als Anhängsel erscheinen zu lassen. Eines ist allerdings sicher: Wenn dieser zweite Teil des Katechismus nicht so ausfällt, daß er für Menschen in unserer Gesellschaft auch über den Raum der Kirche hinaus interessant wird, hat er das gestellte Ziel nicht erreicht. Es muß, um nochmals Friedrich von Hügel zu zitieren, darum gehen, die Kirche für den heutigen Menschen intellektuell, ethisch und ästhetisch wieder bewohnbar zu machen.

HK: Hat die Moraltheologie selber dafür in den letzten Jahren genug getan? War die teilweise sehr abstrakte wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion, die sie sich geleistet hat, nicht teilweise ein Glasperlenspiel, sehr weit weg von den drängenden ethischen Herausforderungen?

Auer: Die Diskussion mag da und dort in diese Richtung tendiert haben. Aber aufs ganze gesehen war sie sicher unvermeidlich. Wir mußten nach „Humanae vitae" die Grundsatzfrage stellen: Wer macht eigentlich die Moral? Was kann die Kirche von der christlichen Botschaft her in den Prozeß der Entstehung von Moralität einbringen? Das hat uns 10, 15 Jahre gekostet. Das im Rahmen dieser

Diskussion entwickelte Modell einer autonomen Moral im christlichen Kontext hat sich als fruchtbar und weiterführend erwiesen, auch wenn es wie jedes Modell nicht allen Ansprüchen genügen kann. Wir haben ein hermeneutisches Instrumentarium entwickelt und den möglichen Beitrag der christlichen Botschaft zur Bildung von Moral deutlicher präzisiert: Sie bringt keine neuen Normen, sondern wirkt als kritischer und stimulierender Effekt und schafft eine neue Motivation für das Handeln.

HK: Worauf sollen sich die Moraltheologen jetzt konzentrieren, nachdem die Grundlagendiskussion zunächst einmal abgeklungen ist?

Auer: Wir müssen jetzt vor allem die konkreten ethischen Handlungsfelder auf dem Hintergrund der grundlegenden hermeneutischen Einsichten bearbeiten. Dabei dürfte es weniger um den Bereich der Mikroethik gehen als um die sogenannte makroethische Dimension: Medienethik, Sozial- und Wirtschaftsethik, Umweltethik, Friedensethik. Gerade in der Friedensethik stehen brisante Fragen an. Immerhin haben die deutschen Bischöfe ja klar gesagt, daß das Modell der gegenseitigen nuklearen Abschreckung nur als Übergangslösung moralisch zu rechtfertigen ist. Daran muß gerade auch von den Moraltheologen weitergedacht werden.

HK: So dringlich die Beschäftigung mit den von Ihnen genannten Problemfeldern gegenwärtig ist: Ist die Verlagerung auf die Makroethik nicht auch ein naheliegendes Ausweichmanöver angesichts der Tatsache, daß die Kirche mit ihren Weisungen für die individuelle Lebensführung sehr viele Menschen, auch Gläubige, gar nicht mehr erreicht?

Auer: Dieses Moment mag mit im Spiel sein. Aber wir müssen doch die umwelt- oder friedensethischen Fragen schon deshalb aufgreifen, weil wir hier intensiv angefragt werden. Im übrigen haben die makroethischen Probleme doch auch ihre individualethische Dimension. In der Medienethik etwa muß gefragt werden, wie der Mensch endlich zu jener Vernunft und zu jener Freiheit kommen kann, die ihn fähig und bereit machen, nur das zu konsumieren, was für sein Leben dienlich ist. Wir können den einzelnen Menschen schon deswegen nicht übergehen, weil er ja der eigentliche Träger des Sittlichen ist.

„Es bildet sich, wie nie zuvor in der Geschichte, ein Zwang zur Freiheit heraus"

HK: Stoßen wir hier nicht auf die wichtigste Herausforderung für die theologische Ethik? Zwar ist das Interesse an ethischen Orientierungen gewachsen, aber gleichzeitig wird vielerorts, nicht zuletzt in kirchlichen Stellungnahmen, die Sorge geäußert, das sittliche Bewußtsein vieler Menschen verdunkle sich und damit würden auch die moralischen Ressourcen der Gesellschaft abgebaut ...

Auer: Ich weiß nicht, ob die ethische Potenz in unserer Gesellschaft wirklich schwächer ist als früher. Es haben allerdings Verlagerungen des ethischen Wertbewußtseins stattgefunden, etwa hin zum sozialen Engagement und weg von dem, was man als Keuschheitswerte bezeichnet. Solche Verlagerungen hat es in der Geschichte immer wieder gegeben. Im übrigen wird der Kulturhistoriker Egon Friedell nicht ganz falsch liegen mit seiner Meinung, es gebe ein gewisses Maß an Sittenlosigkeit, das zum eisernen Bestand der Menschheitsgeschichte gehört. Vielleicht trifft dies auch für die Zeit post Christum natum zu.

HK: Wo sehen Sie dann die spezifischen Schwierigkeiten, die uns heute bei der Suche nach Kriterien und Prinzipien des sittlichen Handelns zu schaffen machen?

Auer: Wir stehen gegenwärtig vor einer entscheidenden Wende, weil inzwischen auf fast allen Gebieten die Situation eines Supermarktes entstanden ist. Wir können alles beliebig konsumieren, von der Sexualität bis zur Information. Unser Überleben als Menschen hängt deshalb davon ab, daß wir möglichst viel Freiheit, Vernunft und Solidarität entwickeln, um diese Situation bewältigen zu können. Sie kann nicht mehr durch Gesetze, durch kirchliche Disziplinierung, und schon gar nicht durch die Hinweise auf Schwierigkeiten, die man beim Übertritt ins Jenseits hat, bewältigt werden; es bildet sich, wie nie zuvor in der Geschichte, ein Zwang zur Freiheit heraus. Wenn wir jetzt nicht wirklich die Mündigkeit entwickeln, die schon seit der Aufklärung ansteht, wird es kritisch für die Menschheit.

„Es bedarf heute mehr denn je der Entfaltung der personalen Potenzen"

HK: Die Aufklärung hat derzeit aber keine besonders gute Presse. Eher ist man auf Stärkung der Institutionen als Gegengewicht zu einer exzessiv ausgenutzten Freiheit bedacht. Die katholische Kirche bezieht doch gerade aus diesem Trend gegenwärtig ein Gutteil ihres öffentlichen Renommees ...

Auer: Institutionen haben eine unverzichtbare Bedeutung für jede Gesellschaft und auch für eine Gemeinschaft, wie sie die katholische Kirche darstellt. Aber es bedarf heute mehr denn je der Entfaltung der personalen Potenzen des Menschen. Früher vermochte die Institution Kirche sozusagen selbst ein gewisses Minimum an Ordnungsverhalten zu erzwingen; heute funktionieren ihre disziplinären Mechanismen nur noch in einem sehr begrenzten Umfang. Die Menschen jubeln dem Papst zu; aber viele der Jubilierer denken nicht daran zu tun, was er fordert. Vielleicht tun sie das Richtige, wenn sie selber erfahren, daß es notwendig ist, in jene personale Verfassung zu kommen, aus der heraus allein die Zukunft zu bestehen ist. Die Menschen werden bald spüren, daß sie unter die Räder kommen, wenn sie nicht wirklich das entwickeln, was man Identität mit sich selbst und Solidarität mit den anderen nennt. In dem Maße, als sie dies erfahren, müssen wir ihnen deutlich machen, daß die christliche Botschaft sie nicht einengt, sondern ihnen den Mut zur Geschichte und den Geschmack an der Freiheit vermitteln will.

Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas

Dokumentation eines ungeplanten Dialogs

Diese Dokumentation kam mehr oder weniger durch Zufall zustande. Vor der deutschen Kommission Justitia-et-Pax, deren Vorsitzender er ist, trug der Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, Gedanken zur Theologie der Befreiung vor, die er uns in einer überarbeiteten Fassung zur Veröffentlichung zur Verfügung stellte. Fast zur gleichen Zeit schickten uns italienische Kollegen einen Text von Clodovis Boff, dem Bruder von Leonardo, in der Form eines fiktiven „Briefes an einen europäischen Freund", der von der Zeitschrift „il regno", Bologna (Ausgabe vom 15. 2. 85) veröffentlicht wurde. Beide Beiträge sind eher asynchron und berühren weitgehend nur indirekt den gleichen Gegenstand. Bischof Kamphaus hat die Befreiungstheologie direkt im Blick. Er möchte Sensibilität für Fragestellungen der Befreiungstheologie wecken und durch kritische Einwände ein Gespräch zwischen dieser und der europäischen Theologie in Gang bringen. Clodovis Boff bemüht sich stärker um einen in vielen Details hochinteressanten Gesamtvergleich der Kirche Lateinamerikas und der des „alten" Europa. Aber das Hinüber und Herüber, die kritischen An- und Rückfragen in beiden Richtungen ergeben eine Auseinandersetzung zwischen Europäern und Lateinamerikanern, wie sie bisher weitgehend unbekannt war.

Sich gegenseitig ernst nehmen

Überlegungen eines Bischofs zur Befreiungstheologie

Soweit sich die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie in der Presse niedergeschlagen hat, stehen die kirchenpolitischen Aspekte im Vordergrund. Es scheint fast vergessen, daß es um die *Theologie* der Befreiung geht. Die lateinamerikanische Kirche hat nicht nur – das zuallererst – eine bestimmte geistliche und pastorale Option getroffen, sie meldet auch einen wissenschaftlich-theologischen Anspruch an. Dieser ist freilich nicht ohne den spirituellen und pastoralen Nährboden zu verstehen, aus dem er erwachsen ist. Nur wer Spiritualität, Pastoral und Theologie im Zusammenhang sieht, vermag dem gerecht zu werden, was bei uns verkürzt „Befreiungstheologie" genannt wird. Theologie ist hier nicht in einer intellektualistischen und elitären Engführung verstanden und praktiziert, sie geschieht in unmittelbarer Nachbarschaft mit den vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit (Gottesdienst, Wallfahrten) und des Gemeindelebens. Der Glaube erschöpft sich nicht (wie nicht selten bei uns) im gesellschaftskritischen Engagement und in der Gottesbegegnung im Nächsten, er lebt aus einer unmittelbaren Zuwendung zu Gott (Mystik) und einer entschiedenen Kirchlichkeit. Mancher Europäer dürfte sich wundern, unter welchen Verhältnissen Menschen in Lateinamerika zur Liturgie fähig sind und wie selbstverständlich sie von Kirche sprechen.

Die Publikationen der Befreiungstheologen stammen zunächst aus ihrem pastoralen Umfeld (Vorträge auf Pastoralkonferenzen etc.) und sind von dorther weiterentwikkelt zu einem theologischen Ansatz eigener Prägung, der seinen Ursprung nicht verrät. Wer diesen spezifischen theologischen Anspruch unterschlägt und nur an gesellschafts- oder kirchenpolitischen Flügelkämpfen interessiert ist, wird weder dem Ernst der Sache noch dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Kirche und ihrer Theologen gerecht. Für sie bedarf eine wirksame Option für die Armen auch der theologischen Begründung. Theologische Klärungen sind also von der Sache und von den unmittelbar Betroffenen her unabdingbar.

Wer sich auf die anstehenden Fragen einläßt, wird sehr bald merken, daß es dabei nicht um theologische Randprobleme geht, sondern um Grundfragen des Glaubens und der Theologie (nicht zuletzt auch des Verständnisses und Vollzugs von Theologie), die nicht nur die Kirche in Lateinamerika betreffen, sondern auch uns in Europa, Grundfragen, an denen auch bei uns gearbeitet wird und zu arbeiten ist. Es ist zu hoffen, daß der Dialog zwischen den Kontinenten dringend notwendigen Klärungen im Verständnis von Glaube und Theologie dient.

Je mehr jemand den Gesprächspartner schätzt und sich mit ihm im selben Glauben und in derselben Sendung verbunden weiß, desto nachdrücklicher wird er dort Kritik anmelden, wo es von der gemeinsamen Sache her geboten scheint. Bloßes Applaudieren ist nicht selten ein Zeichen von Unreife, ein Nichternstnehmen des Gesprächspartners. Wer Einspruch erhebt, sollte allerdings zugleich sein Ohr schärfen und auf die Einwände an die eigene Adresse achten.

I. Ansatz und inhaltliche Schwerpunkte der Theologie der Befreiung

1. Der Ansatz dieser Theologie

Die Befreiungstheologie* möchte einem Glauben dienen, der durch die Liebe wirksam wird. Sie kommt aus der Pastoral der Befreiung. Sie stellt sich der Situation, in der die Menschen leben, auch der konkreten gesellschaftlichen Situation.

Sie geht von der „Option für die Armen" aus. Sie ist ge-

prägt von der leibhaftigen Zuwendung zu den 70–80 Prozent der Bevölkerung Lateinamerikas, die unter menschenunwürdigen Bedingungen leben. Deren Situation und die gesellschaftlichen Verhältnisse werden zur Herausforderung an das Reden von Gott, von Gerechtigkeit, Heil und Erlösung. Sie gehen in die theologische Reflexion ein, und zwar in die systematische Theologie, nicht nur in die Praktische Theologie und Soziallehre. Das Grundproblem der Theologie der Befreiung ist die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie. Gustavo Gutiérrez (Theologia de la liberación, Lima 1971) charakterisiert die Theologie der Befreiung als eine kritische Reflexion, die im Lichte des Glaubens bei der „historischen Praxis" ansetzt. Er sagt, dies sei *eine* Funktion der Theologie. Andere Funktionen (Theologie in der Form der Weisheit und des rationalen Wissens) werden als unverzichtbar vorausgesetzt, müssen sich aber der Herausforderung der historischen Praxis stellen. Damit ist deutlich signalisiert: An die Stelle einer passiven, bestätigenden, „idealistischen" Hermeneutik tritt eine gesellschaftsbezogene, auf Veränderung zielende Hermeneutik. Die führenden Befreiungstheologen wollen die traditionellen Glaubensaussagen (deren universalkirchlichen Sinn sie teilen) mit der gesellschaftlichen Situation Lateinamerikas vermitteln. Das hat Konsequenzen:

- Menschliche Gesellschaft und Gottes Heil werden in eine „realsymbolische Beziehung" gebracht: in den ungerechten Strukturen manifestiert sich Sünde; die Befreiung daraus ist ein Realsymbol der Erlösung.
- Dabei vollzieht sich eine „Verleiblichung" theologischer Begriffe. Die irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Nachfolge, Umkehr, Kirche, Kreuz und Auferstehung, Menschwerdung werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit befreit die theologischen Aussagen von einer Spiritualisierung, die sie entweder ins konfliktenthobene Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entrückt.

2. Inhaltliche Schwerpunkte der Theologie der Befreiung

Die Befreiungstheologen setzen in ihrem Gnadenverständnis bei den Unrechtsverhältnissen in Lateinamerika an. Diese Situation wird theologisch als Widerspruch zur Gnade gedeutet: die Erniedrigung der Geschöpfe richtet sich gegen den Schöpfer. Die strukturelle Situation des Widerspruchs zur Gnade wird als Sünde, als „strukturelle Sünde" bezeichnet (in Analogie zu traditionellen Begriffen wie Erbsünde, Sünde der Welt, sündiges Milieu). Damit ist Sünde nicht auf die strukturelle Dimension reduziert; das traditionelle Sündenverständnis soll vielmehr erweitert werden.

Nicht nur im Bereich der Sünde, sondern auch in der Frage des Heils werden Glaubensrealität und geschichtliche Befreiung miteinander in realsymbolische Beziehung gebracht. In der politischen und kulturellen „Befreiung" wird die umfassende, alles menschliche Tun ermöglichende und im geschichtstranszendenten Reich Gottes vollendete „Erlösung" durch Gott realsymbolisch vorweggenommen. Jedes Handeln, das aus einer selbstlosen Liebe zu den Armen heraus auf die Aufhebung der „strukturellen Sünde" zielt, bringt die Erlösung durch Gott zum Vorschein.

Die Gegenwart der Gnade wird nicht einfachhin auf die Armen beschränkt; aber sie setzt innergeschichtlich bei ihnen an. Sie zielt durchaus auch auf die Befreiung der Reichen und der Unterdrücker aus ihrer Gefangenschaft. Und sie wird bei ihnen dort fruchtbar, wo sie einen „Positionswechsel" innerhalb ihrer gesellschaftlichen Situation vornehmen und in Solidarität mit den Armen an der Veränderung der sündigen Strukturen arbeiten. In diesem erhofften solidarischen Verhalten von Armen und Reichen kommt der universale Heilswille Gottes zu seiner innergeschichtlichen Konkretion. Von daher kommen dann auch alle traditionellen Elemente einer individuell-personalen Glaubenserfahrung zur Sprache.

Die Option für die Armen und für eine arme Kirche unter den Armen (Basisgemeinschaften) hat auf das systematische Kirchenverständnis wichtige Auswirkungen: Die Ekklesiologie hat der Ekklesiogenese zu dienen. Es geht dieser Theologie nicht zuerst darum, eine nachträgliche Reflexion über eine bestehende Kirche zu betreiben, sondern das Werden von Kirche theologisch zu begleiten und zu begründen. Dabei verändert sich das tragende Subjekt der Kirche. Zwar sind alle zum Volk Gottes berufen, aber in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation Lateinamerikas gilt dieser Ruf vor allem denen, die an ihrem Subjektsein („Personwürde") gehindert sind.

Die hierarchische Struktur wird nicht geleugnet, gilt aber nicht als das primäre und alleinige Ordnungsprinzip. Die schwesterlich-brüderliche Gemeinschaft aller Glaubenden tritt in den Vordergrund. Das sakramentale Leben prägt nicht so sehr das Bild der Gemeinde (extremer Priestermangel!); das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes, das Gespräch und das soziale und politische Handeln gewinnen an Gewicht. Die so geprägte Kirche versteht sich als Ortsgemeinde, in der (nach Lumen gentium 26) die Universalkirche anwesend ist. Ziel ist die allmähliche Umwandlung der ganzen Kirche in ein universales Netz von Basisgemeinschaften. Dabei wird die Bedeutung der wechselseitigen Beziehung hervorgehoben: Die hierarchische Kirche sorgt mit ihren Ämtern und Sakramenten für die Kontinuität, die katholische Identität und Einheit der Basisgemeinschaften; diese wiederum schenken der institutionalisierten Kirche im Sinne des Evangeliums die Ausrichtung an den „Geringsten der Brüder und Schwestern Jesu".

II. Notwendige Unterscheidungen

Die Fragen, vor die uns die Theologie der Befreiung stellt,

sind zu gewichtig, als daß wir in Pauschalurteile zur einen wie zur anderen Seite flüchten dürfen. Es kommt alles darauf an, daß wir lernen, nicht nur (das ist häufig genug betont worden) zwischen den einzelnen Vertretern der Befreiungstheologie zu unterscheiden, sondern vor allem auch in der Sache. Das soll in den folgenden Punkten versucht werden.

1. Pastorale Praxis und theologische Reflexion

Die Befreiungstheologie versteht sich wesentlich als Reflexion der kirchlichen Praxis, sie will deren Entwicklung durch reflexive Arbeit dienen. Im Unterschied zu einem Theologieverständnis hierzulande, das sehr stark durch Status und Profil der theologischen Fachbereiche innerhalb der staatlichen Universitäten bestimmt ist, legt die Theologie der Befreiung in kritischer und kreativer Rezeption der vielfältigen Erfahrungen aus Gemeindeleben und Volksfrömmigkeit besonderen Wert auf die theologische Kompetenz der Glaubenden selbst. Sie betont in der Tradition der Lehre vom „sensus fidelium", die das Vaticanum II neu in Erinnerung gerufen hat, daß das glaubende Gottesvolk, vom Heiligen Geist geführt, selbst Subjekt der Theologie ist. Gegenüber dieser elementaren „Theologie des Volkes" – Theologie im weiteren Sinne – hat die Theologie im engeren, fachwissenschaftlichen Sinn eine klar unterschiedene, unersetzbare, dienende Funktion (etwa im Sinne der paulinischen Charismenlehre).

So richtig es ist, daß pastorale Praxis, Frömmigkeit und theologische Reflexion in diesem Sinne aufeinander angewiesen sind, so notwendig ist es doch auch, zu differenzieren – wie zwischen Wahrheit und Liebe. Man kann sich nicht unter Berufung auf das Zeugnis einer bestimmten pastoralen Praxis und Bewegung dem Wahrheitsanspruch theologischer Reflexion entziehen. Und auch das ist zu beachten: wenn bestimmte theologische Ansätze kritisiert werden, ist damit nicht zugleich die Bewegung kritisiert.
In der europäischen Theologie stehen wir eher in der Gefahr, pastorale Praxis und theologische Reflexion auseinanderzureißen; die Befreiungstheologen sind versucht, beides kurzschlüssig in eins zu setzen. Ein möglicher Dienst unsererseits kann darin bestehen, daß wir – beide Gefahren im Auge – auf eine klare Unterscheidung (nicht Trennung) von pastoraler Praxis und theologischer Reflexion insistieren.

2. Der hermeneutische Ansatz

Das zentrale theologische Problem besteht nach der Theologie der Befreiung nicht im Gegensatz Gottesglaube – intellektueller Atheismus, sondern im Gegensatz Gottesglaube – Götzendienst. Verabsolutierung von Macht und Gewalt („nationale Sicherheit"), Kult des Geldes und des Konsums, die Ideologien eines liberalen Kapitalismus und eines marxistischen Kollektivismus werden als Götzendienst begriffen.
In der Tradition prophetischer Rede bestehen die Befreiungstheologen darauf, daß der Name Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabiert sein will. Das Bekenntnis zum wahren Gott des Lebens muß sich immer wieder in den konkreten Situationen gegenüber den Götzen des Todes bewähren.
Schon an diesem zentralen Punkt, dem Reden von Gott, wird die alle Einzelthemen prägende Hermeneutik der Theologie der Befreiung deutlich: die Wahrheit erschließt sich primär in einem bestimmten Handeln in der konkreten Geschichte. Nicht „Vorverständnis" und „Verstehenshorizont" sind der primäre Schlüssel zur Glaubensvermittlung (vgl. R. Bultmann: „Glauben und Verstehen"), auch nicht abstrakt „Geschichtlichkeit" („Glaube und Geschichte"). Solche Ansätze gelten den Befreiungstheologen als zu idealistisch. Demgegenüber reflektieren sie den Selbsterschließungsvorgang des Wortes Gottes in der konkreten Geschichte hier und jetzt. Unterdrückung und Ausbeutung sind theologisch relevante Faktoren (Götzendienerei).
Die religiöse Leidenschaft zum Konkreten beeindruckt. Sie ist biblisch und kirchlich begründet, aber isoliert genommen oder absolut gesetzt gefährlich. Denn die bleibend gültigen theologischen Wahrheiten können durch diesen entschiedenen Zeitbezug relativiert und damit schließlich entleert werden. Die eschatologische Spannung des Glaubens kann in einem endzeitlichen Hochdruck schwärmerisch aufgelöst werden. Eine derart praxisorientierte Hermeneutik kann zu kurzschlüssigem Aktivismus führen und damit zu einer neuen Form von „Gotteskomplex", so als müßte der Mensch die Sache Gottes in der Welt gleichsam erst herstellen.
Mag eine mehr geistesgeschichtliche Hermeneutik strukturell unter einem gefährlichen Praxisdefizit leiden, so wird man bei einer bloß realgeschichtlichen Hermeneutik die Gefahr sehen müssen, daß bei ihr just jene Momente von Wahrheitswillen und schöpferischer Distanz zum Konkreten fehlen, die die klassische Verstehenshermeneutik auszeichnen.

3. Wohl und Heil

Die Internationale Theologenkommission hat bereits 1977 im Hinblick auf die Theologie der Befreiung ein Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" erarbeitet und auf den Unterschied zwischen sozialem Fortschritt und Erlösung/Heil hingewiesen.
Die Probleme in dieser Sache liegen deutlich auf der Hand: Das „Wohl" des Menschen ist für sein „Heil" nicht bedeutungslos. Wer beides auseinanderreißt, wird im Spiritualismus oder Materialismus enden. Wenn das Dokument der Bischofssynode 1971 (De iustitia in mundo) sagt, daß der Einsatz für Gerechtigkeit und Veränderung der Welt „gewissermaßen eine ‚ratio constitutiva' der Verkündigung des Evangeliums" sei, dann wird deutlich, wie eng Wohl und Heil miteinander verbunden sind. Das besagt aber nicht, sie seien identisch. Das Heil erschöpft sich nicht in sozialem Fortschritt und Verbesserung der Le-

bensqualität; es ist mehr als eine Sozialvision. Die Befreiung aus totalitären Unrechtssystemen allein schafft noch nicht die Freiheit der Erlösung (vgl. Paulus: Freiheit von Gesetz, Sünde, Tod). Der Mensch lebt nicht vom Brot allein ... „Brot ist wichtig, Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten ungebrochene Treue und unverratene Anbetung" (A. Delp). Die endzeitliche Vollendung bestätigt nicht etwa nur eine bestimmte geschichtliche Entwicklung; Gott bricht die Geschichte ab und schafft den neuen Himmel und die neue Erde. Diese eschatologische Wahrheit des Glaubens ist durch keine menschliche Tat zu ersetzen.
In unserer neuzeitlichen Theologie sind wir in Gefahr, Heil und Wohl dualistisch auseinanderzureißen. Die Befreiungstheologen sind in Gefahr, ins andere Extrem zu fallen. In Sorge vor einer dualistischen Aufspaltung des einen Erlösungsglaubens in Diesseits und Jenseits (mit den hinlänglich bekannten Vertröstungen) erliegen manche – angesichts der Not und des Elends so vieler Menschen – nur zu leicht der Versuchung, Heil und Wohl monistisch in eins zu setzen und notwendige Unterscheidungen faktisch nicht zu beachten. Dabei kämen solche Unterscheidungen einer wirklich erlösenden Praxis nur zugute.
Genau dies müßte ein zentrales Thema im Gespräch zwischen den Lateinamerikanern und uns sein. Das „unvermischt und ungetrennt" des Konzils von Chalkedon, das ein Grundmodell jeglicher Glaubensreflexion darstellt und für die Unterscheidung und Zuordnung von Wohl und Heil grundlegend ist, ist keine theologische Spitzfindigkeit, sondern die maßgebliche Ortsangabe für christliche Praxis und theologische Reflexion. Eine genaue Verhältnisbestimmung von Wohl und Heil unter voller Berücksichtigung der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde ist eine der drängendsten und nichtgelösten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie auch hierzulande. Dabei könnte das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" (30–35) wichtige Hinweise geben.

4. Glaube und Politik

In Puebla hat Papst Johannes Paul II. betont: „Es geschieht also weder aus Opportunismus noch aus Sucht für das Neue, daß die Kirche, die ‚Expertin in der Menschlichkeit' (Paul VI.), ein Verteidiger 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" (III 3).
Die Entscheidung für die Sache der Armen ist also keine beliebige Wahl. Sie ist „gewissermaßen eine ‚ratio constitutiva' der Verkündigung des Evangeliums" (s. o.). Das Evangelium hat, sosehr es jedem politischen System gegenüber schöpferisch distanziert und gleichsam transzendent ist, politische Kraft und Konsequenz (nicht von der Welt, aber in ihr und für sie!).
Gleichwohl ist zwischen Glaube und Politik zu differenzieren. Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für Politik und Glaube gleichermaßen verheerende Folgen hat.
Politische Ordnungen schaffen nicht das Heil der Welt, sie sind mehr oder weniger „Not-Ordnungen" in einer von Sünde gezeichneten Welt. Diese Einsicht befreit die Christen von der Illusion, die Vernichtung des Bösen liege im Rahmen ihrer Möglichkeit; sie läßt sie zugleich realistisch an möglichst gerechten politischen Verhältnissen mitarbeiten. Sie verhindert, daß das politisch-soziale Engagement ein irreleitendes Ziel anstrebt: die Schaffung paradiesischer Zustände, und dabei schließlich in der Hölle des Totalitarismus landet. Darum darf auch Gerechtigkeit nicht durch Liebe ersetzt werden.
Hier ist der Ort der katholischen Soziallehre. Sie bietet Kriterien, Weisungen und Perspektiven, die sich aus dem Evangelium, aus der Tradition der Kirche und aus der ethischen Reflexion für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse ergeben. Sie ist, wie unsere eigene Sozialgeschichte zeigt, nicht ein für allemal fix und fertig. Sie wird mit davon geprägt, ob sie (in einem freiheitlichen sozialen Rechtsstaat) von einem relativen Systemgleichgewicht der Gesellschaft ausgeht oder von einer Situation, in der die große Mehrzahl der Menschen in unmenschlichen Verhältnissen lebt. Sie entsteht, wie Papst Johannes Paul II. in Puebla betont hat, „im Lichte des Wortes Gottes und des authentischen Lehramtes wie auch der Gegenwart der Christen inmitten der wechselvollen Verhältnisse der Welt und in unmittelbarer Berührung mit den Herausforderungen, die sich daraus ergeben" (III 7). Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiterzuentwickeln und zu präzisieren. Diese wären gut beraten, die Intentionen der Soziallehre nicht zu verachten und Ethik nicht durch Dogmatik ersetzen zu wollen.

Das ganze Problem läßt sich konkret noch einmal so darstellen: Die Geistlichen dürfen nicht zu politischen Führern und die Gemeinden nicht zur Partei werden. Sie haben die einzelnen Christen und christlichen Gruppen freizusetzen, ihre politische und gesellschaftliche Mündigkeit gemäß der Lehre der Kirche zu praktizieren (etwa in Parteien und Gewerkschaften).
Diese uns heute geläufige Verhältnisbestimmung von Kirche und Politik ist freilich nicht immer theologisch bestimmend und im Verhalten selbstverständlich gewesen. Sie ist Resultat einer langen Geschichte, die parallel zur politischen Differenzierung der Gesellschaft verlief. Es gab durchaus Zeiten (sie sind noch gar nicht so lange her, scheinen hier und da sogar noch anzudauern), in denen Geistliche auch hierzulande unmittelbar Politik machten und dies theologisch als legitim betrachtet wurde.

Die Beurteilung der Verhälnisbestimmung von Glaube und Politik innerhalb der Theologie der Befreiung wird also, will sie gerecht sein, sehr genau mitberücksichtigen müssen, in welcher historischen Phase die kirchliche und politische Entwicklung sich befindet. Mit erheblichen Phasenverschiebungen muß jedenfalls gerechnet werden. Die oben genannte Unterscheidung zwischen Politik und

Glaube ist, das können gerade wir Deutschen aus unserer Erfahrung sagen, lebensnotwendig für die Überzeugungskraft des Glaubens. Wer sie nicht wagt, gerät sehr schnell in einen verhängnisvollen politischen Messianismus. Glaube und Kirche werden ideologisch der Politik untergeordnet. Das Evangelium wird instrumentalisiert, in den Dienst ganz bestimmter politischer Interessen gestellt.
Liegt der Pervertierung des Glaubens im politischen Messianismus wiederum eine letztlich monistische Tendenz zugrunde, so gilt es auch die andere Versuchung, die der dualistischen Aufspaltung in einen politisch folgenlosen, letztlich quietistischen Glauben und in eine vom Evangelium nicht berührte Politik im Blick zu haben, die ungewollt faktisch zu einer Option für die Reichen und Mächtigen führt. Eines ist offenkundig: Die Verkündigung des Evangeliums ist politisch folgenreich, sie ist aber nicht selbst Politik und darf nicht Politikersatz werden. Diese Differenz bedarf einer gründlichen theologischen Aufarbeitung.

5. Böse Mächte und Gewalten

Die Befreiungstheologen sprechen nicht nur von personaler, sondern auch von „struktureller Sünde". Sie bezeichnen nicht nur die Unterdrücker als Sünder, sondern auch die gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen als sündig. Nicht zuletzt dieser Punkt hat Befremden und Widerspruch provoziert. Können Strukturen sündig sein? Ist Sünde nicht ausschließlich als Tat der Person zu verstehen („Tatsünde")? Wie soll die Freiheit des Menschen gewahrt werden, wenn er durch sündige Strukturen festgelegt ist? Diese Fragen und Einwände kommen zumeist aus einem bestimmten anthropologischen Vorverständnis, das gründlicher Klärung bedarf.

Häufig wird das Verhältnis zwischen Person und gesellschaftlicher Struktur nach dem Modell Ursache – Folge gedacht: Die Person in ihrer Freiheit ist die Ursache des Handelns, die gesellschaftlichen Strukturen sind die Folge. Dieses personalistische Schema ist im wahrsten Sinne des Wortes einseitig. Es verkennt, daß der konkrete Mensch immer auch zugleich in konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, daß er ohne diesen Kontext auch nicht Mensch sein kann. Das personalistische Schema bedarf der Erweiterung durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten, das gesellschaftliche Schema der Vertiefung durch die personalen Dimensionen. Beide lassen sich nicht auf das jeweils andere reduzieren; keines von beiden beschreibt die menschliche Wirklichkeit ganz ohne das andere. Es gehört also zum ganzheitlichen Wesen der einzelnen Person, in gesellschaftlichen Verhältnissen zu existieren. In diesem Sinne ist Hegel zu verstehen, wenn er sagt, daß man nur dann konkret vom Menschen denkt, wenn man ihn in die Gesellschaft eingebunden sieht, daß man abstrakt bleibt, solange man den einzelnen unvermittelt nur als Individuum denkt und beurteilt.
Deshalb geht die neuere theologische Anthropologie (weit über die Befreiungstheologie hinaus) von einer wechselseitigen Beziehung zwischen Person und Gesellschaft aus (vgl. Gaudium et spes 25): Der einzelne als Subjekt des Handelns bestimmt die Strukturen der Gesellschaft; die Gesellschaft bestimmt ihrerseits als der strukturell vorgegebene Raum das Handeln des einzelnen Subjekts (ohne es zu determinieren!). Das Zueinander von Individuum und Gesellschaft darf nicht zugunsten eines Poles entspannt oder gar aufgelöst werden.
Diesen Zusammenhang muß man bei der hier zu verhandelnden Sache („strukturelle Sünde") im Auge haben. Er ist der katholischen Theologie nicht fremd, ihr vielmehr im Blick auf den Glaubensvollzug gleichsam als Grundstruktur eingeprägt:
- in der Gnadenlehre durch die Zuordnung von göttlicher Vorauserwählung/zuvorkommender Gnade und personaler Glaubenszustimmung
- in der Sündenlehre durch die Zuordnung von Erbsünde und Tatsünde.

Unser hiesiges Glaubensbewußtsein hat den inneren Zusammenhang von „Erbsünde" und „Tatsünde" oft zu wenig entfaltet. Das zeigt sich theologiegeschichtlich unter anderem darin, daß die Erbsünde in der Dogmatik und die Tatsünde in der Moraltheologie behandelt wird. Das zeigt sich lebenspraktisch in einer gewissen Privatisierung des Sündenverständnisses: Zentrale Glaubensvollzüge wie Gewissenserforschung, Beichte und Umkehr werden primär auf die persönlichen Lebensverhältnisse bezogen, nicht auf ihren Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Wir bedenken zu wenig, daß Systeme im ganzen Unrecht werden können und zu kollektiver Verblendung verführen, obwohl das in der Soziallehre der Kirche deutlich ausgesagt ist. Es können „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken" (Quadragesimo anno 130). Entsprechend betont die Pastoralkonstitution, „daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden" (25).
Die Theologen der Befreiung erinnern unter dem Druck der Verhältnisse an solche Aussagen und unterstreichen jene biblischen Überlieferungen, die von „bösen Mächten und Gewalten" sprechen und von der „Sünde der Welt", die wie eine fast selbständige Großmacht erster Ordnung erfahren wird, wie ein Verhängnis, dem man sich kaum entziehen kann. Sicherlich können solche Aussagen deterministisch mißverstanden werden, und die theologische Rede von der strukturellen Sünde ist ständig in Gefahr, dem Geheimnis der menschlichen Freiheit nicht genügend Raum zu geben. Aber eine rein personalistische Deutung würde, so lehren die Kirche und unsere Erfahrung, dem abgründigen Geheimnis des Bösen nicht gerecht.
Offenkundig tun wir uns mit dem strukturellen Aspekt in Sachen Kirchenrealität und Gnadengeschehen leichter:

wir sprechen wie selbstverständlich von heiligen Ordnungen und Strukturen (vgl. das sakramentale und hierarchische Gefüge der Kirche). Liegt das nur daran, daß die Gnade einen unendlichen Vorsprung vor der Sünde hat?

6. Marxismusverdacht

Ein kritisches Gespräch mit der Theologie der Befreiung muß sich mit dem Faktum auseinandersetzen, daß dort Elemente der marxistischen Gesellschaftslehre positiv aufgenommen und bisweilen gar als normativ behauptet werden. Daraus ergibt sich zunächst ein grundsätzliches Problem: Bei der Rezeption einer bestimmten Philosophie oder Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie stellt sich die Frage, ob und wie Methode und Inhalt der jeweiligen Lehre unterschieden oder gar getrennt werden können. Konkret: Kann man Elemente der marxistischen Gesellschaftstheorie übernehmen, ohne seine theologische Identität aufzugeben? Sind Methoden neutral? Sie prägen doch zumindest die Perspektive, unter der die Wirklichkeit angegangen wird. (Das ganze Problem ist im Prinzip nicht neu. So wurde Thomas von Aquin noch nach seinem Tode als Häretiker verdächtigt, weil er die Philosophie des Aristoteles für die Theologie fruchtbar machen wollte.)
Die Marxismus-Rezeption in der Theologie der Befreiung ist deswegen nicht leicht zu beurteilen, weil die Begriffe und die ihnen zugrundeliegenden Intentionen bei uns und in Lateinamerika in verschiedenem Kontext erscheinen. Was heißt genau „Marxismus", „Sozialismus"? Wie verhalten sie sich zueinander? Man wird den uns geläufigen Sprachgebrauch und die von uns gemachten Erfahrungen an der Ost-West-Grenze nicht einfach auf die Theologie der Befreiung übertragen dürfen. Umgekehrt werden von der Befreiungstheologie Erklärungsmodelle wie „Klassenkampf" und „Dependenz" nicht selten zu unkritisch übernommen, ohne zu beachten, daß die wissenschaftliche Diskussion in diesen Fragen weitergehende Differenzierungen erbracht hat.
Es ist notwendig, genau hinzusehen, was es mit der Verwendung marxistischer Vorstellungen und Begriffe auf sich hat. Nach marxistischer Doktrin ist der Klassenkampf ein quasi-metaphysisches Grundgesetz der geschichtlichen Veränderungen. Geschichte gibt es nur als Kampf der Klassen. Der Klassenkampf führt zur Diktatur des Proletariats, die schließlich den Übergang zur Aufhebung aller Klassen schafft.

Diese Sinnspitze der Marxschen Klassenlehre widerspricht dem christlichen Glaubensverständnis. Sie zu übernehmen hieße seine christliche Identität preisgeben. Die führenden Befreiungstheologen haben denn auch ein anderes Verständnis von Klasse und Klassenauseinandersetzung. Sie sprechen von einem „Klassenkampf von oben" und meinen damit jene Situation, in der die Führung einer Nation („Staatsklasse") eine Ordnung durchsetzt, die zugunsten der eigenen Macht und Privilegien die Menschenrechte der Bevölkerung mißachtet.
Wer eine solche Rezeption marxistischer Begriffe kritisiert oder gar als grundsätzlich mit dem Glauben unvereinbar ablehnt, sollte bedenken, daß sie sich schon seit langem in der Tradition der christlichen Soziallehre findet, und zwar nicht nur bei G. Gundlach und O. v. Nell-Breuning, sondern lehramtlich in „Quadragesimo anno" (besonders 114). In diesem Sinne sagt die Würzburger Synode: Es „kann nicht verkannt werden, daß Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte. Obwohl in katholischen Äußerungen zur Sozialen Frage schon früh das Bemühen einsetzte, solche beschreibenden Elemente der Marxschen Lehre aufzugreifen und zum Anlaß für christlich begründete soziale Initiativen zu nehmen, ist dies infolge der unvermeidlichen weltanschaulichen Konfrontation mit dem Marxismus lange nicht in einer genügend umfassenden Weise geschehen. So wurden etwa die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenauseinandersetzung in manchen katholischen Äußerungen auch dann noch nicht als zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation akzeptiert, als Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno" sich die entsprechenden Klärungen katholischer Sozialwissenschaftler zu eigen machte" (Kirche und Arbeiterschaft 1.5.1). Im Sinne dieser Tradition der Soziallehre kann die Klassenauseinandersetzung innerhalb einer Gesellschaft, wenn sie nicht von Haß und gegenseitigem Vernichtungswillen getragen ist, der notwendige Ausgangspunkt zur Veränderung eines gestörten gesellschaftlichen Systems sein. Ziel ist die Versöhnung aller Gruppen im Konsens des bonum commune.

L. Boff überträgt in seiner Ekklesiologie („Kirche: Charisma und Macht") den marxistischen Klassenbegriff auf die Kirche. Die Klasse der Kleriker habe das christliche Volk mit der Zeit von aller Mitverantwortung im religiösen Bereich enteignet und sich das Monopol in der Produktion religiöser Güter angeeignet. Im Zuge dieser „Arbeitsteilung" sei das Volk zum Konsumenten der religiösen Güter degradiert worden. Deswegen spiegele die Kirche heute weithin auch das Bild der sie umgebenden bürgerlichen Konsumgesellschaft wider.

Diese provozierende Übertragung des Modells der Klassenauseinandersetzung auf die empirische Gestalt der Kirche mag zunächst manchen bestechen und zum Nachdenken bringen. Sie hat aber mit vollem Recht den Einspruch der Glaubenskongregation hervorgerufen. Kann eine so analysierte Kirche noch „Sakrament" genannt werden? Steht sie nicht in einem permanenten Widerspruch zu ihrer theologischen Bestimmung? Sicher, sie steht als „Kirche der Sünder" immer auch ihrem Wesen und Ziel im Wege. Aber sie bleibt trotz allem auch und gerade in ihrer konkreten Gestalt das „Sakrament des Geistes", der sie in der Wahrheit hält. Das Glaubensgeheimnis von der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seiner Kirche ist mit dem Klassenkampfmodell nicht mehr zu vermitteln. Am Ende steht – wohl gegen die Intention des Verfassers – ein doppelter Kirchenbegriff: einerseits die

institutionalisierte geistlose Kirche, andererseits die eschatologische Kirche des Geistes, die sich innergeschichtlich in den Basisgemeinschaften entwickelt. Die Einheit der Kirche ist so nicht mehr durchzuhalten.

Einheit in der Vielfalt

Mehr denn je ist die Kirche in unseren Tagen auf dem Weg, Weltkirche zu werden. Sie ist die „nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt" (Evangelii nuntiandi 62). Einerseits nimmt die Kirche „in den Teilkirchen konkrete Gestalt an", andererseits ist sie die eine universale Kirche. „Nur die ständige Beachtung beider Aspekte der Kirche wird uns den Reichtum dieser Beziehung zwischen universaler Kirche und Teilkirchen erfassen lassen" (ebd.).
Die eine Glaubenswahrheit gewinnt im Handeln und Denken der jeweiligen Ortskirchen ihre spezifische Färbung und ihre besondere Ausprägung. Analog zur Vielfalt der Geistesgaben in jeder Gemeinde darf man im Blick auf die Weltkirche von den besonderen Charismen der Ortskirche sprechen. Die Lebendigkeit und Glaubwürdigkeit der Gesamtkirche hängt wesentlich davon ab, in welchem Maße die Ortskirchen aufeinander hören, voneinander lernen und zur brüderlichen Korrektur wechselseitig in der Lage sind, letzteres in der Haltung der Bergpredigt: „Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen" (Mt 7,5).
Je größer die Vielfalt, desto notwendiger die Einheit, zumal in Übergangs- und Krisenzeiten. Diese Einsicht gilt auf der Ebene jeder Gemeinde und Ortskirche, sie gilt auch für die Weltkirche. Derselbe Geist, der in der Vielfalt der Gnadengaben in den Ortskirchen am Werke ist, hält sie in der Einheit zusammen. Deshalb ist gerade um der Vielfalt in der einen Weltkirche willen das Petrusamt lebenswichtig.
Das gemeinsame Gespräch zwischen der lateinamerikanischen und europäischen Kirche sollte sich von eben diesem Geist leiten lassen, den Augustinus im Gespräch unter Christen am Werke sieht: „Leidenschaftliche Liebe vermag dies: Wenn jene durch uns, die wir sprechen, betroffen werden und wir durch ihr Hören, dann wohnen wir einer im anderen. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gleichsam in uns sagen und wir gewissermaßen in ihnen lernen, was wir lehren" (De catechizandis rudibus XII 17). *Franz Kamphaus*

* In diesem Abschnitt beziehe ich mich wesentlich auf M. Kehl, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik, in: W. Löser / K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985 (im Erscheinen begriffen).

Die „Intuitionen" Lateinamerikas auf Europa übertragen

Ein „Brief" von Clodovis Boff

Lieber Freund, Du fragst mich, was ich über die Kirche in Europa nach meinem jüngsten viermonatigem Aufenthalt in Italien und in Portugal denke. Nun sind diese Länder natürlich nicht ganz Europa und im übrigen ist es auch kein langer Aufenthalt gewesen. Aber ich habe sieben Jahre in Belgien gelebt und dabei die Ferienzeit immer im Ausland verbracht, in Frankreich, in Deutschland, in England usw. Darüber hinaus habe ich in diesem zweiten Halbjahr 1984 intensiv an einem besonders privilegierten Moment des kirchlichen Lebens auf Weltebene teilgenommen, denn damals explodierte die Diskussion über die Theologie der Befreiung.
In den vielen Vorträgen, die ich in Italien und in Portugal gehalten habe, stellte sich immer ein Problem: Wie lassen sich die Intuitionen der lateinamerikanischen Kirche auf Europa übertragen? Ich meine, daß auf diese Frage zunächst die Europäer selber eine Antwort geben müssen. Aber da Du auf einer Antwort bestehst, schicke ich Dir im Geist der Gemeinschaft und kirchlichen Mitverantwortung meine Meinung über den Weg der Kirche in Europa, wobei ich mir immer der großen Begrenztheit meiner Überlegungen bewußt bin.

Unterschiede zwischen Europa und Lateinamerika

Ich möchte Dir zuallererst sagen, daß ich mir vollständig darüber im klaren bin, daß Europa nicht Lateinamerika ist und daß es deswegen nicht möglich ist, die Lösungen unserer Probleme mechanisch auf Euch zu übertragen.
Zunächst besteht zwischen den beiden Wirklichkeiten ein beträchtlicher Unterschied im Blick auf ihre Geschichte. Das Christentum in Europa gibt es fast seit 2000 Jahren, während es in Lateinamerika wenig mehr als 500 Jahre besteht, also nur ein Viertel davon. Ein Vergleich zwischen beiden wäre also wie der zwischen einem Mädchen von 15 und einer Dame von 60 Jahren. Und dabei spreche ich noch nicht vom typischen lateinamerikanischen Christen-

tum, das, wie Du weißt, erst etwa 15 Jahre alt ist, da es in Medellín 1968 begonnen hat. Vielleicht macht gerade dieses jugendliche Gesicht zum Teil die Faszination unserer jungen Kirche aus.

Demgegenüber ist die europäische Kirche eine Kirche, die eine lange Geschichte hinter sich hat. Deshalb ist es auch eine Kirche voller Traditionen. Und Du weißt, daß Traditionen sowohl homogene Weiterentwicklungen aus einem ursprünglichen Samen sein können wie nachträgliche Verkrustungen, die sich an eine Institution anlegen und ihren Weg beschwerlich machen. Daher rührt ihre Ambivalenz: Sie können gleichermaßen ein Reichtum wie eine Last sein, wobei das von ihrem eigenen Wesen abhängt wie von der Art und Weise, in der die Menschen mit ihnen umgehen. Es ist klar: Wenn man die ganze Zeit mit Bewahren und Restaurieren verbringt, wie kann man dann Zeit finden, Neues zu schaffen und vorwärts zu gehen? Sei es wie es wolle, es macht zweifellos einen Unterschied, ob man eine kirchliche Gemeinschaft auf einem neuen Terrain aufbaut oder auf einem Terrain, das schon ganz und gar strukturiert ist. Es ist klar, daß man im letzteren Fall nicht sehr frei und erfinderisch sein kann.
Der zweite augenscheinliche Unterschied zwischen der europäischen und lateinamerikanischen Kirche ist sozialer Art. Während die europäische Kirche in einer „entwikkelten" Gesellschaft und damit im Zentrum lebt, lebt unsere Kirche in einer „unterentwickelten" Welt und damit an der Peripherie. Es ist eine Sache, ob man Seelsorge in einer Gesellschaft des fortgeschrittenen Kapitalismus (Neokapitalismus) und mit einer demokratisch-liberalen politischen Struktur betreibt, oder in einer Gesellschaft des wilden Kapitalismus (Paläo-Kapitalismus) und unter einem diktatorischen Staat.

In unserem Fall sind die Gegensätze schärfer und die Herausforderungen heftiger. Hier ist der Glaube sehr viel stärker zum prophetischen Reden und zum Martyrium herausgefordert. Es entstehen Situationen, die so schwierig sind, daß der Christ nur noch zwischen dem Heldentum und der Feigheit wählen kann, ohne daß es einen Mittelweg gäbe.
Aber ich möchte bei dieser Gegenüberstellung auch nicht vergessen, daß es eine *gemeinsame Grundlage* gibt: Das kapitalistische Wirtschaftssystem. De facto sind wir und Ihr die beiden Seiten einer Medaille. In diesem Sinn handelt es sich nicht um einen wesensmäßigen, sondern nur um einen graduellen Unterschied. Auch die europäischen Gesellschaften sind Klassengesellschaften, auch ihre Sozialstruktur hat die Form einer Pyramide, nur daß Eure gesellschaftliche Pyramide weniger spitz ist als die lateinamerikanische. Während die Mittelklassen in Europa praktisch die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, handelt es sich in Lateinamerika nur um etwa 20 Prozent. Du weißt, daß die Mittelklasse so etwas wie ein „Ruhekissen" für die gesellschaftlichen Gegensätze ist. Und diese Gegensätze sind, wie sich leicht beobachten läßt, in Europa verglichen mit unseren weniger scharf, obwohl sie auch bestehen.

Schließlich gibt es noch eine dritte, sehr deutliche Differenz zwischen unserer Kirche und Eurer Kirche. Diese Differenz ist religiöser Natur. In Europa ist der Prozeß der Säkularisierung, also der Autonomwerdung der Gesellschaft gegenüber der Bevormundung durch die kirchliche Institution weit fortgeschritten, im selben Maß, wie sich die moderne Industriegesellschaft entwickelt hat. Unter diesen Umständen ist die Kirche eine Sache, die Politik eine andere und die Wirtschaft nochmals eine andere, ohne daß ich jetzt in eine genauere Bewertung dieser Frage eintreten könnte.

Dagegen ist die lateinamerikanische Gesellschaft in ihrer Mehrheit *religiös.* Man kann nicht oft genug darauf hinweisen, daß das lateinamerikanische Volk gleichzeitig arm und christlich ist, ausgebeutet und religiös. Puebla war so davon überzeugt, daß das lateinamerikanische Volk strukturell und nicht nur konjunkturell religiös ist, daß im Schlußdokument von einem „grundlegenden katholischen Substrat" (Puebla 1 und 7) die Rede ist, „das die wesentliche geschichtliche Identität und die kulturelle Matrix des Kontinents ausmacht" (Puebla 445).
Darüber hinaus ist das (unterdrückte) Volk Lateinamerikas nie von antikirchlichen oder antiklerikalen Erfahrungen berührt – und deswegen davon auch nicht geprägt worden –, wie es in Europa der Fall war, vor allem durch das Werk des historischen Kommunismus in der Arbeiterklasse. Nur unsere kleine politische und intellektuelle Elite hat durch die Freimaurerei, den Liberalismus, den Positivismus und den Kommunismus solche Erfahrungen gemacht. Es wäre falsch zu sagen, daß das schwierige Problem der Säkularisierung nicht auch unser Volk erfaßt hätte und es immer stärker erfassen würde. Diese Säkularisierung ist ein geschichtlicher Prozeß im Weltmaßstab. Trotzdem hat sie aus einer ganzen Reihe von Gründen, über die ich mich jetzt nicht verbreiten will, bei uns keine antireligiösen oder antikirchlichen Formen angenommen.

Unser einfaches Volk ist immer noch ungeheuer aufnahmebereit für die religiöse Botschaft und ist wie immer für das Handeln der Kirche offen und dankbar. Das ist in Europa nicht der Fall, wo es im Volk, vor allem in der arbeitenden Bevölkerung, starke geschichtliche Ressentiments gegen die kirchliche Institution gibt, die als eine Macht von außen betrachtet wird, die über den Massen und gewöhnlich „auf der anderen Seite" steht.
Ich möchte bei Dir nicht den Eindruck entstehen lassen, daß diese Unterschiede absolut seien. Im Gegenteil, in allen Punkten gibt es eine gemeinsame Basis, die bei Euch wie bei uns auf einer teilweise gemeinsamen geschichtlichen Vergangenheit, auf demselben sozio-ökonomischen System und auf derselben Kirche beruht. Deshalb können wir sagen, daß wir alle im selben Boot sitzen und daß sich von daher die wechselseitige Zusammenarbeit ergibt.
Es geht deshalb nicht an, daß wir uns nicht füreinander interessieren. Es wäre ein erster Irrtum anzunehmen, daß die kirchliche (pastorale und theologische) Erfahrung Europas ausschließlich für dieses selber von Bedeutung wäre. Ebenso wäre es ein Fehler, wenn sich die lateiname-

rikanische Kirche nicht für das Schicksal der Kirche in Europa interessieren würde.
Darüber hinaus müssen wir einen zweiten Fehler vermeiden: Wir können nicht einfach das pastorale „know-how" Lateinamerikas auf Europa übertragen, ohne den unleugbaren Unterschieden Rechnung zu tragen. Die lateinamerikanische Kirche kann die Kirche in Europa nur in Frage stellen und sie dazu ermuntern, ihren spezifischen Weg zu gehen.

Winter in der Kirche Europas

Und nun kommen wir zum Kern der Frage, die Du mir gestellt hast. Du wolltest wissen, wie ich die Situation der Kirche in Europa sehe.
Wenn ich auf die Christen in Europa gleich welcher Richtung höre, scheint es mir, daß Ihr heute in einer Art „kirchlichen Winter" lebt, der mit einem „kulturellen Winter" Hand in Hand geht. Es gibt eine Krise der geschichtlichen Erwartung. Es fehlt an der Hoffnung. In der europäischen Kirche gibt es vielleicht Glaube und Liebe, aber keine Hoffnung.
Demgegenüber ist der europäische Besucher in der Kirche und überhaupt im Volk Lateinamerikas gerade von der dort anzutreffenden Hoffnung beeindruckt. Das ist wirklich unsere starke Seite.

Den Europäern kann man den Pessimismus und die Skepsis wirklich an den Augen ablesen, sie sind ihnen ins Gesicht geschrieben. Es ist so, wie es mir ein Freund nach einem Aufenthalt im alten Europa gesagt hat: „Der Europäer sieht aus wie jemand, der gegessen, dem es aber nicht geschmeckt hat." Er kann wirklich alles bis zum Überfluß haben, aber bleibt vielleicht gerade deswegen unzufrieden, mißtrauisch und enttäuscht. Es fehlt ihm das, wovon unser Volk überfließt, auch wenn es in Lumpen geht, zahnlos, analphabetisch, unterernährt und schlecht untergebracht ist: die Hoffnung. Eine Hoffnung, die man in der Lebendigkeit der Gesichter wahrnimmt, in der Frische des Glücks, in der Intensität der Worte und der menschlichen Beziehungen und schließlich vor allem in der Freude am Leben.
Deshalb bin ich nicht bereit, vor dem europäischen Pessimismus zu kapitulieren. Vor allem deswegen habe ich vom „kulturellen Winter" gesprochen. Diese Metapher macht deutlich, daß die „Dekadenz" Europas mehr Schein als Wirklichkeit ist. Es ist wie mit einem Baum im Winter: er scheint tot zu sein, aber seine Wurzeln sind immer noch lebendig.
Im übrigen hat mir das tiefgehende Interesse für die Diskussion über die Theologie der Befreiung in der öffentlichen Meinung Europas (und in der Welt überhaupt) gezeigt, daß hier ein noch gesunder Körper reagiert. Es ist ein Symptom dafür, daß nicht alles in Europa degeneriert, sondern daß es dort im Gegenteil einen sehr gesunden ethischen Kern gibt. Schließlich hat Europa im Namen der höchsten Ideale reagiert: der Armut, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Zukunft.

Und mehr noch: Im Kleid der europäischen Kirche gibt es durchaus Lebenszeichen. Man kann jeden Tag deutlicher wahrnehmen, wie sehr sie von einer untergründigen Bewegung der Erneuerung und Kreativität erschüttert wird. Überall bemerkt man Unzufriedenheit über die gegenwärtige religiöse und kulturelle Situation im allgemeinen, Unruhe und ein intensives Suchen nach Erneuerung und nach einem neuen Leben. Gibt es nicht überall Gruppen und Gemeinschaften von sehr unterschiedlichen Formen und Initiativen?

Allerdings hat diese ganze Bewegung des Suchens und der Initiativen noch nicht auf den ganzen kirchlichen und gesellschaftlichen Organismus übergegriffen. Sie hat sich noch nicht konsolidiert, etwa in einem Plan für eine „Gesamtpastoral". Aber dennoch gibt es sie. Und ich glaube, daß sie auch Fortschritte macht.
Genau in der Richtung, in der diese Versuche und Initiativen vorangehen, wird es heute Leben und Zukunft für die Kirche in Europa geben. Es kann nicht darum gehen, hier doktrinär einen Weg vorzuschreiben, weil dieser Weg vom Leben selbst und vom Geist im Leben eröffnet und gewiesen wird. Es kann nur darum gehen, die Zeichen herauszufinden, die in die Richtung weisen, auf die sich der Prozeß selber mehr und mehr zubewegt. Erkennen, in welche Richtung die kirchliche Praxis geht und diese Richtung befördern: das möchte ich hier tun, ohne einem vorschnellen Optimismus zu verfallen.
Ich frage mich: Wo sind die besonders verheißungsvollen Tendenzen, die sich auf dem Weg der europäischen Kirche zeigen?
Bei der Antwort auf diese Frage möchte ich zwei Bereiche unterscheiden: den Bereich „ad intra" und den Bereich „ad extra". Sie entsprechen den beiden großen ekklesiologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums: Kirche als Volk Gottes (Lumen gentium) und Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes).

Verheißungsvolle Tendenzen im Innern der europäischen Kirche

Betrachten wir also die Sprößlinge, die im Inneren des alten Stammes der europäischen Kirche heranwachsen. Ich sehe hier drei wichtige und grundlegende Tendenzen. Sie haben zu tun mit der Neuentdeckung des Evangeliums, mit der Wiederentdeckung der kirchlichen Gemeinschaft und mit der Begegnung mit dem „Letzten".
Nehmen wir zunächst das Problem der Neuentdeckung des Evangeliums in Augenschein. Es ist nicht zu leugnen, daß es vielerorts ein *wachsendes Interesse für die Lektüre der Heiligen Schrift* und für den Austausch über sie gibt.
Das ist für mich ein grundlegendes und für die Zukunft verheißungsvolles Datum. In erster Linie für die Kirche selber, weil das Evangelium die Kirche von allen nachträglichen Traditionen befreit, die sich im Laufe der Zeit auf ihr angesammelt haben. Durch das Evangelium entdecken wir den Glauben in seinem einfachsten und wesentlichsten Kern, um so die Kirche neu zu erschaffen, die

ihren eigentlichen und beständigen Ursprung im Wort Gottes hat.
Darüber hinaus ist die Wiederentdeckung des Evangeliums von Bedeutung für die Sendung der Kirche in der europäischen Gesellschaft. Denn wie könnte man eine schon evangelisierte Gesellschaft neu evangelisieren, wenn man nicht an die Quelle zurückgeht, an die Grundbotschaft des Glaubens? Der Prozeß der Re-Evangelisierung des europäischen Kontinents läßt sich nicht dadurch beschleunigen, daß man die Zahl der Katechismen vergrößert, neue Theologien ausarbeitet und immer mehr Hirtenbriefe veröffentlicht. Im Gegenteil, es kommt vor allem darauf an, alle diese Vermittlungen zu überwinden und zum substantiellen Kern des Glaubens zurückzukehren, um von ihm aus neu beginnen zu können.

Aber hier stoßen wir auf eine für das alte und gebildete europäische Christentum typische Schwierigkeit: *Wie läßt sich das Evangelium in seiner ursprünglichen Kraft neu beleben,* jenseits aller Erklärungen, durch die es von der modernen Kultur eingemauert worden und unter denen es fast erstickt ist?
Mir scheint, daß Ihr Europäer von einem unaufhaltsamen und unbewußten Trieb beherrscht werdet, alle Probleme, auch die glühendsten und dramatischsten, in einfache „kulturelle Fakten" umzuwandeln, in Argumente, über die man sich unterhält, in Artikel und endlose Debatten. Ihr verfügt über eine differenzierte Kultur, aber es ist eine „spiritualistische" Kultur, abgetrennt vom Leben und außerhalb der Geschichte.
Man läuft Gefahr, sich gegen das Evangelium mit einer Kultur der exegetischen, historischen und soziologischen Bildung abzuschirmen, ohne sich noch wirklich von „Schwert des Wortes" verwunden zu lassen. Das Problem wird immer sein: Wieviel haben wir vom Evangelium verstanden und wieviel haben wir selber getan? Das Evangelium ist nur dann Evangelium, wenn es mit den Augen der Armen und mit den Herzen der Kinder gelesen wird, also wenn man ihm einfach glaubt.

Natürlich dispensiert das Evangelium nicht von der kritischen Vernunft. Aber es ist eine Illusion anzunehmen, daß sie ein wesentliches Verstehen garantieren könnte. Man muß deswegen über die Kritik hinausgehen, sie überwinden. Dann wird man das Evangelium mit einer neuen Unschuld, mit der „zweiten Unschuld" leben.
Und weiter noch: Wie kann man eine säkulare und säkularisierte Gesellschaft evangelisieren, wenn nicht mit der ganzen ursprünglichen Kraft des Evangeliums? Nur das Evangelium läßt uns verstehen, wie wir in der Säkularität der modernen Welt Christen sein und auch bleiben können.

Die zweite fruchtbare Tendenz, die mir im Innern des kirchlichen Lebens in Europa begegnet, ist die *Entstehung von Gemeinschaften und Gruppen* sehr verschiedener Art, die sich überall beobachten läßt.
Ich habe den Eindruck, daß diese Gruppe so etwas wie die ersten Zeichen dafür sind, daß das Wasser über dem Feuer zu kochen beginnt. Es kocht noch nicht das ganze Wasser, wie es heute in Lateinamerika der Fall zu sein scheint, aber die Anzeichen, die diese Situation vorankündigen, vervielfältigen sich überall auf der Oberfläche der europäischen Kirche.
Denn wie kann man das kirchliche Gefüge wieder aufbauen, wenn nicht von unten, von den kirchlichen Zellen, wie sie die kleinen Gemeinschaften darstellen? Ich halte es für illusorisch die Kirche von der Spitze, „a capite" und durch bloße institutionelle Veränderungen revitalisieren zu wollen. Natürlich braucht es auch sie, aber sie werden dieser Bewegung nicht das Leben einhauchen. Das Leben eines Baumes stammt aus der Wurzel und nicht aus der Krone!

Die Christen, Laien und Hirten, lernen in den Gemeinschaften, was die lebendige und wahre Kirche ausmacht: Die Partizipation, ein neuer Name für die berühmte „Gemeinschaft". Nur durch Teilnahme wird der Laie wieder zum Subjekt in der Kirche werden. Ohne Teilnahme bleibt das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche auf der Ebene des kanonischen Formalismus oder der dogmatischen Fiktion stecken.
Gleichzeitig können auch die Kleriker ihre besondere Mission nur dann wirklich als evangelischen Dienst ausüben, wenn sie teilhaben und teilhaben lassen. Aber das geschieht nur dann, wenn der Kleriker von der Haltung des „Arbeitens für jemanden" zu der des „Arbeitens mit jemandem" übergeht.
Es braucht eine gehörige Portion Teilhabe, um die *Plage des Klerikalismus* überwinden zu können, der die Kirche in zwei getrennte und einander oft antagonistisch gegenüberstehende Klassen teilt: Kleriker und Laien, zwischen denen ein Verhältnis herrscht, wie zwischen Chefs und Untergebenen, Produzenten und Erwerbern, Herren und Knechten.

Ich habe auf meinen Reisen in Italien und Portugal (aber wir wissen, daß sich die Sache heute in Europa überall so darstellt) festgestellt, daß es in dieser Hinsicht in der Kirche eine große *Polarisation der Positionen* gibt. Auf der einen Seite gibt es eine *zentripetale Tendenz,* von einigen „klerikale Kirche" genannt, die die Machtkonzentration und den Abstand vom Volk aufrechterhält und noch verstärkt; auf der anderen Seite gibt es eine *zentrifugale Tendenz,* die man in Italien auch den „Dissens" nennt, die deutlich antiklerikale und teilweise antiinstitutionelle Positionen einnimmt und die für ihre Kritik den Preis einer wirklichen oder formellen Marginalisierung zahlt.
Das Schlimme ist, daß diese Situation nicht nur für einen Bereich und für einzelne Fälle kennzeichnend ist. Es handelt sich vielmehr um eine Wirklichkeit, die konkret die ganze Kirche in Europa betrifft, es handelt sich also nicht nur um ein Problem einiger weniger, sondern der ganzen Kirche in Europa. Gerade deswegen kann es nur von allen Beteiligten angegangen und bewältigt werden. Anders ausgedrückt: Alle, Kleriker und Laien, sind dazu aufgerufen, die Kirche als Volk Gottes nach dem Modell des Zweiten Vatikanums aufzubauen.

Ich bin der persönlichen Meinung, daß sich diese Radikalität der Positionen auf beide Seiten schädlich auswirkt: auf der einen Seite wird ohne eine konkrete kirchliche Legitimität die eigene Identität und Kontinuität der christlichen Gruppen ernsthaft bedroht, auf der anderen Seite beraubt sich die institutionelle Kirche, wenn sie nicht die Vitalität dieser neuen und lebendigen Gruppen in sich aufnimmt, einer besonderen Kraft der Erneuerung, besonders wenn es sich um Gruppen von jungen Menschen und Intellektuellen handelt.
Es hat mich tief betroffen gemacht, als ich nach einigen Vorträgen junge Leute traf voller Leben und voll von gutem Willen, die sich darüber beklagten, daß sie in der Kirche keine Möglichkeiten teilzunehmen finden könnten und deshalb gezwungen seien, sich an ihren Rändern oder sogar außerhalb von ihr zu engagieren. Viele dieser Jugendlichen haben sogar die Hoffnung auf die Erneuerungskraft der Kirche verloren.

Dies scheint mir eine der delikatesten und gleichzeitig schmerzhaftesten Punkte Eurer Kirchenerfahrung in Europa zu sein, ein Problem, dem gegenüber auch wir in Lateinamerika nicht ganz immun sind, das sich aber bei uns Gott sei Dank nur in begrenztem Umfang bemerkbar macht. Wir haben mit dem Volk und gegen unsere kleinbürgerliche Tendenz in der Auseinandersetzung mit den institutionellen Widerständen gelernt, auf sektiererische Positionen zu verzichten, die aus der Ungeduld entspringen und zu Spaltungen führen. Es kommt in diesem Fall nicht darauf an, die Institution zu bekämpfen, sondern sie zu erobern. Man muß sie erobern für ihre wahre Sendung, zu der die Befreiung der Unterdrückten gehört.
Unsere Beziehung zur kirchlichen Institution ist deshalb gleichermaßen von der Gemeinschaft wie von der Erneuerung geprägt. Man muß die Institution von innen heraus erneuern, Schritt für Schritt, indem man immer mehr Vertrauen und *immer größere Räume der Teilnahme* gewinnt.
Es ist sehr wichtig, auf diesem Weg die Hirten einzubeziehen, indem man ihnen hilft, den Weg des Volkes mitzugehen und sich zusammen mit ihm zu erneuern. Das setzt natürlich voraus, daß die Kanäle der Kommunikation, des Kontakts und des Dialogs mit den Hirten immer offen gehalten werden; sie dürfen sich nie gegenüber unserer Verantwortlichkeit und Initiative abschließen. Aber die wirkliche Annäherung geschieht vor allem dadurch, daß man die Hirten konkret auf den Weg des Volks mitnimmt, in seine Begegnungen, Kämpfe und Leiden einbezieht.

Es verhält sich genauso, wie es *D. R. Arieta,* ein Bischof aus Costa Rica, einmal formuliert hat: „Die Option für die Armen wird, anstatt uns mit Spaltungen zu bedrohen, zum stärksten Kern unseres Zusammenhalts und unserer Einheit."
Wenn ich über diese ganze Problematik nachdenke, habe ich mehr und mehr den Eindruck, daß sich das Problem einer *„Parallel-Kirche"* in Europa viel stärker stellt als in Lateinamerika.

Wir kommen nun zu einer dritten Tendenz ad intra, die ich als zukunftsträchtig für die europäische Kirche ansehe: das Problem der Armen; „Von den Letzten ausgehen", so hieß ein besonders herausfordernder Ratschlag in einem Dokument des Ständigen Rats der Italienischen Bischofskonferenz von 1981.
Eine Sache scheint mir ganz klar zu sein. Es gibt keine Zukunft für die Kirche außer an der Seite derjenigen, denen nicht Gegenwart, aber die Zukunft gehört: der Unterdrückten. Die kirchlichen Bewegungen, die vorwiegend aus Nicht-Armen bestehen (z. B. aus Führungskräften, Freiberuflern und Studenten), können sich zwar um eine bessere Gegenwart bemühen, aber nicht um eine davon verschiedene Zukunft. Deshalb kann ihre geschichtliche Bedeutung zwar eine positive sein. Sie ist aber eine sehr begrenzte. Das ist meine Meinung über die sogenannten „Bewegungen" heute, wie das Opus Dei, Comunione e Liberazione, die Charismatiker, die Focolarini usw.
Das eigentliche Problem, das sich auch der Kirche in Europa stellt, ist das der Unterdrückten. Diese Frage ist nicht mehr zu unterdrücken; sie weitet sich auf die gesamte Kirche aus, als Ergebnis des gemeinsamen Drucks, der lateinamerikanischen Kirche und Roms, das sich diese Anliegen auf seine Weise zu eigen macht und es der Gesamtkirche vermittelt.

Auch in Europa gibt es Gruppen von Laien, Ordensfrauen und Ordensmännern, Priestern und anderen, die ihren „gesellschaftlichen Ort" wechseln und mit den Marginalisierten arbeiten oder sogar mit ihnen wohnen.
Im Grunde genommen ist die *Option für die Armen* nicht so sehr eine Frage der Predigt als der Praxis. Kein Dokument kann die lebendige Bekehrung hin zu den Kleinen ersetzen. „Von den Letzten ausgehen" besagt mehr als reden: dazu gehört der physische, körperliche Kontakt mit dem Volk. Es ist mehr ein Problem der Physis als des Kopfes!
Das Gesetz der Evangelisierung ist das *Gesetz der Inkarnation.* Ohne Inkarnation gibt es kein Heil. Aus diesem Grund ist die Wiedereinbettung der Hierarchie in das Volk für die Kirche in Europa die entscheidende Bedingung für ihren glaubwürdigen Aufbruch zur Zukunft. Die Kirche darf keine Angst davor haben, auf das Volk zuzugehen und sich Wind und Wetter auszusetzen; sonst wäre sie wie eine alte Dame, die nicht aus dem Haus geht, weil sie sich dabei erkälten könnte (entschuldige den Vergleich).
Woher kommt es, daß das Volk sich darüber beklagt, daß die Sprache der Priester und Bischöfe abstrakt ist? Hat das nicht vielleicht damit zu tun, daß ihr Leben ebenso abstrakt ist, nämlich fremd und getrennt vom konkreten Leben des Volkes? Fehlt es nicht an einer tieferen Einbettung in die lebendige Wirklichkeit des gemeinsamen Lebens? Ist die „Option für die Armen" nicht vielfach noch mehr eine Sache des Redens und Verkündens als eine Sache des Seins und Handelns?

Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt heute von diesem Punkt ab. So war es auch für Christus (vgl. Lk 4,7). Wenn

man heute „Kirche" sagt, woran denkt man dann in Europa? Wofür steht diese Wort-Wirklichkeit als „Zeichen" (Sakrament)? Der qualifizierte Einsatz der Kirche an der Seite der Unterdrückten schwächt in Wirklichkeit nicht den Glauben, sondern stärkt ihn. Vielleicht ist die Verfinsterung des Sinns für das Leben in Europa vor allem bei den Jüngeren eng damit verbunden, daß gerade die große „Sinn-Institution", die die Kirche darstellt, sich nicht überzeugend genug auf die Seite der Unterdrückten schlägt. An dieser Stelle sind die metaphysischen Probleme nicht von den Problemen der Gerechtigkeit zu trennen.

Du fragst mich, wer denn heute in Europa die Armen sind. Das Urteilsvermögen des Evangeliums, verbunden mit sozio-analytischen Fähigkeiten, kann den Europäern selber zeigen, wer ihre Armen sind. Man ist sich im allgemeinen darüber einig, daß zu den „Armen" in Europa heute die Arbeitslosen, die „Neuen Armen" (Rentner, Drogenabhängige usw.) und auch Hilfsarbeiter gehören.
Du sagst, daß die Kirche in Europa eine „Kirche der Mittelklasse" ist, die ihre Anhängerschaft vor allem in der Mittelklasse (die Hälfte der Bevölkerung) hat und zu der auch eine kleine Schicht aus dem Großbürgertum (2 bis 3 Prozent) und eine kleine Schicht aus der Volks- oder Arbeiterklasse gehören. Man muß an den Fuß der Pyramide hinabsteigen, sich von den privilegierten Klassen entfernen, um stärker an die Unterschicht heranzukommen, die immer noch etwa die Hälfte der Bevölkerung ausmacht. Zur „Option für die Armen" oder zum „ausgehen von den Letzten" gehört konkret genau dieses.

Verheißungsvolle Tendenzen „ad extra" in der Kirche Europas

Jetzt ist der Augenblick gekommen, um kurz die Linien auszuziehen, die sich aus der Beziehung der Kirche zur Welt in Europa ergeben. Das erste, was ich bemerke, ist das *Wiedererwachen des prophetischen Geistes* in der europäischen Kirche. Es gibt inzwischen nicht nur Priester, sondern auch Bischöfe, die ungerechte Strukturen verurteilen, wie die der Mafia, der Nuklearbewaffnung, der Ausbeutung der Dritten Welt, der Situation der Gastarbeiter, des übertriebenen Konsums usw. Du siehst, auch in Europa fehlt es nicht an Anlässen für die Prophetie.

Ich glaube, daß zu diesen Bischöfen, die bisher noch ziemlich isoliert dastehen, immer mehr dazukommen werden, die die eigenen Brüder im Episkopat zu einer präziseren und kollektiven prophetischen Haltung veranlassen werden.
An diesem Punkt bewegt sich gegenwärtig auch der lateinamerikanische Episkopat in eine positive Richtung, nicht zu vergessen der nordamerikanische mit seinen mutigen Dokumenten über den Frieden und über die Wirtschaftsordnung. In diesem Sinn übt auch der gegenwärtige Papst, der von linken Christen in Europa so sehr kritisiert wird, eine ungeheuer wichtige Vermittlungsaufgabe aus, indem er zur Durchsetzung und Verbreitung einiger prophetischer Anstöße in der Kirche vor der Welt beiträgt.
In jedem Fall müßte die Prophetie der Peripherie eine kräftige Unterstützung in der Prophetie der „Metropole" finden, vor allem im Herzen des Systems, und genau in dem Maß, in dem die Metropole im Namen der Gerechtigkeit und derer, die ohne Gerechtigkeit leben, auf eine neue internationale Ordnung drängen wird.
Eine zweite positive Tendenz „ad extra" der europäischen Kirche betrifft die *Politik.* Aber hier bekommt der Ausdruck Politik einen neuen Sinn. Es handelt sich nicht so sehr (auch wenn das nicht ausgeschlossen ist) um formelle oder Parteipolitik (die heute zusehends in Mißkredit gerät, weil sie als zu wenig repräsentativ gilt und zu wenig die Bedürfnisse des Volkes ernst nimmt) als um eine „Politik der Basis", um etwas, das manchmal „vorpolitisch" genannt wird. Wir denken dabei an die enorme Vielfalt von gesellschaftlichen Initiativen, die sich im Dienst von Freiwilligen zeigen, im sozialen Dienst, in der Solidarität mit einer „Dritten Welt", in der Schaffung von selbstverwalteten Organisationen usw.

Ein Bischof, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, hat mir anvertraut, daß die Kirche noch heute in Italien diejenige unter den gesellschaftlichen Institutionen ist, die am ehesten zum Kristallisationspunkt für gemeinschaftliche und soziale Aktivitäten werden kann. Die Politik verlagert sich weg von den Aktivitäten in den Parteien, die zu weit von der Basis entfernt sind, und geht über zu dem vielfältigen Feld der sozialen Partizipation. Die Statistik zeigt, daß in Italien während der letzten 15 Jahre die Beteiligung der Jungen an Parteiaktivitäten um die Hälfte zurückgegangen ist, während die Beteiligung an sozialen Aktivitäten sich verdoppelt hat.
Diese „Arbeit an der Basis", die besonders im kirchlichen Bereich im Ansteigen begriffen ist, wird in dem Maße immer wichtiger werden, in dem sie zu einer Methodologie der systematischen Partizipation (im Sinne eines „Arbeitens mit jemandem") findet, in dem Maße, in dem sie die Perspektive einer „gesunden Laizität" (ohne den Versuch, sich selbst in einem konfessionell „katholischen" Rahmen zu definieren und damit das Modell der „Christenheit" aufzunehmen) und schließlich in dem Maße, in dem sie das gesellschaftliche System in Frage stellen wird, in dem Verlangen nach einer neuen, nicht nur wirtschaftlichen, sondern auch kulturellen (antikonsumistischen) Ordnung.

An diesem Punkt (und das gilt auch für viele andere Probleme) frage ich mich manchmal, ob die europäische Kirche nicht unter einem gewissen *Mangel an analytischen Fähigkeiten* leidet, mit anderen Worten, an einer gewissen Schläfrigkeit in bezug auf Kritik. Die pastorale und prophetische Sendung der Kirche in der Welt von heute dispensiert nicht von der Durchdringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern baut im Gegenteil auf ihr auf. Aus diesem Grund ist heute eine gewisse sozio-analytische Kompetenz eine pastorale Notwendigkeit.
Ich sehe schließlich eine dritte positive Tendenz in Eu-

ropa im Verhältnis Kirche–Welt. Es ist der *wachsende Sinn für die Solidarität mit der „Dritten Welt"*.
Das bedeutet, daß man den Armen aus den Ländern an der Peripherie versteht und sich genauso um ihn kümmert wie um den Armen aus Europa; wenn Europa dazu beigetragen hat und immer noch dazu beiträgt, den Armen in der Dritten Welt hervorzubringen, muß und kann es auch auf seine Weise dazu beitragen, ihn zu befreien.
Für die „Dritte Welt" ist die „Erste Welt" ein unmittelbarer Bezugspunkt; schließlich hängt sie ja von ihr ab. Auf der anderen Seite wird die „Erste Welt" niemals ein Bewußtsein ihrer wahren Identität erlangen (nämlich die Welt des privilegierten Zentrums zu sein), wenn sie nicht die armen Länder in ihr Selbstverständnis einbezieht.

Man könnte außerdem über den *positiven Beitrag der Kirche in den großen sozialen Bewegungen* sprechen, die heute Europa erschüttern, wie die Friedensbewegung, die ökologische Bewegung und die Bewegung für die Frauenemanzipation. Aber wir wollen es beim bisher Gesagten bewenden lassen.
Die Diskussion über die „Theologie der Befreiung", die auf Weltebene durch die Intervention der höchsten kirchlichen Autorität (vielleicht gegen deren Intention) in Gang gekommen ist, bedeutet den Anfang einer neuen Ära in den Beziehungen zwischen der Kirche des Nordens und der Kirche des Südens. Darin bin ich mir sicher. „Die Karavellen kehren zurück" (Balducci). Lateinamerika (und das gilt für die gesamte „Dritte Welt") hat schon damit begonnen, Europa all das zurückzuerstatten, was es von ihm bekommen hat, wie es Pius XII. vorausgesehen hatte.
In diesem Sinn sind wir dabei, die eindimensionalen und Abhängigkeit hervorrufenden Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden in der Kirche zu überwinden. Vor allem müssen wir darauf bedacht sein, Beziehungen einer authentischen Gemeinschaft (die mit Gegenseitigkeit zu tun hat) herzustellen, also Beziehungen in beiden Richtungen, in denen man nicht nur theologische Ideen, sondern auch pastorale Erfahrungen und Personal miteinander teilt. Dazu braucht es die Schaffung von Kanälen, die die Kontakte und jeden Austausch in der Kirche regeln (wie die Idee, „Schwesterkirchen" zu schaffen, Partnerschaften usw.).
In diesen Zeilen habe ich Dir meine allgemeinen, manchmal vielleicht etwas oberflächlichen Gedanken über den Weg der Kirche in Europa mitgeteilt. Laß mich auch Dein Urteil wissen, um der gegenseitigen Bereicherung willen.

Ich glaube, daß die Bewegung nach vorne, der Übergang vom Winter zum Frühling in der Kirche unaufhaltsam ist, trotz der augenscheinlichen Versuche, sie aufzuhalten. Aber diese grundlegende Unumkehrbarkeit des kirchlichen Prozesses findet ihre Garantie in der „Meridionalisierung der Kirche" (Giancarlo Zizola), durch die der vorwärts drängende Anstoß der Kirche aus der Peripherie immer mehr auf die ganze Kirche übergreift und seine Garantie in der zunehmenden Einbettung der Kirche im Prozeß der Befreiung der Unterdrückten findet, einem geschichtlichen Prozeß, der die ganze Kirche betreffen und mitreißen muß.
Alles deutet darauf hin, daß wir hier von einem Krieg sprechen können, in dem Gott selber am Werk ist, um an eine Passage aus der Apostelgeschichte zu erinnern (5,39). Die Pläne Gottes sind unwiderruflich (Römer 11,19). Und darauf gründet sich unsere unbesiegbare Hoffnung.
Im Geist dieser Gewißheit herzliche Grüße. *Clodovis Boff*

Asynchrone Töne

Ökumenische Ausländertagung in München

Es gibt Kongresse, von denen man nicht recht weiß, wozu sie stattfinden. Irgendwann einmal taten sich Organisationen zusammen, stellten einen Veranstaltungsbedarf fest, erkannten die Notwendigkeit, *gemeinsam* etwas zu tun, sei es, weil man es der Sache oder einfach sich selbst und der Öffentlichkeit schuldig war. Aber natürlich kann so etwas nicht kurzfristig stattfinden, sondern erst nach Jahren, und bedarf gründlicher Vorbereitung. Wenn der Termin da ist, die Veranstalter sich auch schon gegenseitig ihre ersten Blessuren beigebracht hatten, aber der Kongreß dennoch endlich über die Bühne gehen kann, haben sich Zeit und Umstände verändert, die einen bezweifeln den Nutzen, die anderen zumindest die Notwendigkeit des Unternehmens, wieder andere suchen ihn aus der Gunst oder Ungunst des Augenblicks heraus politisch zu nutzen. Ein wenig war dieser Eindruck auch im Vorfeld der vom 21. bis 23. Februar gemeinsam vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken und vom Evangelischen Kirchentag in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Landeskirche in Bayern und dem Erzbistum München in München veranstalteten „Ökumenischen Arbeitstagung Ausländer und Deutsche. Miteinander leben – heute und morgen" entstanden. Nicht, daß es in der Ausländerfrage, von der in München von ausländischer Seite – zugespitzt, aber nicht gänzlich falsch – gesagt wurde, sie sei in erster Linie ein Problem der deutschen Bevölkerung, gegenwärtig keinen dringenden Handlungsbedarf gerade der Kirchen gäbe. Manche ausländischen und deutschen Teilnehmer meinten, die Probleme der Ausländer seien in den 80er Jahren, genauer seit dem Aufkommen von Massenarbeitslosigkeit und der damit einsetzenden wenig freundlichen Ausländerpolitik für nicht wenige Ausländer wegen ihres

mehr denn je *ungesicherten rechtlichen Status,* geradezu unerträglich geworden. Und natürlich sind gerade die Kirchen aufgerufen, insgesamt und speziell in dieser Situation ihre Anwaltsfunktion zugunsten der in der Bundesrepublik lebenden und arbeitenden Ausländer wahrzunehmen und neben ausländerfeindlichen Tendenzen in der deutschen Bevölkerung auch eine Politik in die Schranken zu weisen, die Ausländerpolitik in erster Linie als Teil konjunkturunterworfener Beschäftigungspolitik versteht, um eine mögliche Reduzierung des Ausländeranteils aus beschäftigungspolitischen und anderen Gründen bemüht ist und dabei – vor allem auf dem Wege von Verordnungen – menschenrechtliche Belange von Ausländern weniger genau im Auge behält.

Aber die brisante *Asylantenfrage* hatte man – sicher zu Recht, weil sonst eine sachliche Diskussion der eigentlichen Ausländerfrage kaum möglich gewesen wäre – von vornherein ausgeklammert. Und die *Ausländerpolitik der gegenwärtigen Bundesregierung* und der verschiedenen Landesregierungen wurde von den Veranstaltern selbst keineswegs einheitlich beurteilt. Überdies bestand die Schwierigkeit, auf einem solchen Kongreß nicht nur „Betreuer" ausländischer Arbeitnehmer – Lehrer, Geistliche, Sozialarbeiter – also hauptsächlich Deutsche und Ausländer, die auf diese oder jene Weise in der Ausländerarbeit tätig sind – gelegentlich war von Edel- und Nobelausländern die Rede –, sondern vor allem solche zu versammeln, die die Probleme am eigenen Leibe erfahren und existentiell zu verarbeiten gezwungen sind. Dies scheiterte, abgesehen davon, daß es gar nicht versucht wurde, schon an den begrenzten Artikulationsmöglichkeiten. Jedenfalls haben sich die Veranstalter von vornherein auf Deutsche und auf deutsch artikulationsfähige ausländische *„Multiplikatoren"* beschränkt. Dies rückte den Kongreß von vornherein in eine ganz bestimmte Optik. Denn ein Multiplikatorenkongreß mit durchwegs mittel- und kleinbürgerlichem Zuschnitt ist etwas anderes als ein Treffen mit Unterschichtausländern, um deren Probleme es doch in erster Linie geht.

Ein provozierender ZdK-Präsident

Noch die einleitende Pressekonferenz begann zähflüssig. Die Veranstalter, Sprecher des Evangelischen Kirchentages und des Zentralkomitees, hatten einige Mühe, eine präzise Thematik zu nennen. Der ZdK-Vorsitzende, *Hans Maier,* behalf sich mit dem Hinweis, man wolle „Menschen zusammenführen, die helfen sollen, das Nebeneinander in den Beziehungen von Ausländern und Deutschen zu durchbrechen" und einen „Dialog mit allen wichtigen Gruppen und Einrichtungen unserer Gesellschaft zu eröffnen und unsere ausländischen Mitbürger daran unmittelbar zu beteiligen". Im übrigen aber könne ein solcher Kongreß nicht bis ins letzte programmiert werden; man lasse sich selbst überraschen.

Als die Tagung dann – eröffnet durch ein *gemeinsames Abendessen* im Pschorrkeller auf der Theresienhöhe – begann, zeigte sich bald, daß die Veranstaltung trotz aller ihr innewohnenden Begrenzungen langweilig oder gar überflüssig nicht war. Für die erste Überraschung sorgte der die Tagung eröffnende ZdK-Präsident selbst. Er gab eine Darstellung der Problematik, wie man sie in den wesentlichen Grundzügen aus dem ZdK kennt und wie sie von politisch der Bundesregierung nahestehenden Katholiken in manchen Punkten zu erwarten ist. Man hatte aber nicht erwartet, daß gewisse Standpunkte gerade bei dieser Gelegenheit und in direkter Auseinandersetzung mit den ausländischen Teilnehmern und dem perspektivisch anders orientierten evangelischen Mitveranstalter so pointiert vertreten werden würden. Maier fand – womit er gewiß nicht unrecht hatte – das Hauptproblem im Verhältnis Ausländer – Deutsche und „die Hauptursache der Vorurteile, Ängste und Unsicherheiten, die das Verhältnis zwischen Deutschen und Ausländern belasten", in einem *„Defizit an menschlicher Begegnung".*

Er mahnte aber nicht nur entschieden, der Weg zueinander sei keine Einbahnstraße, beide müßten aufeinanderzugehen, und man solle sich keine Illusionen machen, die Probleme würden erst noch zunehmen, wenn man wirklich einander näherkomme. Und er – Maier – halte trotz Auswüchsen gegen Ausländer, „die leider manchmal vorkommen", die Neigung mancher Zeitgenossen für übertrieben, diese „zu Symptomen genereller Ausländerfeindlichkeit oder gar eines versteckten Rassismus hochzustilisieren". Er zitierte einen nach langer Zeit aus Asien und England zurückgekehrten deutschen Journalisten, der meinte, deutsche Horrormeldungen über Fremdenhaß hätten etwas mit „deutscher Problemsucht" zu tun, denn er habe hier nach Monaten noch kaum Zeichen von Fremdenfeindlichkeit erlebt, während doch in Londoner U-Bahnen ausländerfeindliche Parolen gang und gäbe seien. Und mindestens zweimal machte Maier geltend: die Bundesrepublik habe eines der liberalsten *Ausländerrechte.*

Polemik mit Zwischentönen

Damit provozierte der ZdK-Präsident, der mehr als jeder andere fast während der ganzen Tagung Ziel von Anfragen und Einwänden war, heftigen Widerspruch, der gelegentlich bis zu persönlichen Vorwürfen reichte. Noch nie ist Hans Maier auf einer öffentlichen Veranstaltung so offen auf seine Doppelfunktion als ZdK-Präsident und CSU-Politiker angesprochen worden. Ein Ausländer, der Erinnerung nach ein Türke, meinte gar, bei der Abfassung seines Einführungsreferats habe dem ZdK-Präsidenten „Ihr Parteifreund Zimmermann" oder einer von dessen Geisterschreibern die Feder geführt, so regierungs- und so wenig ausländerfreundlich sei dieses ausgefallen.

Hörte man freilich genauer auf *Zwischentöne,* so wurde nicht rundweg alles bestritten, was Maier vorgetragen hatte. Natürlich nahm man ihm nicht ab, was er zum bundesdeutschen Ausländerrecht gesagt hatte. Wer selbst mit Ausländerbehörden in Konflikt kommt oder Ausländer in einem solchen Konflikt zu vertreten hat, erhält naturge-

mäß andere Einblicke in die Wirkungen des Ausländerrechts auf den bzw. für den einzelnen, als sie der Politiker im Überflug empfindet. Abgesehen davon, daß es immer schwer ist, pauschale Feststellungen über den Liberalitätsgehalt einer Gesetzgebung zu belegen oder zu widerlegen, ist das deutsche Ausländerrecht jedenfalls in Fragen der *Familienzusammenführung* und auch was den Aufenthaltsstatus von Ausländern betrifft, so liberal nicht.
Der öfters wiederholte und zuletzt auch im sehr politisch gehaltenen Schlußwort des gegenwärtigen Präsidenten des Evangelischen Kirchentags, Prof. *Wolfgang Huber,* aufgetauchte Vorwurf, der Nachzug von Ehegatten sei in der Bundesrepublik in der Regel an Fristen gebunden, die hierzulande als Nachweis für die Ehezerrüttung und damit als Scheidungsgrund gelten (drei Jahre), war zwar eine polemische Zuspitzung, aber selbst als solche nicht aus der Welt zu schaffen. Mindestens das französische Recht ist in diesem Punkte liberaler: Als man dort ähnlich wie in der Bundesrepublik Fristen setzen wollte, wurde dies durch das oberste französische Verwaltungsgericht unterbunden. Der auch in München wiederholte Streit über den *Nachzug oder Nichtnachzug von 16- bis 18jährigen* Kindern wirkt schon wegen der minimalen Ausbildungs- und Berufsaussichten dieser Jahrgänge eher künstlich, aber gerade weil die Zahl der dafür in Betracht kommenden so groß nicht ist, wirken diesbezügliche restriktive Regelungen nicht liberal, sondern kleinlich. Im übrigen konnten aus- und inländische Diskussionspartner an Hand alltäglicher, auch in der Presse immer wieder zu lesender Beispiele darauf hinweisen, selbst wenn das mit der relativen Liberalität für die Gesetzgebung zutreffe, so sei diese längst nach Ländern unterschiedlich durch zahlreiche Ministerialerlasse *verordnungsrechtlich* ausgehöhlt.
Auf einen nüchternen und vermutlich zutreffenden Nenner brachte die Situation der Leiter der Kroatenseelsorge in der Bundesrepublik: Das geltende Rechtsinstrumentarium der Bundesrepublik Deutschland in der Ausländerpolitik sei unzureichend, um das Recht der ausländischen Familie, ihren Aufenthaltsort frei zu bestimmen, zu schützen und zu garantieren, und das gleiche gelte für jeden einzelnen Ausländer. Damit wolle er nicht sagen, daß es in anderen Ländern um die Ausländer besser bestellt sei; nein, es gehe schlimmer als in Deutschland zu. Die rechtliche und tatsächliche Unsicherheit sei sehr viel größer geworden, seitdem es erklärtes Ziel der Politik sei, den Ausländeranteil in der Bundesrepublik nicht nur aus beschäftigungspolitischen, sondern auch aus ethnischen Gründen abzubauen.

Schüren Politiker Ausländerfeindlichkeit?

Als Beleg für die erstere Behauptung wurde eine reißerisch aufgemachte Wahlanzeige der Frankfurter CDU („Frankfurts Ausländerproblem liegt in Ihrer Hand") mit Bild von OB Walter Wallmann in Frankfurter Boulevardzeitungen herumgereicht. Die Wahlen zeigen zwar ein Musterbeispiel dafür, wie Politiker glauben, primitive Stimmungen sich zunutze machen zu müssen, weil sie meinen, es handle sich um eine Grundstimmung, die sich in Stimmen ummünzen lasse, obwohl solche Strömungen oft erst durch Politisierung zu gefährlichen Grundstimmungen werden. Als Hans Maier am Rande des Plenums mit dieser Frage konfrontiert wurde, meinte auch er, nachdenklich geworden, daran könne etwas sein.

Auch bezüglich des Vorwurfs *wachsender Ausländerfeindlichkeit* gab es Zwischentöne. Mehr als ausländerfeindliche Parolen, wie „Ausländer nehmen uns die Arbeitsplätze weg" oder „Ausländer überfremden uns" beunruhige die Ausländer, so der gleiche Leiter der Kroatenseelsorge, die gesetzliche und soziale Unsicherheit, mit der sie hier leben müßten. Und mehrere Diskussionsteilnehmer wollten gar festgestellt haben, nicht so sehr die Bevölkerung sei fremdenfeindlich, sondern die Politiker schürten Fremdenfeindlichkeit und die Ausländerbehörden würden immer mehr statt zu Behörden *für* Ausländer zu Behörden *gegen* Ausländer.
Was die Ausländerbehörden betrifft, wurde das Gespräch leider allein schon von der Konstruktion der Tagung her einseitig. Politiker fehlten, außer der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, *Liselotte Funcke,* und der Berliner Ausländerbeauftragten, *Barbara John,* fast ganz. Und Behördenvertreter ließen sich ebenfalls nicht blicken oder auf keine Diskussion ein. Ein einziger Verwaltungsrichter war da, und dieser kam vom Bundesverfassungsgericht. Wohl gerade deswegen konzentrierte sich die politische Debatte, assistiert von den darüber nicht sonderlich zufriedenen Vertretern des Evangelischen Kirchentages im Podium, die Hans Maier prozedural in Schutz nehmen mußten, wo sie in der Sache ganz anders dachten und dies auch kundtaten, so sehr auf den ZdK-Präsidenten und bayerischen Kultusminister.

Dieser aber ließ nicht locker: er bestreite entschieden, daß Ausländerfeindlichkeit *„ein Grundzug der Gesellschaft" in der Bundesrepublik* oder daß die Mehrheit der Bevölkerung davon infiziert sei. Und: „Prüfen Sie sich selbst! Fremdheit wird zunächst als Abwehr wahrgenommen." Insofern sei das Zusammenleben zwischen unterschiedlichen Bevölkerungen oder zwischen Mehrheits- und Minderheitenbevölkerung nirgends leicht. Und: Kein Staat könne darauf verzichten, die Zuwanderung von Ausländern zu regulieren, was natürlich trotz der geforderten „Rechtsgleichheit" (u. a. vom ehemaligen Diakoniepräsidenten *Theodor Schober*) niemand bestritt. Vermutlich weil er in diesen Punkten unnachgiebig blieb, konnte er das Publikum mit Leistungsnachweisen aus bayerischer Sicht erst recht nicht für sich gewinnen: 1100 ausländische Lehrer in Bayern, nicht über die Konsulate, sondern in Regie des Kultusministeriums für muttersprachliche Klassen eingestellt, das sei doch etwas. Immerhin müßten in schwieriger Beschäftigungslage ebenso viele einheimische Lehrkräfte auf diesem Wege auf eine Anstellung verzichten.
Diese bayerische Leistungsschau wollte so manchem Teilnehmer erst recht nicht einleuchten. Als aber von türkischen Gesprächspartnern am Samstagmorgen darüber

noch einmal eine lange Debatte entfacht wurde und die Nützlichkeit der Einrichtung von muttersprachlichen Klassen wegen der schlechten Berufsaussichten der sie besuchenden Kinder grundsätzlich angezweifelt wurde, sprangen türkische wie deutsche Lehrer dem Kultusminister bei: In den Regelklassen seien sprachlich benachteiligte Ausländerkinder noch mehr überfordert. Kirchentagspräsident Wolfgang Huber forderte zum Schluß dennoch – durch pädagogische Argumente nicht ganz abgedeckt –: „besondere Ausländerklassen sind grundsätzlich auszuschließen".

Die Probleme nicht neu und die Bundesrepublik kein Einzelfall

Die Plenumsreferate waren durchwegs plakativ, gespickt mit Forderungen, aber insgesamt wenig praxisnah; die handfesteren Anregungen kamen aus den Arbeitskreisen. Mit zwei Ausnahmen vielleicht: Der französische Jesuit *Jean Weydert,* heute CERAS/Paris, früher Leiter des katholischen Verbindungsbüros zu den europäischen Institutionen in Straßburg und Brüssel, führte das Thema Ausländer aus der deutschen Provinzialität etwas heraus und stellte die Probleme auf europäischer Ebene dar, ohne den speziellen deutschen Hintergrund zu übersehen oder zu verfehlen. Er verdeutlichte, daß die Zuwanderung von ausländischen Arbeitnehmern, wie sie in den letzten 30 Jahren erfolgte, weder ein geschichtlich einmaliger Vorgang ist noch gegenwärtig auf die Süd-Nord-Wanderung in Europa beschränkt bleibt. Länder wie Italien und Spanien, die lange nur *Auswandererländer* waren, erleben gegenwärtig eine beträchtliche Einwanderung vor allem aus nordafrikanischen, Italien auch aus asiatischen Ländern.

Weydert zeigte auch deutlicher als andere auf, was in europäischen Ländern ausländische Arbeitnehmer mit den anderen benachteiligten Schichten in der Bevölkerung gemeinsam haben und was sie *dennoch* von ihnen unterscheidet: mangelnde Sprachkenntnisse, zusätzlich Probleme in Schule und Berufsausbildung, Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt und teilweise auch bezüglich des Arbeitsplatzes. (Übrigens zeigte sich auch in der Diskussion, daß gerade viele Ausländer unter den Teilnehmern bemüht waren, deren Probleme nicht isoliert, sondern in Zusammenhang mit der einheimischen Unterschicht, z. B. der Arbeitslosenbevölkerung, zu sehen.) Leider ging das Referat Weyderts am Eröffnungsabend in der Diskussion, in der Auseinandersetzung um die Ausführungen Hans Maiers völlig unter.

Die zweite Ausnahme: der Bericht der spanischen Sozialarbeiterin *María Asunción Ordoqui* (Reutlingen), die sehr realitätsnah die Schwierigkeiten – manche von ihnen dürften bei den Türkinnen wegen des viel ausgeprägteren kulturellen und religiösen Fremdheitserlebnisses noch sehr viel schärfer hervortreten – schilderte, die spanische Frauen im Wechsel von Sozialgefüge und dem Kulturkontext ihrer Heimat in unsere Berufs- und Arbeitsgesellschaft mit sich selbst, ihren Ehemännern und den in Deutschland heranwachsenden, den Müttern (und den Vätern) bald überlegenen Kindern haben; oft würden die ausländischen Frauen diese Schwierigkeiten „durch eine noch stärkere Betonung der ihnen vertrauten Erziehungsformen zu kompensieren (suchen)".

Die ärgsten Mißstände kamen zu kurz

Nimmt man die Plenumsreferate, die Diskussionen dort und das Ergebnis aus den in mehreren Untergruppen diskutierenden fünf Arbeitskreisen anhand der im Plenum erstatteten Berichte und eigenen fragmentarischen Zuhörens zusammen, so standen weit voran Forderungen nach *mehr rechtlicher Sicherheit.* „Verfestigung des rechtlichen Status" hieß das. Gemeint waren damit: „Liberalisierung des Familiennachzugs", Gewährung des Daueraufenthaltes nach fünf Jahren bzw. einer Aufenthaltsberechtigung nach acht Jahren, Erleichterung der Einbürgerung bei gleichzeitiger Ermöglichung doppelter Staatsangehörigkeit, Gewährung des kommunalen Wahlrechts und vor allem eine befriedigendere, die ausländischen Arbeitnehmer in einer Zeit hoher Arbeitslosigkeit weniger verunsichernde rechtliche Regelung der Voraussetzungen für eine Ausweisung: die Ausweisung von Ausländern, nur weil sie auf Arbeitslosen- oder auf Sozialhilfe angewiesen seien, müsse gesetzlich ausgeschlossen sein.

Mit beträchtlichem Abstand folgten auf dem zweiten Rang Religions-, Bildungs- und Kulturfragen. Hier fehlte es nicht an umstrittenen großen Worten: *Einwanderungsland* (zum wievielten Mal hörte man, die Bundesrepublik sei kein „klassisches", aber trotz des Rückgangs des Ausländeranteils um einige Hunderttausend in den letzten Jahren auf gegenwärtig 4,36 Millionen de facto Einwanderungsland und werde es bleiben), multiethnische, multireligiöse und vor allem *„multikulturelle Gesellschaft".* Aber niemand verstand es, mit der nötigen Prägnanz aufzuzeigen, was das ist, eine multikulturelle Gesellschaft, und wie so etwas zustande kommt. Sosehr sich die Bevölkerungen mischen, selbst die USA sind, obwohl sie von der Gründungsphase an die besten Voraussetzungen dafür hatten, *keine* multikulturelle Gesellschaft geworden; die angelsächsische Grundprägung, so schwer sie sich damit tut, große Minderheiten – Farbige und Hispanics – in sich zu integrieren, bleibt. Selbstverständlich ist Deutschland noch lange *keine* multikulturelle Gesellschaft, nur weil es mehr oder weniger geschlossene Ausländersiedlungen gibt, da und dort in Schulklassen oder Kindergärten die Ausländerkinder die Mehrheit stellen und Gastronomie und Folklore ausländischer Herkunft sich mit deutscher mischen und diese bereichern, weil türkische, kroatische, griechische oder spanische Kulturzentren oder über die ausländischen Missionen christliche ausländische Gemeinden entstehen.

Viel wurde auch gewarnt vor *Assimilationsdruck* und doch zugleich eingestanden, daß spätestens die dritte Ausländergeneration so deutsch sein wird wie die vielen Koschniks, Novotnys und Mischniks aus früheren Einwan-

derergenerationen heute. Ganz zu Unrecht kamen gegenüber den rechtlichen, politischen und kulturellen Fragen die *sozialen Probleme*, die ausländischen Arbeitnehmern am meisten zu schaffen machen und wo sie auch am meisten Opfer latenter oder offener Ausländerfeindlichkeit sind, zu kurz. Z.B. wurde die Wohnungsproblematik zwar mehrfach angesprochen, aber in keiner Weise thematisiert, wie sie es verdient hätte. Gelegentlich wucherte auch ein typisch bürgerlich-deutsches Hilfe-Ethos allzu üppig: man müsse sich im Zusammenhang mit den Ausländern auch mehr um Übersetzung von deren Literaturen und umgekehrt deutscher Literatur ins Türkische, Griechische usw. kümmern: für einen schon sehr eingedeutschten Gymnasiasten sicher ein hilfreicher Aspekt, aber ein türkischer und griechischer Fach- oder Hilfsarbeiter liest vermutlich so viel Literatur nicht, daß er über den gängigen literarischen Übersetzungsmarkt hinaus nach Hilfe ruft. Ihm bei Schwierigkeiten seiner Kinder in der Schule ein wenig beistehen oder ihm einen Behördengang abnehmen oder ihn dabei begleiten wären näherliegende Hilfsmöglichkeiten. Eine Teilnehmerin meinte, die (deutschen Christen) müßten einem Muslim helfen, hier seine muslimische Identität zu finden. Ein gewiß gut gemeinter, aber beide Seiten überfordernder Vorsatz.

Eine scheinbar unüberwindliche Grenze

Einmal hat es in München geheißen: Solange nur „bürgerliche" Deutsche sich um das Zusammenleben mit den Ausländern kümmerten, die einheimische Arbeiterbevölkerung aber wegbleibe, könne das Zusammenleben zwischen Deutschen und Ausländern nicht gedeihen. Genau über diese Grenze ist auch die Münchner Tagung nicht hinausgekommen. Sowohl bei den deutschen wie bei den ausländischen Teilnehmern (das Verhältnis war etwa 60:40) herrschte das helfende (bürgerliche) Element gegenüber den unmittelbar Betroffenen, die nicht einfach durch Helfer, die auch ihre eigenen Interessen und Perspektiven vertreten, ersetzbar sind, vor.

Im übrigen zogen die beiden kirchlichen Veranstalter nicht am gleichen Strang. Die evangelische Seite machte sich fast alle rechtlichen und politischen Forderungen trotz Abschmetterns jeglicher Resolution zu eigen – gelegentlich auch ein wenig unbesehen. Das ZdK, von seinem Führungs- und Funktionärspersonal her regierungskonformer, hielt sich auffallend zurück. Obwohl die ganze Tagung sehr auf Einübung im Zusammenleben angelegt und dafür neben den gemeinsamen Mahlzeiten und Begegnungen mit Familien und in Ausländerzentren auch der – die Muslime aktiv einbeziehend – religiöse Rahmen eine Hilfe und für manchen vielleicht auch ein Neuheitserlebnis war, war Gemeinsamkeit in den Sachfragen und in der Art, an sie heranzugehen, schon innerchristlich alles eher als leicht. Am Schluß nach der pointierten „Gegenrede" von Wolfgang Huber im Verhältnis zur Position Maiers gab es lange Gesichter: „Sie als ‚Außenstehender' wissen gar nicht, wie schwierig Ökumene ist." Gerade deswegen sollten sich die ungleichen ökumenischen Partner nicht nur in der Ausländerfrage weiter zusammenraufen.

David Seeber

Repolitisierung der Sicherheitsfrage

Ein Ost-West-Kolloquium in Tutzing

In ihren neueren Friedensverlautbarungen haben die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz übereinstimmend gefordert, die Probleme des Friedens nicht nur unter militärischen Gesichtspunkten zu diskutieren. Wie die erforderliche „Wiedergewinnung der politischen Perspektive" (Friedensdenkschrift der EKD) vonstatten gehen kann, zeigte das „III. Internationale Tutzinger Colloquium zu Fragen der Friedenssicherung, Abrüstung und Rüstungskontrolle", das die Evangelische Akademie Tutzing mit Unterstützung der „Bayerischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Sowjetunion" und anderen Institutionen vom 4. bis 7. März veranstaltete. Nach ähnlichen Treffen in den Jahren 1979 und 1982 standen die Tage diesmal unter dem Thema „Dialog – Voraussetzung für Abrüstung und Friedenssicherung". Zum einen sollten die geschichtlichen und politischen Bedingungen des Friedens in Europa analysiert, zum anderen die Perspektiven für Rüstungskontrolle und Abrüstung anhand zweier Verhandlungsgegenstände (Strategische Defensivsysteme, chemische und bakteriologische Waffen) erkundet werden. Dabei bot die Anwesenheit hochrangiger amerikanischer und sowjetischer Vertreter eine gute Voraussetzung für die Arbeit.

Sowjetische Appelle an die Europäer

Zu Beginn sprach Staatsminister *Alois Mertes* über „Europas Verantwortung für den Frieden". Er warnte vor übertriebenen Erwartungen an die sicherheitspolitische Kooperation zwischen dem Nordatlantischen Bündnis und dem Warschauer Pakt. Auch wenn eine kooperative „Gestaltung" des Friedens unverzichtbar sei, so müsse eine „abwehrende" Friedenssicherung doch nach wie vor gewährleistet bleiben.

Für Überraschung sorgte das Grundsatzreferat des sowjetischen Delegationsleiters *Richard I. Kossolapow* (Mitglied des ZK der KPdSU und Chefredakteur der Zeitschrift „Der Kommunist") deswegen, weil es nachhaltig die *Einheit der europäischen Kultur* beschwor. Es sei eine bedauer-

liche Entwicklung der Nachkriegszeit, daß man Europa im Westen praktisch mit den Staaten *West*-Europas identifiziere. Demgegenüber müsse mit Nachdruck auf die gewachsenen Gemeinsamkeiten *aller* europäischer Völker – einschließlich der russischen – hingewiesen werden. Der Marxismus-Leninismus könne ohne Saint-Simon, Smith, Hegel und Feuerbach nicht verstanden werden, sei also durchaus kein rein russisches Phänomen. Erfreulicherweise sei in den letzten Jahren in Europa ein *Bewußtsein der Zusammengehörigkeit über die Blockgrenze hinaus* gewachsen. Dieses allerdings werde durch die Lebensweise und die ökonomischen, nicht zuletzt rüstungswirtschaftlichen Interessen der Vereinigten Staaten tiefgehend gestört. Abhilfe sei nur möglich, wenn sich Westeuropa gegen die Schwarzweißmalerei der USA wehre. In bezug auf die Rüstungskontrolle blieb Kossolapow dann bei den bekannten sowjetischen Forderungen: Korrektur der Nachrüstung, Schaffung atomwaffenfreier Zonen, Verzicht auf den nuklearen Ersteinsatz usw.

Für die amerikanische Seite sprach Botschafter *William H. Luers* (Prag). Nach seiner Einschätzung wird der Konflikt zwischen der Sowjetunion und den USA gerade durch den Gegensatz der „Philosophien" verursacht, von denen sich die beiden Länder leiten lassen. Dem Zentralismus der Sowjetunion stehe in Amerika eine Verteilung politischen und ökonomischen Einflusses auf viele, aber auch der Glaube an die Macht der freien Meinung gegenüber. Den Hauptteil seines Vortrags verwandte Luers darauf, die Entscheidungen vorzustellen, mittels deren die USA die im Harmel-Bericht von 1967 grundgelegte *Verbindung von Abschreckungspolitik und Entspannung* in gegenwärtige Politik umsetzen wolle. Erstens sei es bedeutsam, daß man in seinem Land überhaupt den Willen zu einer konsistenten Strategie neu entwickelt habe. Zweitens suche man politische, ökonomische und geistige Stärke, ohne es auf eine Position der Überlegenheit abgesehen zu haben. Drittens genieße die Bündniseinheit eine hohe Priorität und viertens suchten die USA substanzielle Verhandlungen mit der UdSSR.

Die „Strategische Verteidigungsinitiative" des amerikanischen Präsidenten (vgl. weiter unten) begründete Luers nicht zuletzt mit dem Argument, die augenblickliche Grundlage der Sicherheit, die wechselseitig gesicherte Vergeltungsfähigkeit (Mutual Assured Destruction), gelte als unmoralisch.

In den Eingangsstatements wurde die geistige Einheit Europas behandelt. In der nächsten Arbeitseinheit ging es um die Geschichte der politischen Teilung Europas. Dazu diskutierten fünf Historiker über das Thema „40 Jahre nach Potsdam". Nach Auffassung von *Nikolas S. Portugalow* (UdSSR) waren die Konferenzen von Jalta und Potsdam nicht der Beginn einer europäischen Teilung, sondern der Höhepunkt der alliierten Zusammenarbeit. Wenn es allerdings faktisch zum Zusammenbruch der Großen Allianz kam, dann ist das nach Prof. *Fritz Stern* (Columbia University, New York) auf ein Mißtrauen zurückzuführen, das auf amerikanischer Seite durch sowjetische Expansionsbestrebungen genährt wurde. Die negativen Konsequenzen der Teilung beschwor der Pariser Geschichtswissenschaftler Prof. *Joseph Rovan.* Den Einfluß der gegenseitigen Furcht für den Zusammenbruch der alliierten Kooperation unterstrich auch Prof. *Loth* (FU Berlin). Die Teilung sei deshalb nicht unvermeidlich gewesen, sie habe keinen „Ewigkeitswert", könne aber auch nicht leicht beiseite geschoben werden. Darin unterstützte ihn Prof. *Jürgen Kuczynski* (Akademie der Wissenschaften der DDR). Weitere Schwerpunkte der Diskussion waren die Bewertung der Stalin-Note 1952 und die Frage nach der Wiederherstellung eines deutschen Nationalstaates. Einigkeit herrschte in der Überzeugung, daß die klassische Idee des Nationalstaates infolge der zunehmenden, weltweiten Verflechtung von der Geschichte überholt wurde.

SDI – ein Hauptstreitpunkt

In einer dritten Phase des Kolloquiums standen Einzelheiten der rüstungskontrollpolitischen Zusammenarbeit zur Debatte. Eingangs unterstrich Botschafter *Friedrich Ruth,* der Abrüstungsbeauftragte der Bundesregierung, die in Art. 6 des Kernwaffensperrvertrags (1968) grundgelegte Entschlossenheit des Westens zum Dialog mit dem Warschauer Pakt. Allerdings stünden Vertrauensbildung und Rüstungskontrolle im Dienst der strategischen Stabilität. Deren Stärkung sei deshalb das vorrangige Ziel der wiederaufgenommenen, bilateralen Verhandlungen in Genf.

Im Mittelpunkt der Arbeit stand die „Strategische Verteidigungsinitiative" („Strategic Defense Initiative"- SDI), die Präsident Reagan am 23. März 1983 erstmals angekündigt hat. Der frühere Chef des Planungsstabs im Bundesministerium der Verteidigung, *Walter Stützle* (heute Redakteur bei der „Stuttgarter Zeitung"), wertete die Initiative als eine Abkehr der USA von den Spielregeln einer Politik, die dadurch gekennzeichnet sei, daß sie davon ausgeht, daß die beiden Weltmächte wegen der Wechselseitigkeit der nuklearen Bedrohung eine Schicksalsgemeinschaft bilden. Demgegenüber solle die Sicherheit Amerikas nach den Plänen des Präsidenten in Zukunft *nur noch von Amerika selbst* abhängen, d. h. von seiner Fähigkeit, gegnerische Raketen in den verschiedenen Phasen ihres Zielanflugs zu zerstören. Ein Zuwachs an Sicherheit könne allerdings auf diesem Weg nicht erreicht werden, trotz ihrer Mühseligkeit seien der Dialog der Gegner und die kooperative Gestaltung der Sicherheit unumgänglich. Stützle trug einen oft gehörten Einwand gegen SDI vor, wenn er auf die Gefahr einer neuen Rüstungsdynamik hinwies. Die UdSSR werde nämlich eine Fülle von Gegenmaßnahmen ergreifen. Dabei, so Stützle, würden auch die europäischen Bündnispartner der USA (und der UdSSR) zur Kasse gebeten werden. Sie müßten mit höheren Verteidigungsanstrengungen rechnen. Dies alles jedoch untergrabe die Ziele von KVAE und MBFR nachhaltig.

Den sowjetischen Standpunkt trug Prof. *Danill M. Proektor* vom Moskauer „Institut für Weltwirtschaft und Internationale Beziehungen" vor. Ihm zufolge ist SDI ein

weiteres Beispiel für Entscheidungen, die „ohne objektive Bedürfnisse der Epoche" getroffen werden. Er beklagte die fehlende Bereitschaft der USA, sich auf Zusammenarbeit, Verständigung und Beachtung auch der gegnerischen Sicherheitsinteressen einzulassen. SDI zerstöre das Gleichgewicht der Kräfte und verschaffe den Amerikanern wenigstens vorübergehend die Möglichkeit eines Entwaffnungsschlags gegen die Sowjetunion. Deshalb sei es völlig undenkbar, der SDI einen „defensiven" Charakter zuzuerkennen. Natürlich werde die Sowjetunion nicht untätig bleiben und den ihr aufgezwungenen Rüstungswettlauf akzeptieren. Im übrigen müsse man davon ausgehen, daß ein zuverlässiger Schutzschild gegen Raketen technisch unmöglich sei.

Prüfen, was technisch machbar ist

Es war ein gutes Beispiel für die Verschiedenheit der Denk- und Argumentationsstile, wenn *David Emery,* der stellvertretende Direktor der amerikanischen Rüstungskontroll- und Abrüstungsbehörde (ACDA), in seiner Antwort auf Proektor ohne Umschweife auf die bilateralen Genfer Verhandlungen zu sprechen kam, als deren Ziele er eine substanzielle Rüstungsreduktion sowie die Lösung der anstehenden Verifikationsprobleme nannte und die Beachtung des Prinzips der Strategischen Stabilität forderte. Er veranschaulichte auf diese Weise, was die Amerikaner unter einem „Verzicht auf überflüssige Rhetorik" verstehen. Was die *militärische Nutzung des Weltraums* anbelange, so müsse man zunächst den Mythos aufgeben, als sei der Weltraum bisher frei von militärischen Einrichtungen. Auf absehbare Zeit sei an der schon bestehenden Weltraumnutzung (Aufklärung, Überwachung, Kommunikation) nichts zu ändern. Natürlich sei durch SDI eine Erweiterung dieser Nutzung nicht ausgeschlossen. SDI sei jedoch bisher nicht mehr – dies wurde wiederholt hervorgehoben – als ein vom Präsidenten in Auftrag gegebenes Forschungsprogramm, das zwei Ziele verfolge: zu prüfen, was technisch machbar ist, und zu sehen, ob das Machbare sicherheitspolitisch sinnvoll eingesetzt werden kann. Es sei gewährleistet, daß der ABM-Vertrag (der ja Forschung auf dem Gebiet der Raketenbekämpfung gestattet) durch SDI nicht verletzt werde. Man dürfe vor allem nicht verschweigen, daß auch in der Sowjetunion entsprechende Forschungsarbeiten schon längst angelaufen seien.

In der Diskussion war vor allem umstritten, ob es sich bei neuen Mitteln zur Raketenbekämpfung um „defensive" oder – so die Auffassung der sowjetischen Seite – um „offensive" Systeme handeln würde. Dieses Thema spielte schon während des Treffens der Außenminister Shultz und Gromyko im Januar eine Rolle. Dem sowjetischen Drängen auf Zusammenarbeit und Vertrauensbildung hielt die amerikanische Seite im übrigen wiederholt entgegen, solche Forderungen müßten angesichts der sowjetischen Hochrüstungspolitik des letzten Jahrzehnts sehr unglaubwürdig klingen. Einfacher und weniger kontrovers wurde das Gespräch bei einem zweiten Themengebiet: der Beseitigung chemischer und bakteriologischer Waffen, die in der Genfer Abrüstungskonferenz (einer Einrichtung der UN) verhandelt wird.

Bevor die Arbeit an einem letzten Themenbereich begann, hatten zwei Redner die Gelegenheit, über besonders „heiße" Fragen des Ost-West-Konflikts zu sprechen. *Jeri Laber* stellte ihre Menschenrechtsgruppe, das U.S. Helsinki Watch Committee, New York, vor. Sie beklagte die Defizite, die in allen Ländern bei der Gewährleistung der Menschenrechte zu beobachten seien, konzentrierte sich aber auf die Sowjetunion. In ihr sei eine *freie Friedensbewegung* undenkbar, über 50 Mitglieder von Menschenrechtsgruppen befänden sich derzeit in den Gefängnissen. In der anschließenden Diskussion brachten die westlichen Teilnehmer klar zum Ausdruck, daß die Menschenrechte nicht zur Disposition gestellt werden dürften. Dennoch aber warnten mehrere Stimmen vor westlicher Selbstgerechtigkeit und sprachen sich für einen behutsamen Umgang mit der Sowjetunion aus. Das zweite Referat hielt Prof. *Wjatscheslaw J. Daschitschiw* vom Moskauer Institut für Weltwirtschaft und Internationale Beziehungen. Er stellte die Nachkriegsgeschichte als eine Geschichte amerikanischen Abrückens vom Geist der Konferenzen von Jalta und Potsdam dar. Die USA hätten die Unterstützung, die die Sowjetunion den Kräften der Erneuerung gewährt habe, fortwährend als Angriff auf den amerikanischen Führungsanspruch gedeutet. Ihre konfrontative Reaktion habe die Teilung Deutschlands und ganz Europas zur Folge gehabt.

Weil die breit angelegte politische Gestaltung des Ost-West-Gegensatzes nach vielfach vertretener Auffassung auch eine umfangreiche ökonomische Dimension aufweist, schloß das Kolloquium mit drei Referaten über wirtschaftliche Aspekte des Ost-West-Verhältnisses. *Jürgen Nötzlod* (Stiftung Wissenschaft und Politik, Ebenhausen) sprach über „Die Bedeutung der Wirtschaft und Handelsbeziehungen für die Sicherung des Friedens". Er zeichnete die Geschichte vergleichsweise enger Handelsbeziehungen zwischen den USA und der Sowjetunion während der Phase der Entspannung nach und beklagte, daß die neuerliche Höherbewertung der militärpolitischen Dimensionen des Konflikts nicht nur den Intentionen der Helsinki-Akte zuwiderlaufe, sondern die wirtschaftlichen Beziehungen empfindlich schwäche. Dies könne sich langfristig als nachteilig erweisen. Prof. *Robert Lieber* (Georgetown University, Washington DC) referierte zum Thema „Verteidigungsausgaben und ihr Einfluß auf die Ost-West-Beziehungen", und Prof. *Wladimir Schenajew* (ebenfalls vom Moskauer Institut) widmete sich dem Thema „Probleme des Wettrüstens und ökonomische Aspekte der Ost-West-Beziehungen".

Was in Tutzing verdeutlich wurde

In der abschließenden Diskussion wurde verschiedentlich das konstruktive Gesprächsklima hervorgehoben, in dem das Kolloquium stattfand. Verdeutlicht haben die Tage in Tutzing vor allem dreierlei:

1. Sie führten die Brisanz der Forderung nach *„Repolitisierung" des Ost-West-Gegensatzes* deutlich vor Augen. Die Sowjetunion wird nicht müde, den Primat der Politik zu unterstreichen und gegen eine angebliche amerikanische Tendenz zur einseitig rüstungspolitischen Lösung der Sicherheitsprobleme zu protestieren. Die Vereinigten Staaten fordern von der Sowjetunion hartnäckig den Verzicht auf eine vollmundige Rhetorik, die nach ihrer Auffassung nur die sowjetische Aufrüstung überdecken soll, und die Hinwendung zu substanziellen Verhandlungen.
2. Für die Europäer (in West *und* Ost) ist es kein leichtes Unterfangen, ihre eigenen Sicherheitsperspektiven zur Geltung zu bringen. Die Diskussion über eine europäische Friedensordnung läuft generell Gefahr, von der Erörterung strategischer Rüstungsprobleme beiseite gedrängt zu werden. In Anbetracht des Konflikts der Weltmächte verflüchtigen sich die Gemeinsamkeiten der europäischen Völker sehr rasch.
3. Die Tagung zeigte, wie ein „politikfähiger" Beitrag der Kirchen zur Friedensdiskussion aussehen kann. Dazu trugen auch – allerdings in verschiedenem Ausmaß – die geistlichen Worte bei, mit denen die drei Tage jeweils eingeleitet wurden. *Erzbischof Pitirim* sprach für das Moskauer Patriarchat, *Wolfgang Raupach,* Aktion Sühnezeichen, war der evangelische und *Weihbischof Walter Kampe,* Pax Christi, der katholische Vertreter. So berechtigt moralische Verdikte gegen „die" Abschreckung bisweilen sein mögen, ihre Bewährung hängt nicht zuletzt davon ab, daß sie durch eine Analyse der Bedingungen und Handlungsspielräume aktueller Politik und eine Benennung der vorzugswürdigen Entwicklungstendenzen ergänzt werden.

Hans Langendoerfer

Sorgenvolle Zukunft

Die katholische Kirche Hongkongs

Am 19. Dezember 1984 unterzeichneten die Regierungschefs Großbritanniens und der Volksrepublik China in Peking das Abkommen, das die für den 1. Juli 1997 vorgesehene *Rückgabe Hongkongs an China* regelt. Hongkong erhält dann den Status eines Sonderverwaltungsgebietes, das unmittelbar der Pekinger Zentralverwaltung unterstellt wird. Es soll im wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Bereich weitgehende Autonomie genießen, zumal die derzeit in Hongkong gültigen diesbezüglichen Gesetze für weitere 50 Jahre in Kraft bleiben, sofern sie nicht dem in China geltenden Recht widersprechen. Den Interessen der Wirtschaft wurde in besonderem Maße Rechnung getragen, indem für Hongkong die Errichtung eines Sonderzollgebietes mit freiem Kapitalfluß vorgesehen ist, in welchem auch zukünftig der Besitz von Privateigentum garantiert wird. Darüber hinaus räumt man der Bevölkerung sogar ein Mitspracherecht bei der Ernennung des Administrators des Sonderverwaltungsgebietes ein – unklar ist allerdings, ob dies in Form von Wahlen oder von „Konsultationen" erfolgen soll.

Chinesen machten erhebliche Zugeständnisse

Damit ist in Hongkong der *Fortbestand des bisherigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systems* in wesentlichen Punkten gewährleistet. Rechtlich muß dies aber noch im Detail durch ein „Grundgesetz" abgesichert werden, das der chinesische Volkskongreß in den nächsten Jahren erarbeiten und verabschieden soll. Zudem ist die Einrichtung einer „britisch-chinesischen Verbindungsgruppe" vorgesehen, die den reibungslosen Ablauf der Übergabe Hongkongs zu überwachen hat. Sie wird Mitte 1985, nach dem Austausch der Ratifizierungsurkunden, ihre Arbeit aufnehmen und bis zum Jahre 2000 amtieren.

Der Kompromiß wurde nicht nur von den Regierungen Großbritanniens und der Volksrepublik China als Erfolg gewertet, sondern auch in Hongkonger Wirtschaftskreisen weitgehend begrüßt. Viele der 5,5 Millionen Einwohner der Kronkolonie äußerten sich in Umfragen allerdings sehr *vorsichtig* optimistisch, ist doch die Zukunft Hongkongs keineswegs in jeder Hinsicht geklärt. Der Erfolg des Abkommens wird entscheidend von der innenpolitischen Entwicklung Chinas abhängen, ob also etwa die Vertreter einer gemäßigten, um Verständigung bemühten Politik weiterhin die Oberhand behalten. Einen ersten Prüfstein dürfte dabei die Ausarbeitung des „Grundgesetzes" bilden. Bisher ist unklar, inwiefern Großbritannien bzw. Vertreter Hongkongs hierauf Einfluß nehmen können.

Bei aller von mancher Seite geäußerten Skepsis sollte dennoch nicht übersehen werden, daß die chinesischen Verhandlungsführer zu erheblichen Zugeständnissen bereit waren. Dies gilt auch für den *religiösen Bereich* – das Abkommen garantiert nicht nur die Freiheit der Religionsausübung, sondern gestattet den Konfessionen, ihre kulturelle und soziale Arbeit weitgehend ungehindert fortzusetzen. Die entsprechenden Bestimmungen werden allerdings nur in einem Anhang zum eigentlichen Vertragstext näher ausgeführt: „Lehranstalten aller Art, einschließlich derjenigen, die von religiösen und Gemeinschafts-Organisationen betrieben werden, können ihre Autonomie beibehalten. Sie können weiterhin von außerhalb des Sonderverwaltungsgebiets Hongkong Kräfte einstellen und Lehrmaterial beziehen." (Art. X) ... „Religiöse Organisationen und Gläubige können ihre Beziehungen mit religiösen Organisationen und Gläubigen anderswo unterhalten, und Schulen, Krankenhäuser und Wohlfahrtseinrichtungen, die von religiösen Organisationen betrieben werden, werden fortbestehen. Die Bezie-

hungen zwischen den religiösen Organisationen im Sonderverwaltungsgebiet Hongkong mit denjenigen in anderen Teilen der Volksrepublik China werden auf den Prinzipien der Nichtunterordnung, der Nichteinmischung und des gegenseitigen Respekts beruhen." (Art. XIII) (Europa-Archiv 22/1984, D 637f)

Gedämpfter Optimismus in der Kirche

Trotz dieser Zusicherungen betrachtet die katholische Kirche, deren 275 000 Gläubige 5% der Einwohnerschaft Hongkongs stellen, die Entwicklung insgesamt mit eher gedämpftem Optimismus. Gerade jene Priester und Laien, die nach der kommunistischen Machtübernahme in China leidvolle Erfahrungen machen mußten, ehe sie in Hongkong Zuflucht fanden, äußern sich besorgt über die Zukunft. Ihre Zweifel gründen insbesondere darauf, daß das Abkommen hauptsächlich Fragen des Wirtschaftssystems detaillierter behandelt, während der Status der Religionsgemeinschaften nur in groben Zügen umrissen wird.

In der Tat konnten nicht alle Probleme der Religionsgemeinschaften zufriedenstellend gelöst werden. So ist die Frage der *Weiterbeschäftigung ausländischer Mitarbeiter* der Kirche noch nicht vollständig geklärt (1984 gab es unter den 268 Ordens- und 76 Weltpriestern nur 138 Chinesen – UCA News, 16. 5. 84). Zwar dürfen Ausländer nach 1997 weiter in Hongkong tätig sein und sogar Verwaltungsstellen bekleiden, doch man befürchtet, für die Religionsgemeinschaften könnte eine restriktive Praxis eingeführt werden. Eine jüngste Kontroverse über das zukünftige Paßwesen für nicht-chinesische Einwohner Hongkongs zeigt immerhin, daß bei der Ausarbeitung detaillierter Bestimmungen zumindest noch manches Hindernis zu überwinden sein wird. Entsprechend wird nicht ganz ausgeschlossen, daß einige der 15 in Hongkong tätigen *katholischen Kongregationen* vorsorglich Mitarbeiter abziehen (konkrete Anzeichen gibt es hierfür allerdings vorerst nicht).
In erheblichem Maße ist die *kirchliche Erziehungs- und Sozialarbeit* gefährdet. Derzeit betreibt die katholische Kirche u.a. etwa 270 Schulen mit 300 000 Schülern, 6 Krankenhäuser und zahlreiche andere Sozialeinrichtungen (UCA News, 4. 7. 84). Deren Tätigkeit wäre nicht nur durch den Abzug ausländischer Mitarbeiter beeinträchtigt, sondern wohl noch mehr durch den möglichen Wegfall staatlicher und privater Subventionen aus Hongkong selbst – auf diese ist man wesentlich angewiesen.

Rechtlich kaum geklärt ist die Frage der *zukünftigen Kontakte der Kirche zur übrigen katholischen Welt,* zumal sich in den Vereinbarungen zwischen Großbritannien und China kein konkreter Hinweis findet, daß die Diözese weiterhin ungehinderte Beziehungen zum Vatikan unterhalten darf. Von chinesischer Seite wurde zwar wiederholt inoffiziell versichert, man werde die Bindung der Kirche an Rom in keiner Weise einzuschränken versuchen, doch innerhalb des Klerus wertet man dies nicht als eine in jeder Hinsicht ausreichende Garantie. Es wird sogar befürchtet, Peking könne gegebenenfalls Druck auf die katholische Kirche Hongkongs ausüben, sich mit der regierungstreuen *Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung* zu arrangieren. Die Kirchenleitung, die trotz gelegentlicher Kontakte weitgehend Distanz zur chinesischen „Nationalkirche" wahrt, hat demgegenüber eindeutig erklärt, man werde organisatorische Bindungen mit ihr nicht eingehen.

Um verstärkte Kontakte zu Peking bemüht

Die Kirche ist sich aber bewußt, daß die Probleme nur im Dialog mit der chinesischen Führung gelöst werden können. Sie bemüht sich deshalb um verstärkte Kontakte zur Volksrepublik China, und so entsandte sie anläßlich der Feiern zu deren 35. Gründungstag am 1. Oktober 1984 erstmals wieder einen offiziellen Vertreter nach Peking. Bei der Unterzeichnung des britisch-chinesischen Abkommens war gleichfalls – neben dem anglikanischen Bischof von Hongkong, einem Muslim und zwei Buddhisten – einer der ranghöchsten Repräsentanten des Klerus zugegen. Ursprünglich hatte man Bischof *John Baptist Wu Cheng-Chung* selbst eingeladen, doch dieser konnte angesichts anderer Verpflichtungen nicht kommen – so jedenfalls lautete die offizielle Begründung, Bischof Wu, so hieß es, würde China zudem lieber zu einem späteren Zeitpunkt unter weniger „politischen" Vorzeichen bereisen (UCA News, 19. 12. 84).

In intensiven Gesprächen mit hohen chinesischen Funktionären präzisierte man dabei noch einmal den Standpunkt der Kirche, wie ihn Bischof Wu der chinesischen Regierung bereits am 15. August 1984 in einer offiziellen Erklärung – in Absprache mit führenden Vertretern des Klerus – erläutert hatte. Bischof Wu verwies auf die Verbundenheit der katholischen Kirche mit der kulturellen Tradition Chinas und betonte, man wolle auch künftig zur Entwicklung der Gesellschaft Hongkongs beitragen. Die Kirche könne ihre spirituellen und gesellschaftlichen Aufgaben jedoch nur dann erfüllen, wenn *grundlegende Rechte* garantiert seien: die Freiheit der Wahl der Religion, die Freiheit der Religionsausübung, die freie Glaubensverbreitung im privaten wie öffentlichen Bereich, das Recht der Kirche zu kultureller und sozialer Arbeit, der ungehinderte Kontakt zur übrigen katholischen Welt einschließlich etwa des Einsatzes ausländischer Mitarbeiter (UCA News, 29. 8. 84).

Das Dokument war wesentlich zuversichtlicher gehalten als ein Brief, den Bischof Wu im Mai 1984 privat an Kardinal *Basil Hume* von Westminster geschrieben hatte. Damals äußerte er die Befürchtung, die Belange der Kirche könnten bei den britisch-chinesischen Verhandlungen nicht genügend berücksichtigt werden, und bat Kardinal Hume, deswegen Kontakte zu katholischen Abgeordneten des britischen Parlaments aufzunehmen. Das Schreiben war seinerzeit durch Indiskretion bekanntgeworden und hatte verschiedentlich kircheninterne Kritik ausge-

löst, weil man es als einseitigen, allein an Großbritannien gerichteten Schritt betrachtete.
Die offizielle Erklärung der Kirche vom August 1984 wurde in Peking durchaus positiv aufgenommen. Zudem zeigten chinesische Funktionäre auch in den Gesprächen mit den Abgesandten der Kirche Hongkongs Verständnis für deren Position und versuchten, die Bedenken der katholischen Seite zu zerstreuen. Hoffnungsvolle Ansätze für eine Verständigung sind somit durchaus gegeben, doch sichert dies noch keineswegs endgültig ein ungehindertes Kirchenleben für die Zeit nach 1997. Darüber hinaus wird die Absicherung nach außen nur dann von Erfolg sein, wenn zugleich der innere Zusammenhalt der Kirche gestärkt wird.
Man bemüht sich deshalb in zahlreichen Initiativen um Intensivierung des Kirchenlebens. Im Februar 1984 wurde z. B. ein umfangreiches *Fortbildungsseminar für den Klerus* veranstaltet, das Problemen der internen Zusammenarbeit kirchlicher Stellen, der besseren Ausbildung von Laien und der gesellschaftspolitischen Arbeit gewidmet war. Während dieser Zeit übernahmen erstmals 100 Laien als Stellvertreter der abwesenden Priester bestimmte Aufgaben innerhalb der Gemeinden (Abhaltung von Gebetsgottesdiensten, Austeilung der Kommunion usw.). Dies war ein äußerst bedeutsamer Schritt zur engeren Einbindung von Laien in die pastorale Arbeit, zumal sich die Mitarbeit der Laien nach 1997 u. U. als überlebensnotwendig erweisen könnte. Darüber hinaus fördert man das gesellschaftliche und politische Engagement der Laien. So beschlossen im August 1984 elf katholische Organisationen, sich intensiver am politischen Leben zu beteiligen und etwa die Kandidatur von Katholiken bei den für März 1985 angesetzten Wahlen zu den Distrikt-Räten zu unterstützen (UCA News, 29. 8. 84).
Die Kirchenführung versucht im übrigen, ihre Bemühungen zur Sicherung der Religionsfreiheit *mit den anderen Glaubensgemeinschaften* abzustimmen. Bedauerlicherweise kam jedoch eine geplante gemeinsame Erklärung von Katholiken und Protestanten nicht zustande. Sie scheiterte wahrscheinlich daran, daß Vertreter der Protestanten nicht bereit waren, einen Passus über die Beziehungen der katholischen Kirche zum Vatikan in das Dokument aufzunehmen.

So gaben schließlich am 31. August 1984 Repräsentanten von 200 protestantischen kirchlichen Gemeinschaften eine eigene, an die Regierung in Peking gerichtete Erklärung heraus. Im Namen der etwa 250 000 Protestanten äußerten auch sie eine gewisse Besorgnis, daß die Religionsfreiheit nach 1997 eingeschränkt werden könnte. Auch sie unterstrichen, daß das Recht zur freien Wahl des Glaubensbekenntnisses ein elementares Menschenrecht sei. Zugleich sprechen sie die Hoffnung aus, es werde den Gemeinden trotz allem weiterhin möglich sein, sich frei zu entfalten, zumal die vielfältigen Aktivitäten der Kirchen zum Gemeinwohl beitrügen (UCA News, 5. 9. 84).
Intern werden die Aussichten für die Zukunft von manchen Protestanten allerdings noch pessimistischer beurteilt als von katholischer Seite. Gerade evangelikale Gruppen streng antikommunistischer Prägung fürchten, daß für die Religionsgemeinschaften schwere Zeiten anbrechen. Viele Protestanten wie Katholiken beklagen zudem, daß nicht alle Christen die Herausforderung der Zukunft erkennen und sich zu passiv verhalten.

Das Engagement der Gläubigen dürfte aber wesentlich darüber entscheiden, welche Perspektiven das Christentum in Hongkong besitzt. Setzt man eine derartige Einsatzbereitschaft voraus – und setzt man zugleich voraus, daß sich die chinesische Seite voll und ganz an die Vereinbarungen hält –, dann wird die Kirche in Hongkong auch nach 1997 trotz erschwerter Umstände weiterhin ihren Auftrag erfüllen können. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Als Ersatz für ein nicht zustande gekommenes Friedensgutachten hat der Rat der EKD sechs Expertenbeiträge zur politischen Friedensförderung vorgelegt. Die von der EKD mit der Erstellung eines die Friedensdenkschrift vom Herbst 1981 aktualisierenden Gutachtens beauftragten Wissenschaftler konnten sich nicht auf gemeinsame Empfehlungen für politische Optionen einigen. Sie wurden daraufhin vom Rat gebeten, in eigener Verantwortung Analysen zu Teilproblemen vorzunehmen. Die jetzt vorgelegten Beiträge (erschienen unter dem Titel: „Frieden politisch fördern: Richtungsimpulse" im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) stammen von den Professoren Klaus Ritter, Klaus von Schubert, Klaus von Beyme, Karl Kaiser, Rainer Tetzlaff und Jost Delbrück. *Klaus Ritter* macht kritische Anmerkungen zur neueren Friedensdiskussion und weist dabei auf die Gefahr hin, in den Sog von Aktualität zu geraten, in der „die Komplementarität der je notwendigen Aufgaben von politischer Praxis, auf Paradigmenwechsel drängender Bewegung und Kirche unterzugehen droht" (S. 31). In seinem Beitrag insistiert *von Schubert* darauf, die Probleme von Kernwaffen, Abschreckung und Militärstrategie so zu diskutieren, daß der Primat des Politischen über das Technische zum Ausdruck komme. *Karl Kaiser* zeigt sich skeptisch gegenüber den Vorschlägen, die Gefahr eines Nuklearkriegs durch Einfrieren der Atomwaffen oder durch Abmachungen über den Nichterstgebrauch vermindern zu wollen. *Rainer Tetzlaff* empfiehlt in seiner Analyse der Ursachen von Nord-Süd-Konflikten der Bundesrepublik eine „aktive Politik der Zurückhaltung" gegenüber der Wiederbele-

bung von Kalten-Kriegs-Konzeptionen für den Einsatz militärischer Interventionsmittel in Krisengebieten der Dritten Welt. Der abschließende Beitrag von *Jost Delbrück* beschäftigt sich mit dem Problem einer internationalen Friedensordnung als rechtlicher und politischer Gestaltungsaufgabe.

Im Vorfeld der französischen Kantonalwahlen vom 10. und 17. März sprachen sich verschiedene kirchliche und religiöse Gruppen und amtliche Vertreter gegen den Rassismus aus. Ohne daß zumeist der Front National, die Partei des rechtsextremen Abgeordneten des Europäischen Parlaments, *Jean-Marie Le Pen,* ausdrücklich genannt wurde, ging es im wesentlichen um die Auseinandersetzung mit dessen, wie die Wahlen wieder einmal gezeigt haben, nicht ohne Erfolg vorgetragenen Thesen. Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* erinnerte in einer Predigt daran, daß alle Menschen vor Gott gleich seien, Bewohner einer letztlich Gott gehörenden Erde (La Croix, 7. 3. 85). *Jacques Gaillot,* Bischof von Evreux, bezeichnete den Rassismus in einem Zeitungsartikel als unvereinbar mit dem Evangelium. Die Opfer der Wirtschaftskrise besäßen eine Würde, die zu respektieren sei. In einem Interview mit einer kommunistischen Wochenzeitung meinte der Bischof von Grenoble, *Gabriel Matagrin,* man lebe in einer kulturell vielfältigen Gesellschaft, einen Weg dahinter zurück gebe es nicht. In Teilen Frankreichs kam es zu gemeinsamen Erklärungen religiöser Gemeinschaften, so in Tours von Katholiken, Reformierten, Orthodoxen und Juden, darunter der Erzbischof von Tours, *Jean Honoré* (Le Monde, 6. 3. 85), sowie von Katholiken, Lutheranern und Juden im Raum Belfort, darunter der Bischof von Belfort-Montbéliard, *Eugène Lecrosnier* (S. N. O. P., 27. 2. 85). Die von Le Pen vertretenen politischen Forderungen stellen für die Kirche vor allem deshalb eine Herausforderung dar, weil Le Pen den Eindruck zu wecken versucht, er stehe auf der Basis des christlichen Glaubens. In einer Erklärung verschiedener kirchlicher Gruppen und Einrichtungen sowie einer Reihe von Einzelpersonen, u. a. Vertretern der *Mission de France,* wird vor einer Perversion der evangelischen Botschaft gewarnt, auf die sich der Front National stütze (La Croix, 7. 3. 85). Le Pen empfiehlt demgegenüber den Bischöfen, sich um das zu kümmern, was sie etwas angehe. In dem Zusammenhang hält er ihnen vor, daß Fragen wie der Katechismus, die traurige Situation des Glaubens und der religiösen Praxis, der geistlichen Berufungen sie zu mehr Bescheidenheit hätten bewegen müssen (La Croix, 9. 3. 85).

Für eine politische Lösung der Konflikte in Mittelamerika und gegen militärische Hilfeleistungen der USA an die Regierung von El Salvador und die antisandinistischen Guerrilleros in Nicaragua hat sich eine US-amerikanische Bischofsdelegation ausgesprochen, die Ende Februar / Anfang März auf Einladung der nationalen Bischofskonferenzen Nicaraguas und El Salvadors besuchte. Der Delegation gehörten der Erzbischof von New York, *John J. O'Connor,* der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin,* Erzbischof *James A. Hickey* von Washington und zwei weitere Bischöfe an. Die Delegation traf in Nicaragua mit Bischöfen und Priestern, darunter nordamerikanische Missionare, und auch mit Präsident *Daniel Ortega* zusammen. Dabei wurden unterschiedliche Einschätzungen der Gesprächspartner deutlich: Während Erzbischof O'Connor die Linie der amerikanischen Bischofskonferenz vertrat und die militärische Unterstützung der Rebellen durch die USA scharf verurteilte („Die Kirche gesteht es keiner Regierung zu, Geld einzusetzen, mit dem auch Frauen und Kinder getötet werden"), erklärte der Sprecher der Erzdiözese Managua, *Bismarck Carballo,* die amerikanischen Bischöfe seien oft schlecht informiert über die Lage in Mittelamerika. Man wolle versuchen, ihnen die Enttäuschung des nicaraguanischen Volkes über die sandinistische Politik klarzumachen. Die nicaraguanischen Bischöfe haben bisher beharrlich zu den Angriffen der „Contras" und deren Unterstützung durch die USA geschwiegen. Erzbischof O'Connor berichtete nach den Gesprächen in Managua, die sandinistische Regierung wünsche bessere Beziehungen zu den Bischöfen des Landes sowie zu der amerikanischen Regierung; die Kirche Nicaraguas fordere ihrerseits größere Bewegungsfreiheit und einen engeren Kontakt zum Volk. Anfang März erklärte Kardinal Bernardin in Chicago, Präsident Ortega habe die amerikanischen Bischöfe gebeten, zwischen der Sandinistenjunta und der amerikanischen Regierung zu vermitteln. Zum gleichen Zeitpunkt verlängerte die Regierung in Managua die Aufenthaltserlaubnis für 300 ausländische Priester um zwei Jahre. Junta-Sekretär *Rodrigo Reyes* gab bekannt, die Regierung habe Kontakt zur katholischen Kirche aufgenommen, um die gespannten Beziehungen zu verbessern. Nach Gesprächen mit Vertretern von Kirche und Regierung in El Salvador vertrat Kardinal Bernardin die Auffassung, die von Präsident Napoleón Duarte erbetene militärische Unterstützung für El Salvador solle möglichst „bescheiden" ausfallen. Der Kardinal bezeichnete Duarte als einen „sehr aufrichtigen Mann", der die Demokratie wolle, aber von der extremen Rechten wie der extremen Linken bedrängt werde. Der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas,* wertete den Besuch der amerikanischen Bischöfe als eine Hilfe, die Situation in El Salvador zu verstehen und so die Bevölkerung und die Regierung der USA aufzuklären.

Überraschend positiv haben sich in letzter Zeit Kirchenvertreter über die Lage der Kirche in Kuba geäußert. Der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bischof *Darío Castrillón Hoyos,* erklärte nach einem einwöchigen Aufenthalt Ende Februar, die Kirche in Kuba sei „eine lebendige Kirche, in der die Gläubigen zutiefst nach ihrem Glauben leben und gemeinsam mit ihren Bischöfen eine Familie von Freunden und Brüdern bil-

den". Während eines Besuchs US-amerikanischer Bischöfe einen Monat zuvor hatte der Apostolische Nuntius in Kuba, Erzbischof *Giulio Einaudi,* erklärt, in Kuba gebe es keine Kirchenverfolgung. Auch der Erzbischof von Havanna, *Jaime Ortega,* sprach von „zunehmend besseren Möglichkeiten für einen Dialog" mit der kubanischen Regierung. Die Einschätzung der amerikanischen Bischöfe fiel vorsichtiger aus. Der Leiter der Delegation und Vorsitzende der Bischofskonferenz der USA, Bischof *James Malone,* berichtete nach einem Gespräch mit Staatschef *Fidel Castro* über dessen Bereitschaft zu einem „vertieften Dialog" mit der katholischen Kirche, hob aber auch hervor, die Delegation habe ihm die Sorgen der kubanischen Kirche vorgetragen. Ein weiteres Mitglied der Delegation, Erzbischof *Patrick Flores* von San Antonio/Texas, äußerte sich skeptisch über die „antiklerikale, nur ihre eigene Mission verfolgende Haltung der Regierung gegenüber der Kirche". Castro habe eine Wiedereröffnung der seit der Revolution geschlossenen Privatschulen abgelehnt. Für den kubanischen Staatschef gebe es nur eine arme und eine reiche Klasse, und die Kirche habe in der Vergangenheit stets auf der Seite der Reichen gestanden. Vermutlich wurde auch über einen *Besuch Papst Johannes Pauls II.* gesprochen, der mehrfach sein Interesse gezeigt hat, auch nach Kuba zu reisen. Nach einer Meldung der kubanischen Nachrichtenagentur Prensa Latina hat Fidel Castro den Wunsch nach einem Gespräch mit dem Papst „entweder in Kuba oder in Rom" geäußert. Vatikanischen Informationen zufolge liegt jedoch keine formelle Einladung nach Kuba vor.

Bücher

Handbuch der Marienkunde. Herausgegeben von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984. 1042 S. 82,– DM.

Erstmals seit dem Ende des „Marianischen Jahrhunderts" zwischen 1850 und 1960 liegt jetzt ein umfassendes Handbuch der Marienkunde vor. Das thematische Spektrum des Bandes reicht von den neutestamentlichen Zeugnissen über Maria bis zu ausgesprochenen Kuriosa wie den in Zusammenhang mit Maria gebrachten Blumen. Dazwischen finden sich Beiträge über die Entwicklung der theologischen Aussagen über Maria und der Marienfrömmigkeit von der Väterzeit bis zur Gegenwart, über Herkunft, Sinn und Grenzen der dogmatischen Aussagen über Maria, über marianische Gebetsformen und über Maria in der Liturgie. Von den Marienerscheinungen wird ebenso gehandelt wie von der marianischen Spiritualität religiöser Gruppierungen; das Thema Maria in der bildenden Kunst ist ebenso vertreten wie die Marienverehrung in der Musik. Besonders ausführlich geht das Handbuch auf die Marienwallfahrten ein. Auch der Schritt über den katholischen Zaun wird gewagt, mit einem Beitrag über Maria und die Ökumene und vor allem mit einem Überblick zur Auseinandersetzung mit der Mariengestalt in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Der dickleibige, mit einer umfangreichen Gesamtbibliographie und ausführlichen Registern versehene Band bietet eine Fülle von Informationen und wird schon deshalb in Zukunft zum unentbehrlichen Handwerkszeug für jeden gehören, der sich mit dem komplexen Phänomen der Deutung und Verehrung Marias gründlicher auseinandersetzen möchte. In seiner Grundhaltung hält das Werk in etwa die Mitte zwischen marianischem „Maximalismus" und „Minimalismus", wobei die Akzente natürlich je nach Autor und behandeltem Gegenstand unterschiedlich gesetzt werden. In manchen Fällen hätte etwas mehr kritische Distanz sicher nichts geschadet. *U. R.*

ADOLF EXELER. **Jungen Menschen leben helfen.** Die alten und die neuen Werte. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984. 256 S., 26,80 DM.

Der Glaube, wie ihn Christen in der Bibel lernen, besteht aus mehr als nur Ethik – auch wenn für manchen Zeitgenossen die Ethik als der plausibelste Weg erscheint, heute noch den Glauben an nachwachsende Generationen weiterzugeben. Wegen dieses Mißverständnisses geht es jedoch nicht an, die ethische Dimension des Glaubens zu vernachlässigen. Der im Sommer 1983 wenige Tage nach Abschluß des Manuskripts unerwartet verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler stellt seinen Zugang zur Frage eines neuen Ethos vor. Er meint damit kein christliches Spezialethos, sondern das „Ethos universaler Solidarität", für das der christliche Glaube zwar nicht allein verantwortlich zeichnet, zu dem er jedoch einiges beizutragen hat. Ohne daß in ihm nun unkritisch einer Dynamisierung der Werte das Wort geredet würde, an dem Entwurf fällt auf, daß er nicht in den Chor derjenigen einstimmt, die überall nur einen als negativ und geradezu traumatisch erlebten Zerfall der Werte erblicken, sondern von einem in vielerlei Hinsicht ambivalenten Wertewandel ausgeht. Diese aufs Ganze gesehen gelassene Haltung erreicht Exeler vor allem durch seine historische Sichtweise eines Wertewandels, den er vom adligen über das bürgerliche und sozialistische Ethos bis zum Punkt verfolgt, an dem er Anzeichen vorstellt, die auf die Herausbildung eines Ethos universaler Solidarität verweisen. Inwieweit dieses Ethos einmal bestimmend wird in Erziehung wie Politik, bleibt jedoch eine große Frage. Ohne Übertreibung wird man Exelers Sicht über manche Strecken geradezu „optimistisch" nennen können. Er traut den im Buchtitel apostrophierten „jungen Menschen" etwas zu. Im übrigen ist die Frage nach den alten und den neuen Werten natürlich keine, die ausschließlich die Jugend beträfe. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUCHS, OTTMAR. **Persönlicher Glaube und der Glaube der Kirche in der Glaubensvermittlung.** In: Katechetische Blätter Jhg. 110 Heft 2 (Februar 1985) S. 90–102.

Der Aufsatz stellt eines der Hauptreferate der religionspädagogischen Jahrestagung des Deutschen Katecheten-Verbandes (DKV) dar, die im September vergangenen Jahres in Leitershofen bei Augsburg stattfand. Der Autor versteht den persönlichen Glauben der Christen und den „verbindlich-verbindenden" Glauben der Kirche als zwei Wirklichkeitsbereiche von Kirche insgesamt, die – obwohl man sie vielfach als gegensätzlich erlebe – prinzipiell als zusammengehörige Pole gedacht werden müßten. Analog zur christologischen Gegenüberstellung von „unvermischt und ungetrennt", der Perichorese, beschreibt er dieses Verhältnis. Vollzogen werden könne ein solches Verständnis nur in einer „sich gegenseitig öffnenden paritätischen Begegnung und Lebensform von Amt und Charisma, Dogma und Existenz, Hierarchie und Volk Gottes, von Tradition und Situation und überall darin von ‚Glaube der Kirche' und ‚persönlichem Glauben des einzelnen'". Die Unverfälschtheit des Glaubens bestehe nicht in einer im Grunde weitgehend nur formalen Zustimmung zur Totalität des Glaubens, wie ihn die Kirche in den Glaubenssätzen des geglaubten Glaubens definiert habe. Den Leib Christi in der Geschichte, die Kirche, stellten die Gläubigen gerade mit ihren nur teilweise existenziell angeeigneten Glaubensinhalten dar. Der einzelne Gläubige habe ein legitimes Recht auf seine individuelle Einseitigkeit und Begrenztheit oder seine Schwerpunktsetzungen in der Orthodoxie bzw. der Orthopraxie.

MARXSEN, WILLI. **Orientierung am Neuen Testament?** In: Pastoraltheologie Jhg. 74 Heft 1 (Januar 1985) S. 2–16.

In seiner Abschiedsvorlesung anläßlich der Emeritierung stellt der Münsteraner evangelische Neutestamentler einige kritische Fragen zum reformatorischen Schriftprinzip: Wer in Kirche und Theologie etwas für verbindlich halte, weil es neutestamentlich sei, erkläre die Tradition für verbindlich. „Wer dagegen mit den Reformatoren die Verbindlichkeit der Tradition bestreitet, darf nicht mit einem verbindlichen Neuen Testament argumentieren." Der Neutestamentler sei, so Marxsen, eigentlich zunächst Kirchen- und Dogmengeschichtler. Die reformatorische Kritik an der Tradition bleibe bestehen, nur seien auch die Schriften in die Kritik einzubeziehen. Entscheidend ist nach Marxsen der Rückgriff auf den „Kanon vor dem Schriftenkanon". Er rät zu einem vorsichtigen Umgang mit der Vokabel „Wort Gottes": „Kann man die Bibel oder das Neue Testament so pauschal Gottes Wort nennen, wie es immer wieder geschieht, wenn man zugleich sagt, daß Jesus Christus das eine Wort Gottes ist?" Für den Umgang mit der Schrift in der Kirche plädiert Marxsen dafür, von den Perikopen endlich wieder die Texte in den Blick zu bekommen; die Texte müßten im Ablauf der Geschichte des Urchristentums gesehen werden als Versuche, den Anfang durchzuhalten. Kommentare müßten so geschrieben werden, daß sie Hilfen zum Verstehen des Ganzen würden.

Kultur und Gesellschaft

DUMAS, ANDRE. **Die neue Verführung des Neuheidentums.** In: Concilium Jhg. 21 Heft 1 (Februar 1985) S. 55–61.

Lange hat es so ausgesehen, als sei die Säkularisierung das unausweichliche Schicksal wenigstens des industrialisierteren Teils der Welt. Inzwischen spricht man von einer Rückkehr des Heiligen. Der Autor hält dies z. Z. noch für ein „eher journalistisches Epiphänomen als ein wirklich kulturelles und populäres Phänomen". Politisch äußere es sich in der Wiederentdeckung der individuellen und kollektiven Ungleichheiten zwischen den Menschen, kulturell in einer Rückkehr zum Individualismus, geistlich in einer Aufwertung des Tragischen, des Mythos und des Mystischen. Der wirkliche Kampf der Moderne spiele sich zwischen dem Antiegalitarismus und der klassenlosen Gesellschaft, zwischen einem polytheistischen Heidentum und dem Atheismus, zwischen Nietzsche und Marx ab. Das Neuheidentum sei der Ansicht, der vom Juden- und Christentum gepredigte Monotheismus stehe einer Pluralisierung im Wege. Ob es dieses enge Band zwischen Monotheismus und Monolithismus, zwischen Polytheismus und Pluralismus wirklich gibt, diese Frage läßt der Autor offen, weist aber darauf hin, daß biblisch der Zusammenhang vom einzigen Schöpfer und der Verschiedenartigkeit der Menschen und Kulturen keine Schwierigkeiten bereite. Eine Antwort auf das Neuheidentum bestehe darin, deutlich zu machen, daß die Einzigartigkeit Gottes die Vielfalt der Welt segne, ohne sie zu uniformieren oder aufzulösen.

LAURENT, PHILIPPE. **Déséquilibres mondiaux.** In: Projet No. 192 (Mars-Avril 1985) S. 19–26.

Zu Fragen der Demographie und der Bevölkerungspolitik hat die Zeitschrift ein Dossier zusammengestellt, und zwar mit Beiträgen zur Situation in Bangladesh, China, Deutschland, Frankreich sowie zur Einwanderung nach (Mittel-)Europa. Laurent gibt in seinem Beitrag einen allgemeinen Überblick über das weltweite Bevölkerungswachstum. Er geht aus von einer Tendenzwende in bezug auf den Anstieg der jährlichen Zuwachsrate: Der Höhepunkt dieses Zuwachses habe in den sechziger Jahren bei 2,06 Prozent gelegen, 1984 liege dieser Wert bei 1,67 Prozent und wird nach Schätzungen im Jahre 2000 auf 1,52 Prozent und 2025 auf 0,93 Prozent sinken. Damit sei zwar noch nicht der Bevölkerungszuwachs selbst gestoppt. Immerhin könne man aber nun mit der Möglichkeit rechnen, daß gegen Ende des 21. Jahrhunderts bei etwa elf Milliarden Menschen ein Nullwachstum erreicht werde. Im Zusammenhang mit der Bevölkerungsentwicklung sieht der Autor eine Reihe von Konflikten auf die Weltbevölkerung zukommen, und zwar Konflikte um den zur Verfügung stehenden Lebensraum, um den Zugang zu den wirtschaftlichen Ressourcen, zwischen jungen Bevölkerungen in den Entwicklungs- und alten in den Industrieländern, bis hin zu Rassenkonflikten.

Kirche und Ökumene

SLENCZKA, REINHARD. **Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie, Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 31 Heft 1 (Januar–März 1985) S. 2–19.

Die intensive Diskussion über die Lima-Erklärungen ist in der evangelischen Theologie immer noch in vollem Gang, wie das ihr gewidmete Heft von „Kerygma und Dogma" zeigt. Slenczka formuliert in seinem Aufsatz einige kritische Bedenken aus reformatorischer Sicht zur Methode der Konvergenzerklärungen. Sein Haupteinwand: Im Bemühen um Gemeinschaft und Einheit drohten die theologischen Kriterien in dem Maß verlorenzugehen, in dem das „Gegenüber von Herr und Gemeinde, von Wort und Glaubensgehorsam" in ein „Ineinander oder organisches Nacheinander von Christus und Christen" verwandelt werde. In den Texten zeigt sich, so ein weiterer Einwand Slenczkas, die Tendenz, „Widersprüche durch Integration aufzufangen und damit die Widerspruchslosigkeit zum Prinzip christlicher Einheit zu machen." Dadurch entstehe die Gefahr, daß die Einheit selbst zur Norm werde. Der wichtigste Beitrag, der heute zur ökumenischen Bewegung geleistet werden könne, bestehe nicht in respektvoller Zustimmung, sondern in einem theologisch begründeten Nein, dort wo es notwendig und geboten sei. Die Stellungnahmen der Kirchen zu den Lima-Erklärungen dürften sich nicht nur auf Meinungen und Mehrheiten stützen, sondern müßten eine sorgfältige Prüfung nach Schrift und Bekenntnis sein.

Notizen

Am 21. Februar verstarb in Rom unerwartet der Pro-Präfekt der Missionskongregation (der früheren Propaganda Fide), Erzbischof *Dermot J. Ryan* (60), an einem Herzinfarkt. Ryan, von Haus aus Exeget und Fachmann für orientalische Sprachen, war über 12 Jahre Erzbischof von Dublin und wurde erst im April 1984 von Johannes Paul II. an die Spitze der Missionskongregation berufen. Die Berufung in das Kardinalskollegium im nächsten Konsistorium war vorgezeichnet.

Recht unterschiedlich nuancierte Perspektiven ließ Kardinal *Jan Willebrands,* Präsident des römischen Einheitssekretariats, in den letzten Wochen erkennen. In einem Vortrag an der Päpstlichen Urbaniana-Universität in Rom am 21. Februar, die dem 20jährigen Gedenken des Zweiten Vatikanums galt, wandte er sich gegen solche Theologen, die meinten, das Fehlen einer „ausdrücklichen Nichtübereinstimmung" könne Grundlage für die Einheit zwischen den Kirchen sein; es genüge nicht, daß Kirchen darin übereinstimmten, nicht ausdrücklich zu leugnen, was das Magisterium oder die Tradition einer anderen Kirche lehrt und von einer positiven Annahme einfach abzusehen. Auf einer Pressekonferenz in London am 12. März drängte der Kardinal auf „konkretere Verwirklichung" der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums, um zu einer Einigung speziell mit der anglikanischen Kirche zu kommen. Insbesondere das Autoritätsverständnis innerhalb der katholischen Kirche müsse so praktiziert werden, daß es der anglikanischen Gemeinschaft und der protestantischen Kirche näherkomme. Auch in der Seelsorge und in der konkreten Kirchenführung müsse vieles noch praktischer ausgeformt werden (über Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte und Bischofssynoden), um der Autoritätspraxis anderer Kirchen näherzukommen.

Neuer Pax-Christi-Präsident für Deutschland wurde als Nachfolger von Weihbischof *Walter Kampe* (Limburg) der Bischof von Eichstätt, *Karl Braun.* Der von der Deutschen Bischofskonferenz nominierte neue Präsident muß vom Pax-Christi-Präsidium, das am 20. April tagt, noch formell bestätigt werden. Ein Vorgänger Brauns in Eichstätt war schon einmal Präsident von Pax Christi, der spätere und inzwischen verstorbene Kurienkardinal *Joseph Schröffer.*

Im Vorfeld des *Papstbesuches in den Niederlanden* scheint es (auch innerkatholisch) einigen Widerstand zu geben. Erst Ende Februar wurde Johannes Paul II. von einem Anti-Papst-Besuch-Komitee in einem offenen Brief an den Erzbischof von Utrecht, *Adrianus J. Simonis,* aufgefordert, auf den Besuch zu verzichten. Ein Hauptgrund: der „absolutistische" Führungsstil des Papstes sei unzumutbar. Im Oktober 1984 hatte eine Gruppe von Hochschullehrern dem Papst geschrieben und ihn aufgefordert, er möge während seines Besuches einen „echten Dialog" mit den Gläubigen der Niederlande führen. Der neue Pro-Nuntius, *Edward Cassidy,* ließ die Petenten später wissen, es gehe bei dem Besuch nicht so sehr um Meinungsaustausch, sondern um die „gemeinsame Feier der Einheit und des Glaubens".

Die *österreichischen Benediktiner* regten die Gründung eines Benediktinerklosters *in der Tschechoslowakei* an. Einen entsprechenden Wunsch äußerte das Mitte Februar in Salzburg tagende Generalkapitel in einer Grußbotschaft an die Benediktinerinnen und Benediktiner in den Nachbarländern Österreichs. In der Grußbotschaft weisen die österreichischen Benediktiner darauf hin, daß nach Aufhebung der Benediktinerklöster Brevnov, Emaczy und Rajhrad im Jahre 1950 die Tschechoslowakei das einzige Nachbarland Österreichs sei, in dem kein Benediktinerkloster existiere. Abtpräses *Clemens Lashofer* unterstrich, man wolle auf diese Weise dem Land und den Menschen dienen und verbinde damit keinerlei politische Absichten. Die Grußbotschaft wurde u. a. Kardinal *František Tomášek,* und dem Vorsitzenden der slowakischen Bischofskonferenz, Bischof *Josef Feranec,* sowie dem Leiter des ČSSR-Kirchenamtes, *Vladimir Janku,* übermittelt.

Optimistisch über die *Zukunft der katholischen Kirche in China* äußerte sich der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime Sin.* Innerhalb von fünf Jahren, meinte der väterlicherseits aus China stammende Kardinal, würden „offizielle Beziehungen" zwischen der *„Patriotischen Vereinigung chinesischer Katholiken"* und dem Apostolischen Stuhl herstellbar sein. Der Papst wolle alles tun, um die Probleme zu lösen, und fünf Jahre Kontakte würden reichen, um die nötige Atmosphäre dafür zu schaffen. Kardinal Sin war Ende Oktober/Anfang November ca. 10 Tage zu einem Verwandtenbesuch in China. Bei dieser Gelegenheit führten er und seine Begleitung Gespräche sowohl mit den Vertretern der „Patriotischen Vereinigung" wie mit chinesischen Regierungsvertretern.

Der Vorsitzende der Bundestagsfraktion der SPD, *Hans-Jochen Vogel,* sieht eine „erstaunliche Übereinstimmung" zwischen Ansätzen der Sozialdemokratie in der Wirtschafts- und Sozialpolitik und dem Ende des vergangenen Jahres vorgelegten ersten Entwurf eines *Hirtenbriefes der US-amerikanischen Bischöfe zu Sozial- und Wirtschaftsfragen.* Als „beeindruckend" bezeichnete es Vogel in einem Beitrag für die sozialdemokratische Wochenzeitung „Vorwärts", daß die Bischöfe nicht darauf vertrauten, die Kräfte des Marktes allein seien in der Lage, der Arbeitslosigkeit abzuhelfen, sondern für Programme zur Arbeitsplatzbeschaffung plädierten. Den Verfechtern einer „Ellenbogengesellschaft" erteilten die US-Bischöfe eine Absage und nähmen den Staat in die Pflicht, das Nötige zu tun, damit niemand hungere, obdachlos oder arbeitslos sei. Eine Lektüre des Hirtenbrief-Entwurfes empfahl Vogel denen, die meinten, es genüge, eine Politik für die ohnehin Starken zu betreiben.

Über den Entzug des Imprimatur für das Buch von *Anthony Wilhelm „Christ among us"* im vergangenen Jahr sind einige Hintergründe bekanntgeworden. Demnach hat Kardinal *Joseph Ratzinger* in einem Brief vom 28. 2. 84 diesen Entzug vom zuständigen Diözesanbischof, Erzbischof *Peter Gerety* von Newark, verlangt. Am 16. 4. kam dieser dem Wunsch aus Rom nach. Das Buch ist eine Einführung in den Katholizismus für Erwachsene (eine Art Erwachsenenkatechismus) und wurde, ausgestattet mit dem Imprimatur von 1967 bis 1984, in 1,6 Millionen Exemplaren verkauft. Ein anderer Verlag plant inzwischen, eine neue Ausgabe von „Christ among us" im Mai zu veröffentlichen – diesmal ohne Imprimatur. Erzbischof Gerety gab nun bekannt, daß die Glaubenskongregation ihre Aufforderung damit begründet habe, daß in dem Buch „individuelle Theoretiker" in einer Weise zitiert würden, „als ob ihre Ansichten die Lehre der Kirche ersetzen" könnten. Die Entscheidung der Glaubenskongregation stelle das Ergebnis eines zwei Jahre dauernden Austausches über dieses Buch dar und sei nicht „plötzlich und willkürlich" getroffen worden.

Die katholischen Bischöfe der USA appellierten an den Kongreß, in einer Abstimmung über die Bereitstellung von 1,5 Milliarden Dollar für den *Bau von interkontinentalen MX-Atomraketen* sich gegen den Bau dieser Waffe auszusprechen und das Geld lieber zur Linderung menschlicher Not zu verwenden. In einem an alle Mitglieder des Kongresses verschickten Schreiben betonte der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof *James Malone,* daß die Bischöfe die Theorie der nuklearen Abschreckung zwar unterstützen, jedoch die Herstellung der MX-Raketen für überflüssig hielten, um die abschreckende Kraft der USA zu erhalten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Herder-Buchhandlungen bei.

Herder Korrespondenz

Heft 5
39. Jahrgang
Mai 1985

Denk an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte.

Dt 32, 7

Bewältigung geschichtlicher Schuld

Der 8. Mai 1945 beschäftigt in diesem Jahr die Deutschen mehr als jedes andere geschichtliche Datum. Mehr auch und intensiver als die 50. Wiederkehr der Machtergreifung Hitlers 1933 im Januar 1983 und sehr viel nachhaltiger, als dies 1965 und 1975 zum zwanzigsten resp. dreißigsten Jahrestag des Kriegsendes geschah.

Datum mit verschiedenen Blickwinkeln

Dies feststellen heißt zugleich einschränken: nicht alle vom Dritten Reich betroffenen „Völker" sind gleich stark und in gleicher Weise in diesem Diskurs vertreten. Man möchte und muß wohl hinzufügen: nicht alle können dürfen, wollen. Beschäftigen, polemisch und auch ganz unpolemisch tut man sich damit am allermeisten in der *Bundesrepublik.*

Für die offizielle *DDR* ist 1945 einfach das Ende des Faschismus, die Befreiung durch die Sowjetarmee und die – wenn auch selbst ideell nie ganz gelungene – Aufhebung aller vorausgegangenen Geschichte in die höhere Seinsform des Sozialismus. Bei der geschichtlichen Einordnung des Dritten Reiches, soweit dies für sie – innerhalb dieser höheren politischen Seinsform natürlich – überhaupt noch ein existentiell-politisches Problem ist, folgt die DDR ihren eigenen bzw. vermischt kommunistisch-deutschen und sowjetischen Faschismustheorien.
Der *inoffiziellen* DDR, dem Großteil also ihrer Bevölkerung, ist gewiß anders zumute. Auch sie denkt mehr an das Danach als an das Zuvor, an das, was aus „ihrem" Teil Deutschlands geworden ist, aber gewiß nicht einfach unter gleichen Vorzeichen. Und natürlich gibt es auch dort ein paralleles Räsonieren und Sichbesinnen wie in der Bundesrepublik, in kirchlichen Kreisen vor allem. Aber beides, das Nachsinnen über das Danach und die Rückbesinnung auf das, was naturnotwendig im totalen Zusammenbruch 1945 und weniger naturnotwendig aber faktisch in der Blockbildung Ost-West und in der Teilung Deutschlands mündete, kann sich nur in sehr leisen Tönen vernehmbar machen.

Österreich wiederum, Eigenvolk mit beschränkter deutscher Haftung, mit seiner ganz anders gearteten „größeren" Vorgeschichte hat seine eigenen Erfahrungen (auch Selbsterfahrungen) mit seinem – unfreiwilligen und freiwilligen – Anteil am Dritten Reich gemacht: zunächst als Opfer, dann als freiwillig-unfreiwilliger Mittäter und wiederum zugleich als Opfer. Aus seiner Perspektive sieht alles wieder ein bißchen anders aus, weniger „puritanisch" gewissermaßen, mit etwas leichterer Neigung zur Verdrängung und auch mit brauchbareren Gründen, diese Verdrängung rechtfertigen zu können. 1945 ist für Österreich vor allem der mit dem Kriegsende zusammenfallende Beginn der Zweiten Republik, die durch den Staatsvertrag 1955 zur garantiert ungeteilten und neutralen und im Gegensatz zur ersten auch zu einer stabil-demokratischen geworden ist. Das Wort der Österreichischen Bischöfe, veröffentlicht aus Anlaß des 8. Mai, liegt ganz auf dieser Linie (vgl. ds. Heft, S. 241).
Die *Italiener* schließlich, zur Zeit des Dritten Reiches durch *ihren* Faschismus diesem artverwandt und mit ihm verbündet, *auch* eigentlich keine Selbstbefreier, sondern von den westlichen Alliierten durch Kriegsverlauf dazu gebracht, tun sich noch leichter mit diesem Datum. Nicht weil der Krieg dort einige Tage früher endete, sondern schlicht, weil der *Mussolini-Faschismus* im Verhältnis zum Nationalsozialismus eine vergleichsweise sehr viel mildere Spielart und zudem mit seinem nationalistisch-imperialen Pathos aus der noch relativ kurzen Geschichte des „vereinigten" Italien leichter erklärbar war als der Rassenwahn des Dritten Reiches aus der deutschen Geschichte. Und da doch halb Selbstbefreier und zum Schluß halb Sieger beruft man sich nicht minder selbstverständlich, wenn auch mit etwas weniger Recht auf die „Resistenza" wie in Frankreich auf die Résistance. Im übrigen hilft nirgendwo mehr als in Italien eine neu erwachte, wenn auch noch wenig auf die Probe gestellte europäische Gesinnung über diese Vergangenheit hinweg.
Irgendwie ist die *Bundesrepublik* als freies Deutschland mit demokratischer Verfassung und als haftender Rechts-

nachfolger des Dritten Reiches mit sich und diesem „schwierigen", „sperrigen" und wie man's auch angeht, zwiespältigen Datum, weil, wie es Theodor Heuss einmal sagte, „an diesem Tag erlöst und gleichzeitig vernichtet" auf seltsame, aber nicht überraschende Weise allein.
Dies kann auch kaum anders sein: denn von den „Reichsdeutschen" aus nahm das Unheil seinen Lauf, die Leiden der anderen und die eigenen waren die Folge. Und die Bundesrepublik ist heute nicht nur *der* deutsche Staat, in dem Gewissenserforschung im Blick auf diese Vergangenheit eine nie abgeschlossene Notwendigkeit ist, sondern wo sie auch frei ohne ideologisches Korsett, aber auch ohne echte Distanzierungsmöglichkeit stattfinden kann.

Auch die Bundesdeutschen sind nicht übernachdenklich

Doch wird es gut sein, sich auch hier keiner Täuschung hinzugeben. Trotz aller Diskussionen um die nationalsozialistische Vergangenheit und aller noch so redlichen Entsetzensschreie darüber, was die nationalsozialistischen Völkermörder an den Juden, an den Polen, an den Russen und am ganzen von ihnen in den Krieg gezwungenen Europa und damit auch am eigenen Volk angerichtet haben und der immer wieder erklärten Bereitschaft, diesen Schuldzusammenhang als unablösbaren Teil der eigenen Geschichte zu akzeptieren, ist der Wille, sich mit ihr vorbehaltlos auseinanderzusetzen, so entschieden nicht, wie mancher selbstquälerische Kommentar nahelegt.

Vieles spricht eher für das Gegenteil, jedenfalls, wenn es nicht um Verstrickungen und Folgen der nationalsozialistischen Vergangenheit und des Krieges im allgemeinen, sondern präziser um die Frage geht, wie *geschichtliche Schuld,* die Deutsche in dieser Zeit auf sich geladen haben oder die in ihrem Namen begangen wurde, *auf Zukunft hin bewältigt* werden soll. Diesbezüglich ist Nichtbefassung auch in der Bundesrepublik eher die Regel.
Ein *realistisches Bild* erhält am ehesten, wer eine im Februar durchgeführte Allensbach-Umfrage zur Hand nimmt. Sie ist keine Offenbarung und wie alle derartigen Umfragen von sehr begrenzter Aussagekraft. Aber es ist doch interessant, wie die Bundesbürger ab 16 (mit nur geringfügigen Unterschieden nach Alter und Parteizugehörigkeit) bei ihrer Antwort auf die Frage, woran man am 8. Mai denken sollte, an das Ende der Hitlerdiktatur oder an die Opfer des Krieges, die Akzente setzen. 44 Prozent sagen „an die Opfer des Krieges, an die Flüchtlinge und daran, daß Deutschland geteilt wurde", nur 9 Prozent sagen „an das Ende der Hitlerdiktatur". 41 Prozent meinen immerhin, beides sei gleich wichtig; und 6 Prozent geben an, es nicht zu wissen.

Solche *Akzentsetzungen* sind durchaus verständlich, jedenfalls bei der Generation, die den Krieg bewußt und erleidend erlebt oder gar Krieg und Vertreibung am eigenen Leib erfahren hat. Bei den mittleren (40,9,43,8) und den jüngeren Jahrgängen (39,11,40,10) zeigen sich aber nur geringfügige Abweichungen. Das mag daher rühren, daß Kriegs- und Vertreibungserlebnisse als unmittelbare existentielle Erfahrung, schon weil in den meisten Familien Tote zu beklagen waren, emotional dichter weitergegeben werden als die für viele einzelne noch abstrakt bleibende politische Thematik Drittes Reich. Aber insgesamt zeigt sich quer durch die Generationen eine *Ermüdung* an der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit, soweit man sich ihr politisch überhaupt je gestellt hat.

Eine Chance, geschichtliche Schuld politisch zu bewältigen

Indessen böte der 8. Mai, und zwar gerade *wegen* der inzwischen größer gewordenen Distanz, die Chance, die Frage nach der *Bewältigung geschichtlicher Schuld als politisches Problem und als politische Aufgabe* wieder nachdrücklicher zu stellen.
Aus der Geschichte lernen heißt doch wohl geschichtliche Einsichten gewinnen, die uns helfen, politisch uns gegenwärtig und künftig so zu verhalten, daß Entwicklungen, wie sie zum Terrorregime des Dritten Reiches und in die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges geführt haben, künftig vermieden werden. Solcher „Geschichtsunterricht" wird nicht wirksam durch Appelle, Proklamationen und Schuldbekenntnisse allgemeinster Art, sondern in den *konkreten politischen Folgerungen,* die aus der Einsicht in geschichtliche Zusammenhänge gezogen werden.

Möglich und hilfreich wäre deshalb als erster wichtiger Punkt eine *bewußte Verschiebung der Auseinandersetzung von der Katastrophenzeit des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges auf die Vorgeschichte und die Anfänge der Hitlerdiktatur.* Die Frage, wie es dazu kam, ist für die politische Bewältigung damit verbundener geschichtlicher Schuld unvergleichlich wichtiger als die Frage, wo im Dritten Reich alle diejenigen waren, die heute als brave Demokraten, als Pensionäre oder noch im politischen oder wirtschaftlichen Geschäft unter uns leben. Wo individuell nachweisbare Verbrechen noch geahndet werden können, ist das Sache der Justiz.

So betrachtet, mußte auch die ganze *Auseinandersetzung um die Schuldverstrickung der Erlebnisgeneration* des Nationalsozialismus, so notwendig sie ihrerseits als politischer Lernprozeß sein mochte, unfruchtbar bleiben, vor allem soweit sie zugespitzt war auf die Frage, warum von wem wann nicht mehr Widerstand geleistet wurde. Wenn eine Diktatur – das gilt mit Nuancen für jedes totalitäre System, aber für ein Regime wie das nationalsozialistische mit Führerprinzip, militant-paramilitärisch organisierten Parteikadern, Sicherheitsapparat und ohne die geringste Rückkoppelung von dem allem an gremiale, geschweige denn parlamentarische Instanzen besonders – sich einmal durchgesetzt und ihre innere Macht- als Zwangsstrukturen gefestigt hat, ist fast jeder Widerstand, der nicht zum Umsturz führt, lebensgefährlich. Ihn dennoch wagen können einzelne, aber dieselbe Tapferkeit vom Durchschnittsbeamten, vom Lehrer in der Schule, vom Offizier

oder Soldaten, vom Handwerker oder Fabrikarbeiter zu erwarten, hieße auf ein Volk von Helden setzen, das es in Geschichten gibt, aber nie in der Geschichte. Dadurch ist das Beispiel, das die Widerstandskämpfer auch noch in ihrem Scheitern gegeben haben, nicht entwertet. Nur ist ein Sichaufrichten an deren Todesmut noch keine Antwort auf die Frage: wie wird verhindert, daß solche oder ähnliche Regime überhaupt zum Zuge kommen.

Auf die Anfänge verwiesen

Wer die von Nationalsozialisten im Namen der Deutschen begangenen Verbrechen *politisch* bewältigen will, ist aber ganz eindeutig auf diese letzte Frage verwiesen und damit in die Vorzeit und die Anfänge der nationalsozialistischen Herrschaft.

Daß Hitler legal zur Macht kommen konnte, ist in der Rückschauperspektive eine Ungeheuerlichkeit. Die Umstände der damaligen Zeit liefern viele Erklärungsgründe: die ungeliebte Weimarer Republik als erster wirklich demokratischer Versuch der Deutschen, das unverantwortliche Verhalten der Sieger von 1918 und die die Wirtschaft knebelnden Reparationslasten; die Proletarisierung weiter Teile der Arbeiterschaft und selbst des Bürgertums durch Massenarbeitslosigkeit, Inflation und dann durch Deflation und Bankenzusammenbrüche. Man kann auch zu einem Urteil kommen wie *Friedrich Karl Fromme* in der FAZ (22. 3. 85) und sagen, es sei ein Wunder gewesen, daß die *Weimarer Republik* überhaupt so lange Bestand hatte und die nationalsozialistischen Wahlerfolge, die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler durch Hindenburg und schließlich das Ermächtigungsgesetz als unvermeidlichen Rettungsversuch des in jeder Beziehung auf den Hund gekommenen Reiches ansehen.

Man kann im Blick auf die *Konsolidierungsphase des nationalsozialistischen Regimes* ebensoviel Verständnis für diejenigen aufbringen, die glaubten, Hitler lasse sich durch Erfolge domestizieren. Und natürlich hatte auch Pius XII. mehr als recht, wenn er in einer seiner ersten Ansprachen nach Kriegsende (an das Kardinalskollegium: 2. 6. 45) den *Abschluß des Reichskonkordats* mit der Begründung rechtfertigte, angesichts der Gefährlichkeit Hitlers hätten die Zusicherungen der Weimarer Verfassung und der Länderkonkordate für die Kirche nicht genügt. Die Chance, die neue Reichsregierung durch die feierliche Form eines Vertragsabschlusses mit ihr selbst wenigstens formell zu binden, habe genutzt werden müssen. Aber natürlich wurde Hitler durch den Konkordatsabschluß, auch wenn man dessen politische Bedeutung nicht so hoch einschätzt, wie es gerne getan wird, zusätzlich aufgewertet.

Gerade weil es so viele Gründe gibt, die den Aufstieg der nationalsozialistischen Bewegung und die legale Machtübernahme durch Hitler erklären, ist immer wieder nach der *anderen Seite* zu fragen: wie gerade die *damals verantwortliche Führungsschicht* so blind sein konnte, um einer so rassistischen, irrationalen, gewalttätigen Bewegung mit ihren Schlägertrupps, ihrem Judenhaß, ihrem Arierwahn und ihrer Verächtlichmachung von Recht und Gesetz eine Konsolidierung des Gemeinwesens zuzutrauen. Allzu vielen, auch kirchlichen Persönlichkeiten, hat noch in der Phase der Konsolidierung des Regimes ein obrigkeitliches Staats- und autoritäres Führungsverständnis den Sinn geführt. Und man war und blieb in der Gefahr zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um einen hinreichend scharfen Blick für das Ganze zu haben. Noch Hirtenschreiben aus der unmittelbaren Nachkriegszeit, auch soweit sie Reaktion auf Ursprungsgründe und Untergang des Dritten Reiches waren, lesen sich wie eine seltsame Mischung aus praktischem Sinn und unbekümmerter kirchlicher Selbstbezogenheit.
Gerade *weil* aus der damaligen Zeit alles so erklärlich und das Verhalten nicht der Nationalsozialisten selbst, sondern vieler „Bürgerlicher" so unerklärlich bleibt, ist die politische Auseinandersetzung mit dem Ende von Weimar zur Klärung geschichtlicher Schuldverstrickung und als Lehrmaterial im Umgang mit gewalttätigen, zu Totalitärem neigenden Bewegungen heute und künftig unentbehrlich.

Die volle und die ganze Schuld als Teil der eigenen Geschichte annehmen

Ein zweites, was politischer Bewältigung geschichtlicher Schuld im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus dienen und für das politische Leben künftig hilfreich sein kann, ist eine bisher *nicht hinreichend gelungene Verständigung nicht über das Ausmaß an Schuld, sondern über deren Charakter und Struktur.* Wie schwierig dieses Problem ist und bleibt, zeigt der langandauernde, nie ganz erloschene Streit um den Begriff *Kollektivschuld.* Natürlich ist Kollektivschuld ein Unbegriff, wenn damit gemeint ist, jeder Deutsche oder jeder Reichsangehörige zur Zeit des Nationalsozialismus sei schon dadurch schuldig geworden und für das damals Geschehene in Haftung zu nehmen, weil er dem Volk angehörte, in dessen Namen und durch das die nationalsozialistischen Verbrechen begangen wurden. Ebenso wäre es unsinnig, jeden, der sich dem Nationalsozialismus nicht ausdrücklich widersetzt hat, über das Kollektiv Volk sozusagen auf die gleiche Stufe zu stellen mit denen, die das Regime aus Überzeugung oder Vorteilsgründen mitgetragen und damit dessen Verbrechen erleichtert oder gedeckt haben, ohne selbst für diese unmittelbar verantwortlich zu sein.

Dennoch bleibt nicht nur im zweiten Fall *persönliche* Schuld, sondern für Mitläufer und Überwinterer eine *Verzahnung von Zwang und Verstrickung,* die nicht einfach in Unschuld gewandelt werden kann. Die Nachfolgegeneration hat kein Recht, dies der Erlebnisgeneration von sich aus zum Vorwurf zu machen, da ihr selbst die Probe erspart geblieben ist. Aber für die Erlebnisgeneration selbst bleibt diese Schuldverstrickung. Und sie muß, will man politisch Lehren daraus ziehen, bei Einhaltung der rech-

ten Proportionen ebenso ernst genommen werden wie die feststellbare persönliche, wenn häufig auch nicht justiziable Schuld. Es gibt also – wie bei politischen Fehlentwicklungen in einem ganzen Volk immer – einen Schuldzusammenhang, in den auf unterschiedliche Weise und bei nicht vergleichbarer Verantwortlichkeit ein *Volk als ganzes* verstrickt ist. Nur wenn dies akzeptiert wird, kann geschichtliche Schuld wirklich politisch verarbeitet werden. Der Vorschlag des ersten Bundespräsidenten, von *Kollektivscham* statt von Kollektivschuld zu sprechen, verharmlost den objektiven Schuldzusammenhang. Und auch das Bild vom Fehltritt oder Fehlverhalten eines Familienmitgliedes, für das sich alle anderen Familienmitglieder schämten und die Geschädigten um Verzeihung zu bitten hätten, das in einem Predigtentwurf des Frekkenhorster Kreises aus Anlaß des 8. Mai gebraucht wird, verniedlicht diesen, weil er Distanzierung von Schuld auch dort erleichtert, wo das moralisch nicht geht.

Politische Bewältigung geschichtlicher Schuld setzt freilich noch ein weiteres voraus: das Nichtverschweigen *aller* Schuldverstrickungen: auch jene der Sieger von 1945. Auschwitz und die ganze völkermordende Strategie der Endlösung sind Großverbrechen, die in ihrer satanischen Perfektion nie für möglich gehalten worden wären. Jeder Vergleich mit anderen Vorgängen wäre Zynismus. Aber Verbrechen, die durch keine Kriegführung zu rechtfertigen waren, wurden auch von den Siegermächten in Ost *und West* begangen: die Vernichtung deutscher Städte, die damit in Kauf genommenen Massentötungen unter der Zivilbevölkerung zu Zeiten, als der Krieg längst entschieden war, die Massenvertreibungen, all dies war durch keine militärische oder politische Strategie zu rechtfertigen.

Eine unverkrampfte Offenlegung auch dieser Elemente von Schuldverstrickung ist durch den Ost-West-Konflikt und durch die ideologische und machtmäßige Vereinnahmung der osteuropäischen Völker durch das Sowjetimperium, aber auch im Westen durch mancherlei psychologische Gründe bis heute gehemmt. Als Schuld auch diesbezüglich gelten zu lassen, was Schuld ist, und Verbrechen zu nennen, was Verbrechen war, jenseits von Siegern und Besiegten, ist für eine endgültige Befriedung Europas in der Zukunft unerläßlich. Die Völker Europas werden sich mit der ganzen Schuld aus der Zeit des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges von neuem beschäftigen, wenn sie freier sein werden. Um dann nicht in neue Formen des Revanchismus oder in politisch emotionalisierte Schuldzuweisungen zu verfallen, bedarf es schon jetzt der geschichtlichen Aufarbeitung *aller* Schuldtatbestände.

Die Folgen tragen und mit Vernunft Politik machen

Zur politischen Bewältigung der durch das Dritte Reich begangenen Verbrechen und der Schuldverstrickung des ganzen deutschen Volkes gehört auch die *Akzeptierung und Verarbeitung der für die Deutschen selbst daraus entstandenen politischen Folgen:* Um es ungeschützt zu sagen, der 8. Mai 1945 war nicht nur die Zerstörung des deutschen Nationalstaates, er erzwingt auch den endgültigen Abschied der Deutschen von der Nationalstaatsidee und trotz der Wiedervereinigungsmahnung der Präambel des Grundgesetzes den vermutlich *endgültigen* Verlust der staatlichen Einheit. Nicht nur die Grenzen zwischen Deutschen und Polen, zwischen Deutschen und Russen sind – unter Friedensbedingungen – als endgültig zu betrachten. Auch für die deutsche Wiedervereinigung wird sich selbst im Falle einer noch in weiter Ferne liegenden politischen Liberalisierung des europäischen Ostens und einer echten Ost-West-Entspannung kein europäischer Konsens finden. Innerhalb einer wirklich gesamteuropäischen Friedensordnung dürfte die politische Einheit aller Deutschen auch angesichts der eigenen, ja gar nicht national geprägten Geschichte gar keine entscheidende Rolle mehr spielen. Deswegen und um neue nationalistische Anwandlungen bereits an der Wurzel unmöglich zu machen, gilt der *absolute Vorrang der politischen Freiheit aller Deutschen vor deren nationaler Einheit.*

Letztlich aber wird die Schuldverstrickung der Deutschen durch das Dritte Reich am realistischsten und sozusagen am politischsten bewältigt durch Erhaltung, Ausbau und Vertiefung der demokratischen Ordnung und innerhalb dieser Ordnung durch eine *möglichst rationale Politik* nach innen und außen.
Nach außen bedeutet das, Außenpolitik verantwortlich aus den heutigen politischen Gegebenheiten heraus betreiben. Sosehr die Deutschen gegenüber der *Judenschaft* in einem existentiellen und politischen Schuldverhältnis bleiben, angesichts der Verbrechen, die durch Deutsche an ihnen begangen wurden, so muß z. B. deutsche Politik auch gegenüber dem *Staat Israel* „Realpolitik" im Sinne einer Hilfestellung für die Befriedung in Nahost sein. Das Schuldverhältnis muß *Stil und Moral* der Politik gegenüber Israel prägen, es kann nicht Kriterium der Nahostpolitik sein. Vergleichbares gilt gegenüber Polen.

Nach innen heißt das allen irrationalen Aufbrüchen in der eigenen Bevölkerung, welch ehrenwerten Motiven sie angesichts der Gefährdung der Menschheit durch Nuklearwaffen und durch Naturzerstörung auch immer entspringen, von Anfang an vorzubauen. Der Nationalsozialismus war die irrationalste, moral- und vernunftverachtendste politische Bewegung dieses Jahrhunderts. Wenn Irrationalität in der Politik zur Grundlage des Handelns oder auch nur als interessenleitende Stimmung zugelassen wird, ist aber *stets* die Gefahr des Umkippens in den reinen Macht- und Gewaltstaat gegeben. Politische Bewältigung von uns im Nationalsozialismus aufgeladener *politischer* Schuld heißt deshalb vor allem und gerade auch, solchen Massenbewegungen – und zwar durch praktische Toleranz und rationale Auseinandersetzung – von vornherein keine Chance zu lassen bzw. zu verhindern, daß dafür anfällige Bewegungen einem solchen politischen Irrationalismus verfallen.

David Seeber

Sowjetängste

Angriffe aus kommunistischen Staaten auf den Papst sind unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. mehr oder weniger zur Gewohnheit geworden. Aus den letzten Wochen sind allerdings Vorgänge von einiger Einmaligkeit zu verzeichnen. Sie sind um so auffallender, als es sich dabei um durchaus ungleiche Absender, aber um nicht nur parallele oder gar inhaltsgleiche Vorwürfe, sondern teilweise auch um die *gleiche Stoßrichtung* handelt.

Zum erstenmal griff ein offizielles kommunistisches Parteiorgan *Polens* den Papst direkt an. Anfang April warf die „Polityka", offizielles Organ des Zentralkomitees der polnischen KP, dem Papst antimarxistischen Haß und „Feindschaft gegenüber den polnischen Behörden" vor. Dabei griff die KP-Zeitung auf verschiedene Ansprachen des Papstes zurück, in denen dieser Solidarność unterstützt oder sich beispielsweise gegen die Entfernung von Kreuzen in polnischen Schulen gewandt hatte. Auch das Verhalten des Papstes im Mordfall Popiełuszko wurde heftig kritisiert. Die Vorwürfe gegen Johannes Paul II. gipfelten in der These, er wolle „aus Polen ein Bollwerk gegen die kommunistische Woge aus dem Osten machen".

Um gleichsam zu verdeutlichen, weswegen solche Angriffe notwendig seien und wer ein ureigenes Interesse daran hat, erklärte die sowjetische Nachrichtenagentur „Tass", die Vorwürfe der Polityka seien „wohl begründet", und das Parteiorgan „Trybuna Ludu" stieß wenige Tage später mit einer scharfen Kritik am „antikommunistischen Geist" der Instruktion der Glaubenskongregation über die Befreiungstheologie nach und bedauerte, daß im Gegensatz zu der unter den Pontifikaten Johannes' XXIII. und Pauls VI. mühsam erarbeiteten Dialogposition im Vatikan nun wieder eine Atmosphäre antikommunistischer Verbissenheit herrsche.

Fast zur gleichen Zeit gab der Außenamtsleiter des Moskauer Patriarchats, Metropolit Filaret, der italienischen KP-Zeitung „Unità" ein Interview, in dem ebenfalls die Instruktion der Glaubenskongregation aufs Korn genommen und insbesondere die Feststellung der Instruktion, die realen Lebensbedingungen in kommunistisch regierten Ländern seien „eine Schande unserer Zeit", als „zutiefst ungerecht" zurückgewiesen wurde. Auch Filaret machte eine fast wortgleiche Bemerkung zum Unterschied zwischen der Zeit Johannes' XXIII. bzw. Pauls VI. und dem gegenwärtigen Pontifikat. Unter den früheren Päpsten hätten sich die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen in einer Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses und der Zusammenarbeit entwickelt. Unter dem gegenwärtigen Papst würden die ökumenischen Beziehungen u. a. dadurch gestört, daß die katholische Kirche bei der Suche nach der Einheit mit den Orthodoxen die katholischen (sog. unierten) Ostkirchen „als Mittel" einsetze.

Könnte man den Hinweis auf die Instruktion der Glaubenskongregation als einem russisch-orthodoxen Bischof auferlegte sowjetische Pflichtübung ansehen, an dem lediglich die Parallele zum Angriff aus Polen auffällt, so ist der Hinweis auf die katholischen Ostkirchen interessanter. Er ist vermutlich nicht ohne Zusammenhang mit den aktuellen Vorgängen um die verbotene, aber im Untergrund sehr aktive ukrainisch-katholische Kirche. Und man geht wohl auch nicht fehl mit der Vermutung, aus sowjetischer Sicht bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Erstarken der ukrainisch-katholischen Kirche und Beunruhigungen, die nach wie vor für die Sowjets von Polen ausgehen. Traut man den über die Samisdatschrift „Chronik der katholischen Kirche in der Ukraine" in den Westen gelangten Nachrichten und Dokumenten, so hat es im Frühjahr letzten Jahres in Form offizieller Gespräche ein Angebot an Vertreter der nichtlegalisierten ukrainisch-katholischen Kirche gegeben, sich um den Preis einer Lossage von Rom „registrieren" zu lassen, um so als „autokephale" katholisch-ukrainische Kirche offiziell anerkannt zu werden.

Aber schon wenige Monate nach diesen ergebnislos verlaufenen Gesprächen wurde eine Verordnung des regionalen Komitees der ukrainischen KP in der transkarpatischen Region erlassen, die schärfste Maßnahmen gegen Angehörige der ukrainisch-katholischen Kirche vorsieht, u. a. „Zwangsbehandlung" (in psychiatrischen Anstalten) von Aktivisten, Verbot von Gottesdiensten und „Liquidierung" von Kirchen.

Obwohl eine gewisse Interessenparallelität der sowjetischen Behörden und der russisch-orthodoxen Kirche im Verhältnis zu den katholischen Ukrainern besteht, ist nicht anzunehmen, daß Filaret von sich aus und direkt auf die Ukrainer zielte. Die sowjetische Seite möchte aber offenbar ein weiteres Erstarken der katholischen ukrainischen Kirche auf jeden Fall verhindern, weil man darin eine weitere Einbruchstelle Roms in den eigenen Herrschaftsbereich sieht. Sie zögert deshalb nicht, auch über die ökumenischen Beziehungen auf den Vatikan Druck auszuüben. Die Angst sowjetischer Behörden vor Aufweichungen im eigenen Bereich durch den Einfluß des gegenwärtigen Papstes auf die dortigen Völker scheint keine Grenzen zu kennen. *un*

Schlußstrich

Die „Notificatio" der römischen Glaubenskongregation zu Leonardo Boffs Buch „Kirche: Charisma und Macht", die das Datum vom 11. März trägt und eine Woche später veröffentlicht wurde, verdient in mehrfacher Hinsicht Beachtung. Zunächst deshalb, weil sie einen Schlußstrich unter den jüngsten „Fall Boff" zieht, der vor allem wegen der zeitlichen Koinzidenz zwischen der Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Befreiungstheologie (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) und dem Gespräch Boffs mit Kardinal Ratzinger einiges Aufsehen erregt hatte.

Dabei haben sich die nach der römischen Anhörung verschiedentlich geäußerten Vermutungen bestätigt, die Glaubenskongregation werde gegen den brasilianischen Franziskaner *kein förmliches Verfahren* eröffnen und sich mit einem abschließenden Urteil in der Sache begnügen. Tatsächlich spricht die „Notificatio" keine Sanktionen gegen Boff aus, sondern beläßt es bei der Wiederholung der schon im Brief Kardinal Ratzingers an Boff vom 15. Mai 1984 enthaltenen Kritikpunkte an seiner Ekklesiologie. Boffs Aussagen über die Struktur der Kirche, über das Dogma, die Ausübung der Macht in der Kirche und den Prophetismus in der Kirche werden als „unhaltbar" und als „gefährlich" für die „gesunde Glaubenslehre" qualifiziert, es wird aber kein formeller Häresievorwurf erhoben.

Boff selber erklärte in einer *Stellungnahme zur „Notificatio" der Glaubenskongregation,* es sei für ihn „als Christ, Franziskaner und Theologe" selbstverständlich, auf einen Spruch der höchsten kirchlichen Lehrinstanz zu hören und ihn anzunehmen. Im gleichen Geist nehme er auch die von der Glaubenskongregation gemachten Vorbehalte an. Boff fügte dem aber hinzu, die realen Probleme der Kirche machten immer neue Reflexionsbemühungen der Theologen in Verbindung mit der Glaubensgemeinschaft und ihren Hirten notwendig.

Gerade die „Notificatio" zeigt, daß an den von ihr angesprochenen ekklesiologischen Problemen weitergedacht werden muß. Sicher wirft Boffs Buch vor allem durch seine essayistisch-verkürzende und vielfach nicht sehr präzise Argumentation methodische wie sachliche Fragen auf. Nur hat man bei der Lektüre der Erklärung der Glaubenskongregation den Eindruck, daß sie Boffs Intentionen und Fragerichtungen nicht ausreichend zur Kenntnis nimmt bzw. sie *vorschnell an der lehramtlich-normativen Elle mißt.* Wenn Boff etwa von den „asymmetrischen Verhältnissen religiöser Produktion" in der Kirche spricht und dabei Kategorien der Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie auf die Ekklesiologie überträgt, geht es ihm kaum darum, die „Wirklichkeit der Sakramente und des Wortes Gottes" auf das Schema von Produktion und Konsum zu reduzieren, wie es ihm die „Notificatio" vorhält. Daß Sakramente Gaben Gottes sind und durch sie Gnade empfangen wird, schließt das Eingebettetsein aller kirchlichen Vollzüge in die reale Geschichte der Menschen und ihrer Gesellschaften ja nicht aus.

An Themen für den weiteren Disput über das Problem der *konkret-geschichtlichen Vermitteltheit kirchlicher Strukturen* und Ämter wie über das *Verhältnis von Dogma und Geschichte* fehlt es also nicht. Würde die Glaubenskongregation auch in weiteren Fällen bei der Linie bleiben, möglichst lange ohne persönliche Verurteilungen und Sanktionen auszukommen, wäre das eine, wenn auch nicht die einzige Voraussetzung dafür, daß dieser Disput in der Sache ausgetragen werden kann. *ru*

Grenzen verletzt?

Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche und der ÖTV sind nichts Ungewohntes. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die ÖTV über die Angestellten im kirchlichen Dienst den kirchlichen Bereich am unmittelbarsten berührt. Sie verübelt der katholischen Kirche die Einrichtung einer eigenen Mitarbeitervertretung und den Kirchen insgesamt das von ihnen erstrittene Bundesverfassungsgerichtsurteil von 1981, das gewerkschaftliche Präsenz und Mitgliederwerbung in kirchlichen Einrichtungen auf die in diesen selbst tätigen Gewerkschaftsmitglieder beschränkt. Und die kirchlichen Behörden haben ein scharfes Auge darauf, daß ihre Selbstverwaltungsautonomie in keiner Weise gewerkschaftlich untergraben wird. Dieses noch immer weiterschwelende gegenseitige Unbehagen scheint auch andere Streitpunkte zu beeinflussen.

Anders wäre der Tenor der Auseinandersetzung zwischen dem ÖTV-Vorstand und dem Erzbischof von Paderborn, *Johannes Joachim Degenhardt,* nicht in allen Aspekten zu begreifen.

Erzbischof Degenhardt hat in seiner Osterpredigt einen Beschluß des ÖTV-Gewerkschaftstages vom Oktober 1984 scharf angegriffen, in dem – wie in einem Parallelbeschluß der Gewerkschaft Handel, Banken und Versicherungen wenige Wochen später – die Aufhebung bzw. ersatzlose Streichung des § 218 gefordert wurde. In seiner Predigt sprach Erzbischof Degenhardt der ÖTV nicht nur jede Legitimität zur Fassung eines solchen Beschlusses ab und warf ihr vor, gegen die Grundlagen der Einheitsgewerkschaft zu verstoßen, sondern gab den Hinweis, ihm scheine künftige Werbung für den Beitritt zur ÖTV in kirchlichen Einrichtungen nicht mehr möglich zu sein, um dann gleich festzustellen: Solange dieser Beschluß besteht, kann in unserem Erzbistum keine Werbung und Betätigung für die ÖTV innerhalb kirchlicher Einrichtungen erfolgen. Und als ob das nicht klar genug wäre, ging er – einen Beschluß der deutschen Bischöfe von 1983 zitierend – noch einen Schritt weiter: Wegen der Zielsetzung des kirchlichen Dienstes komme „Beitritt und Betätigung nur hinsichtlich solcher Vereinigungen in Betracht, die keine kirchenfeindlichen Ziele verfolgen". Erzbischof Degenhardt sprach damit kein formales Verbot einer Mitgliedschaft von Angestellten im kirchlichen Dienst in der ÖTV aus, aber die Folgerung schien ziemlich klar zu sein. Die Forderung nach Abschaffung des § 218 ist ein kirchenfeindlicher Akt und deswegen komme eine Mitgliedschaft von Angehörigen des kirchlichen Dienstes in der ÖTV *eigentlich* nicht mehr in Betracht.

Ob in diesem Falle nicht beide Seiten die ihnen vom demokratischen Gefüge der pluralistischen Gesellschaft gesetzten Grenzen überschritten haben? Liest man die Beschlüsse zum § 218 von ÖTV und HBV genau durch, kann man unschwer erkennen, daß sie vor allem einen taktischen Zweck haben. Die Gewerkschaftsvertreter wollen einer Verschärfung der gegenwärtigen Indikationenlösung oder auch nur der Änderung von Einzelbestim-

mungen (Stichwort „Abtreibung auf Krankenschein") vorbeugen.
Aber es stellt sich grundsätzlich die Frage, ob eine Gewerkschaft für einen solchen Beschluß überhaupt legitimiert ist, denn auch als Interessenvertreterin der Arbeitnehmerschaft in einem umfassenden Sinn hat sie nicht einfach ein politisches Mandat für alles und jedes. Erzbischof Degenhardt ist deshalb zuzustimmen, wenn er solche Beschlüsse, wie den zum § 218, mit der Aufgabenstellung einer Einheitsgewerkschaft für unvereinbar erklärt. Er fordert katholische Gewerkschaftsmitglieder zu Recht auf, sich gegen solche Beschlüsse innerhalb der Gewerkschaften zur Wehr zu setzen.

Aber auch Erzbischof Degenhardt überschreitet offensichtlich die dem kirchlichen Amt gesetzten Grenzen. Abgesehen davon, daß er mit dem Verbot von der Werbung zugunsten der ÖTV in kirchlichen Einrichtungen juristisch auf schwachen Füßen steht; es fällt von der Natur der Sache her nicht in die Kompetenz eines Bischofs zu bestimmen, wer – ob kirchlicher Angestellter oder nicht – als Katholik welcher Gewerkschaft beitreten darf und welcher nicht. *se*

Generationsbruch

Seit Jahren vertritt die Leiterin des Allensbacher Instituts, *Elisabeth Noelle-Neumann,* die These von einem *Generationenbruch* speziell in der Bundesrepublik. Ihr diesbezügliches Urerlebnis hatte sie bei Auswertung einer sog. Werte-Umfrage, die 1981 in 10 europäischen Ländern durchgeführt und später in 25 weiteren Ländern nachgeholt wurde.
Bei der Auswertung dieser Umfrage zeigte sich, daß die Bundesrepublik besonders bei den Fragen nach dem *Verhältnis der Generationen zueinander* und speziell im Vergleich zu den Vereinigten Staaten, aber auch im Verhältnis zu den übrigen europäischen Ländern aus dem Rahmen fiel. In der Einstellung zu fast allen Wertbereichen bzw. Werthaltungen, die zwischen den Generationen eine Rolle spielen, zeigten sich auffallende Unterschiede. Die Befragten sollten angeben, in welchen Bereichen sie ähnliche Ansichten wie ihre Eltern haben. Die Antworten der unter 25jährigen lauteten: über *Moralvorstellungen* (77 Prozent in den USA, 38 Bundesrepublik, 50 übriges Europa); über *Einstellungen zur Religion* (69, 39, 48); über *politische Ansichten* (47, 32, 33). Vollends auseinander liefen die *Einstellungen zur Sexualität.* In den USA erklärten 43 Prozent, dazu ähnliche Ansichten zu haben wie ihre Eltern, in der Bundesrepublik ganze 14 Prozent, im übrigen Europa immerhin 23.

Daraus schloß Allensbach auf eine „ganz neue Dimension" im Generationenbruch. Dieser reiche bis in den privatesten Raum der Familie hinein, und es zeige sich, daß nicht nur wichtige Institutionen des sozialen und politischen Lebens zerstört worden seien, sondern der *Gedanke der Kontinuität selbst* werde aufgegeben.

Durch eine jüngere, 1984 allein in der Bundesrepublik durchgeführte Umfrage sieht das gleiche Institut diese Grundthese seiner Chefin zusätzlich erhärtet. Sie richtete sich an die 16- bis 44jährigen. Die Kernfrage lautete diesmal: „Möchten Sie in vielem so werden, so sein wie ihre Eltern oder nicht?" Die Antworten lauteten in der Gruppe der 30- bis 44jährigen so ziemlich gleich wie unter den 16- bis 29jährigen. Und auch nach den verschiedenen sozio-demographischen Gruppen (Bildungsgrad, Konfession, Beruf, Parteienzugehörigkeit) differenziert sich das Bild nur wenig. Diejenigen, die so werden möchten wie die Eltern, sind gegenüber denen, die ausdrücklich nicht so werden möchten, und gegenüber den Unentschiedenen überall eindeutig in der Minderheit. Nur 27 Prozent der gesamten Befragungsgruppe möchten werden wie die Eltern, 43 Prozent der Männer und 45 der Frauen möchten es ausdrücklich nicht, und 12 Prozent der Männer und 10 der Frauen wissen nicht zu sagen, was sie möchten. Daraus schließen die Auswerter der Umfrage, daß der Trend zur entschiedenen *Nichtidentifizierung mit den Eltern* massiv zunimmt und die Bereitschaft, in Eltern das *eigene Vorbild* zu sehen, ebenso massiv abnimmt.

Aber was beweisen die Ergebnisse? Gewiß ist es ein auffallendes Datum, wenn von den Wählern der Grünen nur 12 Prozent der 16- bis 44jährigen Nähe zu ihren Eltern zeigen (bei den CDU-Wählern sind es immerhin 33). Und natürlich sagt der Umstand, daß von den 16-bis 29jährigen, die auf keinen Fall so werden möchten wie die Eltern, nur 16 Prozent sagen, daß sie sich häufig mit dem Gedanken an eigene Kinder beschäftigen, während die Elternnahen der gleichen Altersgruppe es immerhin zu 27 Prozent tun, entfernt auch etwas über Kinderfreudigkeit aus. Aber das „Rätsel" *sinkender Geburtenraten* wird damit ebensowenig gelöst, wie sich aus dem Wunsch oder Nichtwunsch, zu werden wie die Eltern, auf das Verhältnis zu den Eltern insgesamt oder auf deren *verlorengegangene Vorbildfunktion* schließen läßt.

Trotz der eindrücklichen Unterschiede zu den USA, die sich aber auch von dort her erklären ließen – um Genaueres über Kontinuitätsverlust erheben zu können, bedürfte es detaillierter Verlaufsstudien –, scheint auch die Grundthese vom empirisch sicher besser zu erhärtenden *Generationenbruch* in diesem Falle nicht auf sehr tragfähigen Fundamenten zu beruhen. Daß die Folgegeneration sich gerade in den Moralvorstellungen – was immer die Befragten im einzelnen darunter verstehen – und in Fragen der Sexualität sich am deutlichsten (auch in anderen europäischen Ländern) unterscheiden will, und die Jugend insgesamt aufgrund des Wandels der Sozialisationsformen und Sozialistionsinstanzen stärker zu einem Eigenleben neigt, ist vielfach erhärtet (selbst für die USA, wenn auch in geringerem Maße). Worauf die „härteren" Werte in der Bundesrepublik beruhen, wäre zu untersuchen. Indessen scheint wieder einmal der Beweis geliefert zu werden, wie sich auch aus dünnem Material und aus nicht sehr aussagekräftigen Frageformeln kulturpessimistische Theorien saugen lassen. *se*

Niederlande: ein schwieriges Terrain für den Papst

„Die Tage, die ich bei Euch verbringen werde, müssen Ermutigung, Freundschaft, Friede und Freude, Hoffnung und Glaube ausstrahlen." Mit diesem nachdrücklich formulierten Wunsch wandte sich Johannes Paul II. am 9. April in einer Fernsehansprache an die niederländischen Katholiken, die er vom 11. bis 15. Mai besuchen wird. Gleichzeitig bat er die „Bewohner von Städten und Dörfern, Inseln und Poldern", sich gut auf die „gemeinsame Feier unseres Glaubens" vorzubereiten.

Ob und wieweit diese päpstlichen Wünsche in Erfüllung gehen, wird man erst beurteilen können, wenn Johannes Paul II. nach seinem viertägigen Aufenthalt im Königreich der Niederlande dieses in Richtung Luxemburg wieder verlassen haben wird. Soviel läßt sich aber beim gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen und der sie begleitenden Reaktionen und Kontroversen schon festhalten: In den Niederlanden erwartet den Papst ein Meinungsklima, in dem sich Gleichgültigkeit, Skepsis, Ablehnung und vorsichtige Hoffnungen im Blick auf seinen Besuch mischen. Er trifft auf eine Kirche, in der viele befürchten, die Visite werde den harten römischen Kurs gegenüber der nachkonziliaren Entwicklung des niederländischen Katholizismus bekräftigen und dadurch die Spannungen und Polarisierungen vergrößern, während andere vom Besuch des Papstes bei den Niederländern eine Stabilisierung der Verhältnisse, mehr Einheit und neue geistliche Kraft erhoffen.

Forderungen an den Papst

In zahlreichen Äußerungen im Vorfeld des Papstbesuchs, der das „Vaterunser" zum Thema hat, kamen nochmals die Beschwerden zur Sprache, die nicht zuletzt seit der Sondersynode der niederländischen Bischöfe Anfang 1980 (vgl. HK, März 1980, 116–120) immer wieder in Richtung Vatikan angeführt werden. So beklagte ein Brief der Bewegung „*Open Kerk*" zum Jahreswechsel 1984/85 die Art und Weise der Bischofsernennungen in den vergangenen Jahren, die Behinderung der Entwicklung neuer Formen des Amtes und einer den heutigen Lebensverhältnissen angemessenen Weitergabe des Glaubens. Durch all das seien viele enttäuscht, frustriert und irritiert. Die prinzipiell positive Einstellung gegenüber der zentralen Kirchenleitung komme dadurch unter schweren Druck. In ähnlicher Richtung äußerten sich auch *Mitglieder von mehreren diözesanen Pastoralräten* in einem Brief an den Papst. Als Folge der jüngsten Bischofsernennungen seien die Zweifel gegenüber der Kirchenleitung gewachsen. Die Unterzeichner machten geltend, in den Niederlanden lege man sehr viel Wert darauf, daß in der Kirche zugehört werde und daß sich dieses Zuhören in kirchlichen Stellungnahmen auch bemerkbar mache. Man habe Verständnis für die Sorge des Papstes um die Einheit der Weltkirche, „aber", so heißt es weiter, „schenken Sie uns auch das nötige Vertrauen, damit wir hier in den Niederlanden unseren Weg weitergehen können" (Archief van de Kerken, Januar 1985, S. 27).

In einem Brief, den *28 katholische Hochschullehrer* verschiedener Universitäten und Fakultäten Ende letzten Jahres an Johannes Paul II. richteten, hieß es unter anderem, in der Kirche drohten die Möglichkeiten für den Dialog zwischen Hierarchie und den Gläubigen auf ein vorkonziliares Niveau zurückgedrängt zu werden. Man müsse in aller Ehrlichkeit feststellen, daß es der Papst bei seinen bisherigen Reisen am wirklichen Dialog mit den Menschen, auch mit „lästigen Opponenten" habe fehlen lassen. Es stelle sich die Frage, ob die Äußerungen des Papstes nicht zu allgemein und ohne Nuancen formuliert seien, zu weit von den wirklichen Lebensumständen der Menschen entfernt. Die Kirche könne ihre missionarische Aufgabe erst dann wieder erfüllen, wenn sie den modernen Menschen in seinem Erwachsensein und seinem Wunsch nach Mitverantwortung ernst nehme.

Vorsicht bei den Organisatoren

Einen gewissen Widerhall fand das weitverbreitete Unbehagen gegenüber dem Papstbesuch auch im vorbereitenden *Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe* vom Herbst 1984. Dort wurde eingeräumt, auch unter Katholiken, die den Papst als Oberhaupt der Kirche akzeptierten, gebe es unterschiedliche Auffassungen darüber, wie das Papstamt konkret gestaltet und ausgeübt werde. Dabei gehe es immer um die Spannung zwischen weltweiter Einheit und legitimer Vielfalt. Die Bischöfe wiesen darauf hin, daß der Papstbesuch auch die Bedeutung der Ortskirche unterstreiche; er mache aber ebenso deutlich, wie sehr die niederländische Kirche mit der Weltkirche verbunden sei.

Nicht nur dieser Hirtenbrief war recht zurückhaltend formuliert; auch die *Programmgestaltung* für den Papstbesuch läßt erkennen, daß man dabei mit *beträchtlicher Vorsicht* zu Werke ging (die Organisation liegt in den Händen der „Stiftung Papstbesuch" unter dem Vorsitz von Erzbischof Simonis von Utrecht): So geht Johannes Paul II. weder nach Amsterdam noch nach Rotterdam; von den großen Zentren in Holland besucht er nur den Regierungssitz Den Haag. Auch der gesamte, mehrheitlich protestantische Norden der Niederlande ist ausgespart. Bemerkenswert ist auch, daß *nur zwei große Eucharistiefeiern* auf dem Programm der vier Tage stehen: Eine in einer Halle in Utrecht, die etwa 25 000 Plätze hat, und eine auf dem Flugplatz von Beek in der Nähe von Maastricht, also im tiefsten katholischen Süden des Landes, wo man offensichtlich noch das größte Publikumsinteresse erwartet.

Von Risikoscheu geprägt war auch die Entscheidung von Erzbischof Simonis, die in Nijmegen lehrende feministische Theologin *Catharina Halkes* nicht als Sprecherin der katholischen Frauenorganisationen bei der Begegnung mit dem Papst am 12. Mai in Utrecht zuzulassen. Diese Entscheidung hatte den Boykott der Begegnung durch einen Teil der Frauenorganisationen zur Folge, dem sich unter Umständen auch andere katholische Verbände anschließen werden. Erzbischof Simonis hatte Anfang März geäußert, Johannes Paul II. komme nicht in die Niederlande, um zu diskutieren, sondern um den Glauben zu vertiefen.

Darum, das „andere Gesicht der Kirche" deutlich werden zu lassen und zu zeigen, „daß in der katholischen Kirche der Niederlande mehr lebt als das, womit der Papst während seines Besuchs in Berührung gebracht wird", soll es auf einer *Großveranstaltung am 8. Mai in Den Haag* gehen. Sie wird von der „Plattform Initiative Papstbesuch" organisiert, an der sich etwa 80 Organisationen und Einrichtungen beteiligen (dazu gehören Ordensgemeinschaften, Jugend- und Frauenorganisationen, Friedensgruppen, das „Höhere Katechetische Institut" in Nijmegen und die vor eineinhalb Jahren gegründete „Marienburg-Gruppe"). Bei der Veranstaltung, auf der unter anderem auch *Edward Schillebeeckx* sprechen wird, sollen sich Arbeitsgruppen unter anderem mit Gemeindeaufbau, Gerechtigkeit und Friede, der Stellung der Frau in der Kirche, Arbeit und Wirtschaft, der Amtsproblematik und der Ökumene beschäftigen.

Ökumenische Stolpersteine

Gerade auf dem letztgenannten Gebiet sind im Zusammenhang mit dem Papstbesuch *erhebliche Schwierigkeiten* zu registrieren. So war in den Führungsgremien der größten protestantischen Kirche der Niederlande, der „Hervormde Kerk", die Teilnahme an der Begegnung und an dem ökumenischen Gebetsgottesdienst mit dem Papst umstritten. Während die „Gereformeerde Kerken" (zweitgrößte protestantische Kirche des Landes) schon im vergangenen November ihre Zustimmung zu dem Treffen mit Johannes Paul II. erklärten, kam ein entsprechender Beschluß der Hervormde Kerk erst am 14. März zustande, nachdem der Vorsitzende der Synode bekanntgegeben hatte, der Vatikan habe die *Bedingungen der Reformierten akzeptiert:* Demnach soll der Papst die Delegierten der protestantischen Kirchen als Gleichgestellte empfangen und während der Begegnung nicht auf einem erhöhten Podest Platz nehmen. Das Gespräch in Utrecht soll in Kontakten mit den für die Ökumene zuständigen vatikanischen Instanzen seine Fortsetzung finden. Außerdem verlangten die Reformierten, daß bei der Begegnung und dem Gottesdienst mit dem Papst die christliche Solidarität mit dem Volk Israel zum Ausdruck gebracht werden soll.

Zu einer Begegnung Johannes Pauls II. mit *jüdischen Vertretern* wird es in den Niederlanden anders als bei allen bisherigen Papstreisen nicht kommen. Die monatelangen intensiven Gespräche zur Vorbereitung des Treffens scheiterten schließlich an einem Punkt: Die drei jüdischen Gemeinschaften der Niederlande hatten eine Erklärung des Heiligen Stuhls verlangt, an den Judenverfolgungen während des Zweiten Weltkriegs mitschuldig gewesen zu sein, eine Bedingung, die zu erfüllen der Vatikan nicht bereit war. Kardinal Willebrands, früherer Erzbischof von Utrecht und Vorsitzender auch der römischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum, hatte in diesem Zusammenhang erklärt, Johannes Paul II. sehe sich außerstande, zu Äußerungen und Handlungen Pius' XII. während des Zweiten Weltkriegs Stellung zu nehmen.

Nimmt man die innerkirchlichen Spannungen, das gesellschaftliche Klima und die ökumenischen Probleme zusammen, ist der Schluß unvermeidlich, daß der Papst bei seinem Besuch in den Niederlanden ein schwieriges Terrain betritt. Darüber ist man sich sowohl im Vatikan wie bei den niederländischen Organisatoren auch längst im klaren. Bleibt abzuwarten, wie sich das Charisma Johannes Pauls II. unter diesen Bedingungen auswirkt. *U. R.*

Zwischen Selbstfindung und Desavouierung: der italienische katholische Nationalkongreß

Die beiden Kardinäle, *Carlo Maria Martini,* Erzbischof von Mailand und Moderator des Nationalen Kongresses der italienischen Katholiken (vom 9. bis 13. April in Loreto), und *Anastasio Alberto Ballestrero,* Erzbischof von Turin und Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz (CEI), verstanden sie eher als erheiternde Anspielung. Aber die von ihnen verwendeten biblischen Bilder waren eine anschauliche Hilfe, um einen Gesamteindruck vom Kongreß zu bekommen. Martini sprach vom murrenden Volk Israel in der Wüste und erinnerte an dessen Meinungsverschiedenheiten, Spaltungen und die unterschiedlichen Einstellungen – warum es nicht sagen – auch zu seinen Führern, selbst zu Moses, wobei mit Moses auch der Papst gemeint sein konnte.

Ballestrero dagegen zog einen Vergleich mit der Wolke des Elia, die noch klein und unbedeutsam am fernen Horizont auftaucht, dann aber reichlichen Regen über die Erde ergießt: Es war ein Kongreß, der für viele schon gelaufen war, der aber, als er stattfand, sich nicht nur durch Themenreichtum, sondern mehr noch durch seinen Gehalt an Meinungen und Perspektiven auszeichnete.

Insgesamt 2600 Personen nahmen teil, darunter 1962 Delegierte aus den Di-

özesen, 197 Bischöfe, 487 Priester, ca. 200 Ordensleute (Männer und Frauen) und 1105 Laien (davon 524 Frauen). Dazu kamen über 200 Journalisten und ungefähr ebenso viel Hilfspersonal. Das Gesamtthema „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" wurde in drei Hauptreferaten auf den Punkt gebracht: durch den jungen Neapolitaner Theologen *Bruno Forte* („Die Entwicklung der Kirche Italiens in der Nachkonzilszeit"), durch den Philosophen *Armando Rigobello* („Die Physiognomie der italienischen Gesellschaft") und von Kardinal *Salvatore Pappalardo,* den u.a. durch seinen Kampf gegen die Mafia international bekannten Erzbischof von Palermo („Der Weg der Kirche Italiens in die Zukunft").

Die Versammlung verteilte sich nach diesen Grundsatzreferaten auf fünf Großgruppen (Das persönliche Gewissen als erster Ort der Versöhnung, Erziehung und Versöhnung, Versöhnung in der Kirche, Amt der Versöhnung, Kirche und Land auf dem Weg der Versöhnung). Jede Großgruppe wurde in „Kommissionen" unterteilt. Insgesamt waren es 26.

Von Rom nach Loreto

Um den Rang des Ereignisses richtig würdigen zu können, ist es hilfreich, den Kongreß von Loreto mit seinem *Vorgänger in Rom 1976* (Gesamtthema: „Evangelisierung und menschliche Förderung") zu vergleichen und dann die Kernaussagen aus Referaten und Diskussionen zusammenzufassen.

Von ihren *Teilnehmern* her und auch nach Stil und Methode sind beide Kirchenkongresse synodalen Vorgängen vergleichbar. Sie werden von den *Ortskirchen* (Diözesen) ausgewählt. Trotz der diskret vom Bischof getroffenen Auswahl, spiegeln sie ziemlich genau die tatsächlichen kirchlichen Strukturen. Vergleicht man 1976 und 1985, so läßt sich feststellen: a) der Modus der Entsendung der Teilnehmer blieb unverändert, b) statt 1600 1976 waren es diesmal 1000 mehr. Dies lag zu einem nicht geringen Teil an der zahlreicheren Teilnahme von Bischöfen, Frauen und auch Ordensfrauen. Wenn das hauptsächliche Ergebnis des ersten Kongresses die *Entdeckung eines neuen Eigenprofils* der Kirche Italiens und vor allem ihrer Laien war, so zeigte der Kongreß von Loreto eine sehr gereifte Laienschaft: eine im Grundsätzlichen (und auch im Praktischen) klare Übereinstimmung der Vertreter der verschiedenen Tätigkeitsbereiche der Kirche mit den pastoralen Grundlinien des Episkopats.
Motor des Kongresses von 1976 waren vor allem zwei Persönlichkeiten: Erzbischof *Bartoletti,* persönlicher Freund Pauls VI. und ein Mann von starker geistlicher Ausstrahlung und damals zentrale Bezugsperson für die konzeptionelle Arbeit der Bischofskonferenz. Bartoletti starb einen Monat vor dem Kongreß. Sein Ausfall war der entscheidende Grund für diverse Schwierigkeiten während des Kongresses selbst. Anstelle Bartolettis koordinierte P. *Bartolomeo Sorge SJ,* der Herausgeber der „Civiltà Cattolica", dessen Arbeiten. Paul VI. hielt sich fern und ließ so volle Freiheit. Er sprach einige Male in Mittwochsaudienzen von dem Ereignis, aber stets in allgemeiner Form, ohne die Arbeiten im geringsten beeinflussen zu wollen. Kardinal *Antonio Poma,* der damalige Vorsitzende der CEI, ließ die Versammlung trotz heftiger Aufforderungen, sie zu unterbinden, gewähren, ohne sich persönlich zu engagieren.

Der Motor des Kongresses von Loreto war zweifelsfrei Kardinal *Martini.* Er leitete die Vorbereitungsarbeiten und moderierte die Versammlung selbst. Kardinal Ballestrero, der Vorsitzende der CEI erwies sich als ein aktiver Förderer und nahm das Vorhaben gegen Einwände aus der CEI stets in Schutz. Johannes Paul II. intervenierte dreimal: er definierte die Representativität der Versammlung, benannte die Themen, umschrieb die Rolle der Bischöfe und hielt auf dem Kongreß selbst eine Rede von 18 Schreibmaschinenseiten. Der Kongreß insgesamt war gekennzeichnet von *starken Worten des Papstes* und von *bischöflicher „Hegemonie" in der Leitung.* Im Vergleich dazu war die Gruppe, die den römischen Kongreß zu verantworten hatte, in ihren Entscheidungen viel unabhängiger.
Was die *Laien* angeht, so herrschten in Rom noch die Traditionsverbände vor (Katholische Aktion, ACLI, DC-nahe Gruppierungen). Jetzt in Loreto machten sich die „neuen Bewegungen" stärker bemerkbar (vor allem „comunione e liberazione" und das Opus Dei). Gleichwohl fühlte sich die Mehrheit der Teilnehmer der Katholischen Aktion sehr viel näher als anderen Vereinigungen.

Präsenz der Kirche, Präsenz der Christen

1976 sahen sich drei verschiedene Richtungen miteinander konfrontiert: die „Diasporachristen" mit der Devise, die Christen sollten anonym in die Gesellschaft hineinwirken, ohne sich um eigene Organisationen und (vereinbarte) Konzepte zu kümmern; die Verfechter katholischer Hegemonie mit ihrer Forderung katholischer Einheit zur Rückgewinnung der Gesellschaft; und schließlich die „Promotionisten" mit dem Blick auf das konkret Soziale: die Kirche dürfe sich nicht in einen Wettstreit mit Parteiideologien einlassen, sondern müsse sich stärker unmittelbar an der Bevölkerung ausrichten. Erkennbare und ausdrückliche Präsenz ja, aber mehr in den Vernetzungen des sozialen und bürgerlichen Lebens als direkt in der Politik.

In Loreto gab es zum *Kirche-Welt-Verhältnis* eine klar erkennbare Position: Die erste, verkörpert nicht allein, aber vor allem von „comunione e liberazione", wünscht eine *direkte Präsenz der Kirche* in der Gesellschaft, und zwar eine, die vor allem am Wahrheitserbe der Kirche orientiert ist. Dieses habe die Kirche der Gesellschaft einzuprägen, was auch heißt: katholische Einrichtungen, katholische Partei, „harte" Konfrontierung mit dem Säkularisierungsprozeß.
Die zweite, getragen vor allem von der Katholischen Aktion, aber deren Bereich weit überschreitend, spricht sich für eine *Präsenz der Christen* in der Gesellschaft aus, aber eine eher diskrete, die kulturellen und politischen Vermittlungsprozesse respektierende Prä-

senz, die auch die „semina verbi" außerhalb der Kirche beachtet. Vorrang hat nicht die institutionelle Stärkung der Kirche, sondern der Dienst am Lande und in besonderer Weise an den Armen.

Von den vielen Erkenntnissen, Forderungen und Spannungen, die den Kongreß bestimmten, seien nur einige typische genannt: die Bestätigung der pastoralen Ausrichtung der Bischofskonferenz; die Bekräftigung der zentralen Stellung der Ortskirche, die als *ganze* „Dienstfunktion" ist; die neuen ethischen Probleme und deren politische Bedeutung; das erstaunlich gefestigte Profil der aktiven Katholiken und die Rolle des Papstes.

Die *Grundorientierung des italienischen Episkopats* für die 80er Jahre (Stichwort: comunione e comunità, auf deutsch etwa Gemeinschaftlichkeit und Gemeinschaft) wurde auf dem Kongreß deutlich bestätigt. In den 70er Jahren hatte sich die Pastoral in Italien in erster Linie mit einer „flächendeckenden", aber oberflächlichen Sakramentalisierung auseinanderzusetzen und mit den aus der Gesellschaft kommenden Fragen nach der Förderung des Menschen. In den 80er Jahren wurde mehr und mehr bewußt, daß auch der Weltbezug sich an der Treue der Kirche zu ihrer *inneren (sakramentalen) Struktur* entscheidet. Sie ist von ihrem inneren Wesen, von ihren tiefsten Geheimnissen her bedeutsam für die menschliche Gemeinschaft. Das Thema Wiederversöhnung muß in dieser Perspektive gesehen werden. Kardinal *Pappalardo:* Die Kirche besiegt die Welt wie das Lamm der Apokalypse, aber sie besiegt sie durch Aufopferung, die frei ist von allen Hegemoniegelüsten.
Ihre eigentliche Wirklichkeit ist bei aller notwendigen Verbindung mit der Universalkirche die *ortskirchliche.* Außerhalb der Ortskirche laufen Vereinigungen, Bewegungen, Gruppen, Ordensgemeinschaften mit all ihrer eindrucksvollen Vielfalt Gefahr, das kirchliche Sozialgefüge aufzusplittern und die gelebte Kirchlichkeit in sterilen Polemiken verkümmern zu lassen. Charismen und Dienstämter erhalten innerhalb der Ortskirche ihr spezifisches Profil. Diese Feststellung trifft auf eine Problemlage, in der zu den traditionellen *Spannungen* zwischen Klerus und Laien, Diözesan- und Ordenspriestern sich weitere zwischen den neuen Bewegungen und zwischen diesen und den schon länger bestehenden katholischen Verbänden gesellen. Neuere Auseinandersetzungen zwischen „comunione e liberazione" und der Katholischen Aktion, an der sich gegen die Katholische Aktion vor einigen Wochen auch der „Osservatore Romano" (17. 3. 85) beteiligt hat, sind ein sehr anschauliches Beispiel dafür.

Das Gewicht der politischen Frage

Das Thema des Kongresses verband den Gedanken christlicher Versöhnung mit dem der Gemeinschaft des Menschen, konkreter mit Italien und seinen Problemen. Die „moralische Frage" ist die Chiffre dafür. Gemeint sind damit nicht vorrangig persönliches Fehlverhalten und auch nicht die vielen politischen Skandale. Vielmehr ging es in erster Linie um die Einsicht, daß man es mit einer erdrutschartigen Veränderung des traditionellen sittlichen Wertgefüges zu tun hat, daß die Schwierigkeit nicht nur im Konsens über Normen, sondern auch in der Möglichkeit ihrer Begründung liege. Was zugleich heißt: die Kirche hat bei der Formulierung des neuen Ethos, auf das sich das Land zuzubewegen scheint, eine kaum zu unterschätzende Aufgabe.

Drei Gefahren wurden in diesem Zusammenhang vor allem angesprochen: die erste, daß die katholischen Gemeinden den Kern des Problems nicht wahrnehmen und ihre Kräfte in Abwehrmaßnahmen erschöpfen; die zweite: daß sie sich kopfüber in die aus der Gesellschaft kommenden Gefahren stürzen und dabei die „Asymmetrie" zwischen diesen Fragen und dem Evangelium übersehen; die dritte: die andere Asymmetrie, nämlich, daß man aus der Kirche von neuem eine hochmütig auf sich bezogene Gemeinschaft machen und sich in eine totale Konfrontation mit der Welt begeben möchte. Die einzige authentische christliche Form des Insichhineinvermengens in die Welt sei demgegenüber, so der Grundtenor der Diskussion, die Inkarnation.

Wichtig und schwierig bleibt in Italien, das zeigte sich auch in Loreto, die *politische Frage.* Die Kirche kann ihr Verhältnis zur Politik nicht mehr nach Modellen der Vergangenheit gestalten, wie es sich auf dem Kongreß auch noch manche Bischöfe vorstellten. Auch der politische Einsatz der Katholiken kann nur aus den tieferen Schichten des Glaubens kommen und über die unvermeidlichen verschiedenen Vermittlungen in der *verantwortlichen Entscheidung von Laien* seinen Ort finden. Das gegenwärtige Rumoren über die politische Einheit der italienischen Katholiken gibt nur Sinn, wenn das ethische „Vorverständnis" von Politik stärker in den Blick kommt und die massiven Wahlhinweise zugunsten der Christdemokraten entdramatisiert werden. Dies war die Meinung, die sich in Loreto deutlich durchgesetzt hat.

All das zeigte auch, wie sich das Profil der aktiven Katholiken gewandelt hat. Es läßt sich eine neue Aufmerksamkeit gegenüber Lebens- und Spiritualitätsfragen feststellen: Gemeinschaftsleben, das Miteinanderteilen, das Festefeiern, geistliche Erfahrungen. Dies interessiert mehr als dogmatische Dispute oder politische Kreuzzüge.

Der Papst und die Reaktion auf ihn

Die Rede des Papstes aber schien das Blatt noch einmal zu wenden. Während der Papst diese in fast gleichbleibendem Ton vom Rednerpult aus, wohin ihn die Versammlung unter Applaus „beordert" hatte, vortrug, entstand nicht zu Unrecht der Eindruck, Johannes Paul II. desavouiere damit schlicht die Seelsorgsstrategie der Kirche Italiens. Das Unbehagen darüber ließ sich an den Gesichtern der Verantwortlichen und eines Großteils des Plenums ablesen. Durch das sehr harte Insistieren des Papstes nicht nur auf der Einheit der Kirche, sondern auf der *Führungsrolle der Christen in der*

Gesellschaft und auf ihrer politischen Einheit drohte dem Kongreß beinahe ein vorzeitiges Ende.
Aber dann passierte, was niemand erwartet hatte. Ohne jeden Ordnungsruf, ohne autoritative Einflüsterungen hat die Versammlung sich gegenüber den Worten des Papstes auf ihre Weise tief gehorsam gezeigt. Als das veränderte Profil der italienischen Kirche schon wieder verlorenzugehen schien, baute sich so aus den Scherben des Zusammenstoßes ein neues auf. Es wurde tatsächlich eine andere Seite aufgeschlagen, aber sie enthielt nicht das, was sich die am meisten traditionalistischen und integristischen Teilnehmer wünschten. In spontaner Übereinstimmung wurde in den Gruppensitzungen mit des Papstes eigenen Worten eine spirituelle und seelsorgerliche Linie entwickelt, die mit dem neu erworbenen Profil durchwegs übereinstimmte, dessen eigentliche Konturen aber erst bei der nächsten Vollversammlung des Episkopats im Mai sichtbar werden dürften. Kardinal Ballestrero konnte so den Kongreß mit einem ehrlichen Dank an den Papst beschließen, nachdem wenige Minuten vorher einer der Koordinatoren unter brausendem Beifall erklärt hatte, der Papst habe den Kongreß nicht blockiert, sondern neu in Bewegung gebracht. Auch wenn drastische Veränderungen in der Bischofskonferenz für die nächste Zeit vorauszusehen sind, die außergewöhnliche Reife der Versammlung von Loreto hat gezeigt, daß die zwanzig Jahre nach dem Konzil für die Kirche Italiens nicht vergeblich waren. *L. P.*

Spanien: Bischöfe mahnen zu sozialer Verantwortung

„Unsere junge Demokratie durchlebt eine Phase höchster Anspannung, und ich habe den Eindruck, daß wir dabei sind – mehr aus Unerfahrenheit und Leichtsinn als aus bösem Willen –, das Fundament unserer Demokratie auszuhöhlen ... Demokratie, für unser Volk ein Synonym für Gradlinigkeit und Ehrlichkeit, für verantwortete Freiheit und ein Zusammenleben in gegenseitiger Achtung, scheint sich verkehrt zu haben in ein Mittel der Aggressivität, wechselseitiger Anschuldigungen, der Diffamierung und öffentlicher Skandale. Ich habe schon mehr als einen sagen hören, daß Spanien eben nicht zu helfen ist" (Vida Nueva, 9. 3. 85).

Die höchste Arbeitslosenquote Europas

Diese Charakterisierung der politischen Entwicklung in Spanien kommt nicht aus den Reihen der rechten Opposition, sondern von Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón*, dem langjährigen Vorsitzenden der Bischofskonferenz und klugen Kirchenführer, dem auch das politische, demokratische Spanien viel zu verdanken hat. Sein Nachfolger, Erzbischof *Gabino Diaz Merchán* von Oviedo, kam vor der jüngsten Vollversammlung der Bischofskonferenz zu dem Schluß, Spanien biete gleichermaßen Anlaß „zu Hoffnung und Pessimismus". Daß Spanien gegenwärtig vor ernsten inneren, politischen und sozialen Problemen steht, wird im übrigen Europa wenig beachtet.

Welche politische Grundstimmung oder gar -haltung hinter den akuten Problemen, vor allem im wirtschaftlichen und sozialen Sektor, steht, kennzeichnet der Vorsitzende der Bischofskonferenz in dem resümierenden Satz (der für die sozialistische Regierung unter *Felipe González* wie für die Bevölkerung gilt): „Unser Volk zeigt Anzeichen von Ermüdung; es trägt zu schwer an Utopien, die mit der harten Wirklichkeit zusammenstoßen."
Die Sorge der Kirche um Politik und Gesellschaft in Spanien steht auf realistischem Boden: Mit 2,6 Millionen Arbeitslosen, mehr als einem Fünftel der aktiven Bevölkerung, liegt Spanien an der Spitze der europäischen Länder. Eine Million Jugendliche warten auf ihre erste Stelle. Nicht einmal jeder dritte Arbeitslose bezieht – zeitlich begrenztes – Arbeitslosengeld. Obwohl die spanische Wirtschaft nach den Krisenjahren 1973 bis 1983 dabei ist, sich zu erholen, ist Spanien heute ärmer als vor zehn Jahren. Die Regierung González hat zwar zwei ihrer wirtschaftspolitischen Ziele erreicht: die Inflationsrate lag 1984 erstmals seit 1973 unter zehn Prozent, und das Handelsbilanzdefizit verringerte sich im selben Jahr fast um die Hälfte. Nicht gelungen ist die Reduzierung der Haushaltsschulden und die Verringerung der Arbeitslosigkeit.

Unsolidarische Gesellschaft

Nach einer von der *spanischen Caritas* erstellten und vom Arbeitsministerium finanzierten Studie über „Armut und Marginalisierung" in Spanien verfügen 10 Prozent der spanischen Familien über 40 Prozent des nationalen Einkommens; auf 21,6 Prozent der Familien entfallen 6,9 Prozent des wirtschaftlichen Ertrags. In den Städten mit mehr als 250 000 Einwohnern lebt jede fünfte Familie unter der Armutsgrenze (mit einem monatlichen Verdienst unter 12 500 Peseten, etwa 200,– DM, pro Person); vier Millionen Spanier verfügen über weniger als 170,– DM im Monat. Die sozial schwachen spanischen Familien müssen mit durchschnittlich 51,8 Prozent der errechneten Mindestlebenshaltungskosten von knapp 340,– DM pro Person und Monat auskommen. Die Sozialhilfe liegt bei 90,– DM in den Städten und 55,– DM monatlich auf dem Land. Die größte Armut findet sich nach der Caritas-Studie in den entlegenen ländlichen Gebieten.
Nach Angaben der *Sozialkommission der Bischofskonferenz* haben 1984 die Empfänger kleiner Renten reale Einbußen hinnehmen müssen; der Kaufkraftverlust für Arbeitnehmer lag durchschnittlich bei zwei bis drei Prozent. 450 000 alte Menschen lebten in absoluter Armut.
Die Sorge der Kirche um den kriti-

schen Zustand der spanischen Wirtschaft mit ihren negativen sozialen Folgen fand ihren Niederschlag in einem Dokument dieser bischöflichen Kommission, das unter dem Titel „Wirtschaftskrise und moralische Verantwortung" weniger der Regierung als den Katholiken Spaniens die Leviten liest. Als Kommissionspapier im vergangenen Herbst erschienen, fand es wenig Beachtung. Die „eigentlichen" Themen zwischen Kirche und Staat, zu denen sich nicht nur bischöfliche Kommissionen, sondern die *Bischofskonferenz* äußerte, waren (und sind) die der Kirche allzu ‚laizistische' Schulreform sowie die Regierungspläne zur Lockerung des Abtreibungsverbots. Die diesbezüglichen Meinungsverschiedenheiten dürften den Vorsitzenden der Bischofskonferenz zu der Formel bewogen haben, das Verhältnis zwischen Kirche und Regierung sei „korrekt, aber schwierig".

Was aber die generelle Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Spanien betrifft, so scheint Erzbischof Diaz Merchán eher bemüht, *Frontstellungen* zu vermeiden und dem Trend in der Bevölkerung entgegenzuwirken, die alle Mißstände „von oben" behoben sehen will. Vor der Vollversammlung kündigte er neben einem Dokument über den Frieden eine Stellungnahme über „Die Verantwortung der Katholiken im öffentlichen Leben" an und meinte: „Wir Katholiken sollten uns zuerst von unseren Sünden und Unterlassungssünden bekehren, anstatt denen mit offensiver oder defensiver Absicht kirchliche Dokumente entgegenzuschleudern, die nicht an Gott glauben und die Lehre der Kirche nicht ernst nehmen." Auch der Apostolische Nuntius in Spanien, Erzbischof *Antonio Innocenti,* ein aufmerksamer Beobachter des kirchlichen und politischen Lebens, ermunterte in seinem Grußwort vor der Bischofskonferenz die Bischöfe, der spanischen Kirche „neuen Mut, Vertrauen und Optimismus" zu geben, und erinnerte mit dem Leitwort „Kirche sind wir alle" an die Verantwortung der Gläubigen in der säkularen Gesellschaft.

Dieser Verpflichtung sind die spanischen Katholiken, so ist dem Dokument der bischöflichen Sozialkommission zu entnehmen, nur sehr ungenügend nachgekommen. Wie die oben zitierten Erzbischöfe Tarancón und Diaz Merchán beklagen die sechs bischöflichen Verfasser den Mangel an Solidarität unter den Spaniern und einen bedrohlichen Zerfall in Gruppeninteressen. Das Dokument will den Blick auf die schwerwiegenden sozialen Folgen der Wirtschaftskrise lenken; „sie hat vor allem die Schwächsten in unserer Gesellschaft getroffen, ... sie bedroht die moralische Qualität des nationalen Zusammenlebens und letztlich auch die demokratische Zukunft Spaniens".

Episkopat geißelt Fehlhaltungen

Angesichts der Tatsache, daß jeder dritte Spanier in prekären wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen lebt, könne es nicht darum gehen, unerfüllbare Hoffnungen auf eine völlig neue Wirtschafts- und Sozialordnung zu setzen. Vielmehr wolle die Kirche „alle aufrufen, bestimmte unsolidarische Verhaltensweisen zu korrigieren". Gleichermaßen unannehmbar seien zwei weitverbreitete *Reaktionen auf die Wirtschaftskrise:* zum einen das Ignorieren der Krise und ihrer Ursachen. „Das tun diejenigen, die im Rahmen einer Wettbewerbsgesellschaft egoistisch nur für ihre eigenen Interessen kämpfen, ihren Lebensstandard auf Kosten anderer verteidigen und den Rest lieber ignorieren, da nun einmal nicht alle auf dem Schiff Platz haben." Zum andern gebe es viele, die weiter allein den Staat für die Krise verantwortlich machen. „Sie sehen die einzige Lösung darin, daß der Staat die Steuern senkt und die öffentlichen Ausgaben erhöht, so als ob die Staatsverschuldung, die Verarmung eines Landes gar nichts mit der Verarmung seiner Bürger zu tun hätte."
Die Spanier müßten überdies realistisch den schmalen Handlungsspielraum bedenken, den Regierungen zur Einführung oder gar Durchsetzung struktureller Reformen hätten. Regierung wie Opposition sollten aufhören, leichte Lösungen anzubieten, die keine sind, sondern ohne Rücksicht auf ihre Popularität die Probleme so darstellen, wie sie sind. Von den unvermeidlichen *sozialen Kosten* einer Sanierung der Wirtschaft sollten, so fordern die Bischöfe, die schwächsten Glieder der Gesellschaft verschont bleiben.

Daß die Überwindung der Wirtschaftskrise nicht nur Sache des Staates ist, seine Bürger sie sogar durch ihr unsoziales Verhalten verschärfen, ist die eigentliche Botschaft des Dokuments, die – auch nach dem *fehlenden Echo* aus dem katholischen wie dem politischen Bereich zu urteilen – nicht oder nicht gern gehört wurde. Die an die Adresse der Regierung gerichteten Forderungen werden kurz, sachlich und recht allgemein vorgetragen; konkretere Ansätze seien nicht Sache der Kirche, heißt es dazu. Die Senkung der Arbeitslosenrate sei nicht nur vorrangig, sondern eine „moralische Gewissenspflicht".

Unmißverständlich konkret wird das Dokument in den langen Passagen, die sich direkt an die *katholischen Bürger des Landes* wenden. So heißt es im Anschluß an die Forderung, allen Arbeitslosen staatliche Unterstützung zu gewähren, das eigentlich Schlimme sei doch die Tatsache, daß der Staat diese moralische Verpflichtung gar nicht einlösen könne, solange die horrende Steuerhinterziehung in Spanien andauere. „Mit tiefer Betroffenheit haben wir den skandalösen Bericht der staatlichen Obrigkeit zur Kenntnis nehmen müssen, nach dem in unserem Lande immer noch jeder vierte steuerpflichtige Bürger seine Einkünfte nicht dem Finanzamt meldet. Nur jeder vierte Unternehmer oder selbständige Landwirt und 20 Prozent der Körperschaften machen keine oder eine falsche Steuererklärung ... Das wenigste, was man dazu sagen kann, ist, daß wir damit eine erschreckend unsolidarische und ungerechte soziale Gemeinschaft fördern."

Selbstkritische Bekenntnisse

Die bischöfliche Kommission ermuntert die Behörden, auch energisch gegen den Sozialversicherungsbetrug

vorzugehen, dessen Ausmaß „die moralische Korruptheit" der spanischen Gesellschaft offenbare. Der Anklage folgt eine in kirchlichen Dokumenten nicht eben häufig anzutreffende *selbstkritische Einsicht,* die es verdient, hervorgehoben zu werden: „Es ist möglich, daß die Kirche in Spanien und ihr Lehramt zu sozialen Fragen ihren Teil Verantwortung dafür tragen, daß das Steuergewissen in Spanien auch heute noch übermäßig schwach ausgeprägt ist." Zu diesem Phänomen befragt, erklärte der Vorsitzende der Sozialkommission Bischof *Ramón Echarren Istúriz,* Spanien habe „eine lange Tradition, nach der die ethische Dimension des Geldes in der Kirche wie in der Gesellschaft keine Rolle spielte ... Geld und Glauben, so denkt man, sind einander fremde Welten, und für viele hat der Glaube nichts mit den Geschäften dieser Welt zu tun" (Vida Nueva, 15. 12. 84).

Während der Durchschnittsspanier in Fragen der Individualethik etwa des sechsten Gebots durchaus sein Gewissen spüre, sei das im Falle des siebten Gebots anders: „Man hat dieses Gebot nicht in seiner ganzen Fülle verkündet, sondern das Stehlen nur auf dem Hintergrund des absoluten Eigentumsbegriffs nach römischem Recht verstanden." Das quasi wertfreie, von der christlichen Sozialethik weithin absehende Agieren im wirtschaftlichen Bereich wachse sich zu der *„schweren Sünde unsolidarischen Handelns"* aus, heißt es in dem Dokument der bischöflichen Kommission weiter. Außer der Steuerhinterziehung zählt das Dokument dazu die Kapitalflucht, das beträchtliche Ansteigen der Schattenwirtschaft, die in Spanien weitverbreitete Mehrfachbeschäftigung, die egoistische Verteidigung der Löhne und Gehälter, fehlende Investitionsbereitschaft unter dem – oft vorgeschobenen – Vorwand eines zu hohen Risikos, übertriebenen Luxus, unverhältnismäßig hohe Einkünfte in einigen freien Berufen und die Vetternwirtschaft bei der Verteilung neuer Arbeitsplätze.

Zur Begründung führen die Bischöfe aus, daß es nicht vorrangig um Solidarität unter den Arbeitern gehe, sondern vor allem *Solidarität der Arbeitsplatzbesitzer mit den Arbeitslosen* und den Empfängern kleiner Renten gefordert sei, wenn es nicht zu einem „Klassenkampf zwischen Arbeitenden und Arbeitslosen" kommen solle. Daher könne es die Kirche in der gegenwärtigen Lage nicht gutheißen, wenn Streik mit dem Ziel weiterer Lohnerhöhungen ausgerufen werde. Gerade in einer Wirtschaftskrise gelte es, Einzel- und Gruppeninteressen dem Gemeinwohl unterzuordnen.

Eine Gelegenheit, die Gewissen wachzurütteln

In einem „hoffnungsvollen Ausblick" skizziert das Dokument dann doch den Entwurf einer „neuen Zivilisation mit einer Wirtschafts- und Sozialordnung jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, Systeme, die in noch so sozialisierten bzw. demokratisierten Formen sich als untauglich für eine humanere Wirtschaftsordnung erwiesen haben, wie sie ein christliches Menschenbild fordert". „Es ist möglich, daß die göttliche Vorsehung uns mit dieser Krise und ihren leidvollen Folgen eine neue Gelegenheit bietet, unseren bisherigen Lebensstil aufzugeben, unser Gewissen wachzurütteln, zu neuen, gerechteren Formen des Zusammenlebens zu finden." Dies gelte gerade auch im Blick auf die ungeheure Armut in der Welt.

Daß das Dokument mit öffentlichem Schweigen übergangen wurde, hatte der Bischof fast erwartet. In einem Land, das erst lernen muß, daß die Demokratie nicht per se die Probleme löst, das von der Notwendigkeit einer Solidargemeinschaft noch zu überzeugen ist und mit deren Verwirklichung nicht weniger Probleme hat als andere, wirken die Verfasser dieses sozialkritischen Dokuments ein wenig wie Rufer in der Wüste. Auch die Kirche hat es zunehmend schwerer, auf die spanische Gesellschaft einzuwirken, die der Nachholbedarf aus dem Spanien der Diktatur in eine Säkularisierungswelle schwemmt. So belegt das – gegenüber dem eigenen Kirchenvolk – mutige Dokument, daß die Stimme der Kirche an Kraft gewonnen hat; die Reaktion zeigt jedoch, daß man weniger auf sie hört. *G. B.*

Wirtschaft und Moral

Ein Lateinamerikadialog

Begegnungen zwischen Wirtschaftswissenschaftlern und Theologen sind selten. Noch seltener Denkprozesse, bei denen Theologen zwischen Wirtschaftswissenschaftlern aus Ländern der Dritten Welt und denen der Industrieländer als Vermittler auftreten. Schon insofern war der erste Versuch eines Dialogprogramms (vom 25. Februar bis 9. März) lateinamerikanischer und deutscher Wirtschaftswissenschaftler zusammen mit Theologen und Ethikern, aber auch Vertretern der deutschen Wirtschaft von besonderem Rang. Es wurde veranstaltet vom Stipendienwerk Lateinamerika–Deutschland, gefördert vom Wirtschaftsministerium des Landes Baden-Württemberg und vom Bischöflichen Werk Adveniat. Die Leitung hatte der Vorsitzende des Stipendienwerkes, Prof. Peter Hünermann (Tübingen). Die inhaltliche Strukturierung des Programms lag in den Händen von Prof. Theodor Dams (Freiburg) und Prof. Norbert Kloten (Tübingen).

Auf einem Treffen der *„Consejos"* des Stipendienwerks im September 1983 in Lima hatten die lateinamerikanischen Partner den Wunsch nach einer solchen Initiative geäu-

ßert. Angesichts der sich langsam abzeichnenden Demokratisierungsprozesse bzw. des Endes der Militärdiktaturen in einigen Ländern sollte ein solcher Dialog den Lateinamerikanern Gelegenheit zur Reflexion ihrer eigenen wirtschaftspolitischen Konzeptionen geben, zudem Anregungen zur Gestaltung des Wirtschaftslebens vermitteln. Zu der einseitigen Vorherrschaft monetaristischer Wirtschaftstheorie und -politik US-amerikanischer Provenienz sollte so ein gewisses *Gegengewicht* geschaffen werden. Die 15 lateinamerikanischen Teilnehmer (aus Mexiko, Peru, Ecuador, Chile, Paraguay, Uruguay, Argentinien) könnten durch die Positionen, die sie in ihren Heimatländern innehaben, in diesem Umorientierungsprozeß einen nicht unwesentlichen Faktor bilden.

Doppelte Zielsetzung

Von Anfang an war auch geplant, Theologen bzw. Philosophen und Ethiker miteinzuladen, um das Augenmerk auf die *philosophisch-ethischen Voraussetzungen der Wirtschaftspolitik* in den einzelnen Ländern bzw. im Kontext einer anzustrebenden gerechten Weltwirtschaftsordnung zu lenken. Unter den 15 Lateinamerikanern waren so auch drei Theologen bzw. Philosophen (*Carlos Scannone*, Buenos Aires; *Juan Noemi Callejas*, Santiago de Chile; *Julio Terán*, Quito).

Die Zielsetzung war somit eine doppelte: Dialog lateinamerikanischer und deutscher Wirtschaftswissenschaftler im Blick auf Perspektiven künftiger Zusammenarbeit; Einbettung dieses Dialogs in eine Reflexion auf die philosophisch-theologischen Voraussetzungen wirtschaftlichen Handelns.
Ein erstes Experiment dieser Art versucht natürlich, die Skala der Möglichkeiten erst einmal auszuschöpfen, um Schwerpunkte zu entdecken. Das Gesprächsklima war durch Offenheit und Toleranz gekennzeichnet. Die lateinamerikanischen Gäste argumentierten in ihrer Mehrzahl aus einer *christlichen Grundorientierung* heraus. Extrempositionen (sowohl aus marxistischer wie aus liberalistischer Richtung) waren nicht vertreten. Im Unterschied zu den deutschen Wirtschaftswissenschaftlern war bei ihnen zumeist die *Auseinandersetzung mit der katholischen Soziallehre* (besonders mit der Enzyklika „Laborem exercens") fast eine Selbstverständlichkeit.

Die Tagung begann mit einer anthropologischen und moraltheologischen Reflexion auf die Wirklichkeit des „homo oeconomicus". *Carlos Scannone* stellte den beginnenden Dialog in den Rahmen einer geforderten kritischen und interdisziplinären Theorie der gegenwärtigen Epoche. Im Anschluß an „Laborem exercens" wurde von den theologischen Gesprächspartnern immer wieder der *Vorrang der Arbeit* (als Selbstverwirklichung des Menschen) vor dem Kapital, der Person vor den Sachen eingeklagt, bei den Lateinamerikanern verbunden mit einer vorrangigen *Option für die Armen*. Die theologisch-philosophische Reflexion als Ideologiekritik sollte dabei jedes sich verabsolutierende, geschlossene Wirtschaftssystem aufbrechen. Ein grundsätzliches theologisches Dilemma zeichnete sich darin ab, daß Theologie (gerade als Theologie der *Befreiung*) als Zielperspektive ein positives Menschenbild voraussetzt, in das der „homo oeconomicus" – in wirtschaftswissenschaftlicher Sicht sozusagen nur ‚zufällig' sozial – integriert werden muß.

Die Frage nach dem angemessenen Wirtschaftsmodell

Diese Grundsatzdiskussion wurde am Donnerstag und Samstag der ersten Woche fortgesetzt und so mit den wirtschaftswissenschaftlichen Vorträgen verzahnt. Schwieriger gestaltete sich dabei die Frage nach einem Zusammen ethischer und ökonomischer Reflexion in konkreten wirtschaftlichen Fragen, nach einer Operationalisierbarkeit ethischer Axiome.

Der Tübinger Moraltheologe *Dietmar Mieth* sprach hier von einer *negativen* Beweislast der ökonomischen Effizienz im Blick auf ethische Ziele, die sie nicht zerstören darf, aber von einer *positiven* Beweislast der ethischen Effizienz im Blick auf die Wirtschaft, indem sie *auch* ökonomisch aufbauend wirken sollte.
Faszinierend war die Beobachtung, wie sich gleichsam von selbst an konkreten Fragen ein Dialog der Disziplinen entzündete, etwa an der Frage der bedrohlichen *Auslandsschuldenlast* der lateinamerikanischen Länder (zusammen etwa 350 Mrd. Dollar). Wessen „Schuld" sind diese „Schulden"? Übernimmt eine gewählte Regierung die Verantwortlichkeit einer voraufgegangenen Diktatur, die sich verschuldet hat? Wie ist der Begriff „öffentlich" (bei Schulden) in den einzelnen Fällen zu bestimmen?

Daß in diesem Prozeß einer *ethischen Grundorientierung* der Wirtschaft gerade der Kirche und ihrer Pastoral eine wichtige Rolle zukommt, unterstrich auch Bischof *Georg Moser* bei einem Empfang der Gäste im Bischofshaus in Rottenburg.
Neben dieser Grundsatzdiskussion, die – verbunden mit methodologischen Fragen – immer wieder aufbrach, stand die Frage nach einem *angemessenen Wirtschaftsmodell* für die Länder Lateinamerikas im Mittelpunkt.
Während *Hans-R. Hemmer* (Gießen) nach Formen der Übertragbarkeit der Sozialen Marktwirtschaft auf die Entwicklungsländer suchte, warnte *Carlos Moyano* (Buenos Aires) vor einem übereilten Kopieren von Wirtschaftsmodellen der hochentwickelten Industrienationen. Diese befänden sich selbst in einem *Umbruchsprozeß auf eine postindustrielle Gesellschaft* hin, einem Prozeß, der zugleich die Infragestellung eigener Prämissen bedeute (z. B. im Blick auf ökologische Probleme). Die Länder Lateinamerikas hätten so eine Chance, rechtzeitig bestimmte Fehlentwicklungen der Industrienationen zu umgehen. Moyano sah dadurch auch bessere Voraussetzungen für eine Vermittlung traditioneller kultureller und sozialer Werte seiner Heimat mit dem industriellen und technologischen Fortschritt gegeben.

Im Wechselspiel deutscher und lateinamerikanischer Referenten wurden die seit dem Zweiten Weltkrieg hier wie dort leitenden Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle einer Prüfung unterzogen (auf deutscher Seite referierten die Professoren Joachim Starbatty, Marcel Schweizer und Norbert Kloten, alle Tübingen; auf lateinamerikanischer Seite die Professoren Humberto Vega, Santiago de Chile; Felipe Tami, Buenos Aires, Eduardo Valencia, Quito, und Jürgen Schuldt-Lange, Lima). Beachtung fand die scharfsinnige Analyse von *Jürgen Schuldt* für den Fall Peru, die aber – mit Einschränkungen – für Lateinamerika insgesamt gültig sein dürfte. Gezeigt wurde, wie die Abfolge bestimmter wirtschaftspolitischer Strategien (orthodoxer Liberalismus, „Strukturalismus" bis etwa 1965 und – nach einer Übergangszeit – neoliberalistischer Monetarismus seit etwa 1975) mit einem bestimmten Staatstyp, der Herrschaft bestimmter Schichten und einer jeweiligen „Entwicklungsstrategie" verzahnt ist.

Der Faktor Arbeit und die Option für die Armen

Ein gegenüber Einzelproblemen manchmal überhandnehmendes Interesse der Lateinamerikaner an *Grundsatzfragen* prägte die Diskussion. Die Rolle des Faktors „Arbeit" stand im Mittelpunkt. Über eine Option für die Arbeit und den Aufbau einer demokratisch orientierten Arbeiterschaft vermittle sich auch die Option für die Armen, meinte *Humberto Vega.* Utopische Entwürfe, wie den einer Arbeiterselbstverwaltung für Ecuador (Eduardo Valencia), wurden dabei nicht gescheut.

Die deutschen Wirtschaftswissenschaftler artikulierten hier eher eine Abwehrhaltung gegenüber einem Denken von der „faktischen Kraft des Normativen" her *(Hans-R. Hemmer).* Bei den lateinamerikanischen Theologen wurde ein zu vorschnelles Überspringen der ökonomischen Eigengesetzlichkeit konstatiert. Dietmar Mieth fragte überdies an, ob das an die Industrialisierung gebundene Modell „Arbeit" noch universale Gültigkeit beanspruchen könne. Einer einseitigen Präferenz der Arbeit vor dem Kapital stellte Norbert Kloten die Forderung nach Kapitalbildung auch der Arbeiter entgegen. Er verteidigte das Wettbewerbsprinzip für die Länder der Dritten Welt, wenn hier Wettbewerb als „wirksamer" (und damit bei der Suche nach neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten hilfreicher), nicht als „purer" Wettbewerb verstanden werde.

Die lateinamerikanischen Wirtschaftswissenschaftler warfen ihrerseits den deutschen Kollegen eine allzugroße Zufriedenheit mit dem eigenen Wirtschaftssystem vor, die sie für utopische Entwürfe und eine ganzheitliche Sicht von „Entwicklung" weniger empfänglich mache.

Gegen Ende der ersten Woche wurde die Verflechtung der Wirtschaftspolitik der lateinamerikanischen Länder untereinander, mit den USA und der Europäischen Gemeinschaft dargestellt und reflektiert, mündend in die Frage nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung aus der Sicht der katholischen Soziallehre (Mieth, Terán).
Zwei Vertreter der deutschen Wirtschaftsinstitute (*Manfred Wegner,* Ifo-Institut, München; *Frank Weiss,* Institut für Weltwirtschaft, Kiel) referierten dabei – durchaus kontrovers – über die Politik der EG. Wegner, der fast 20 Jahre bei der Europäischen Kommission gearbeitet hat, warb um Verständnis für diese Politik, auch im Agrarbereich. Weiss wies die versteckten Protektionismen auf und plädierte für eine wirkliche Öffnung des europäischen Marktes zugunsten der neuen Demokratien Lateinamerikas. Die Lateinamerikaner antworteten am Nachmittag (*Ricardo Rodriguez,* Paraguay; *Santiago Gastaldi,* Argentinien; *Jorge Mata-Murillo,* Mexiko; *Ricardo Horta,* Uruguay). Daß im Vergleich mit Europa einer Integration des Marktes in Lateinamerika viel größere Schwierigkeiten im Wege stehen (besonders das *Souveränitätsverständnis der Länder),* zeigten die Vorträge der Professoren *Reinhard Zorn* (Chile), *Masimo Vega Centeno* (Peru) und *Dieter Hübenthal* (Ecuador) vor allem am Beispiel des Andenpakts (seit 1969).

Die zweite Woche war überwiegend für Exkursionen vorgesehen. Den Gästen wurde dabei innerhalb der hochentwickelten Bundesrepublik vor allem das Land Baden-Württemberg, „bekannt durch seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und Dynamik" (Ministerialdirektor *Weidenbach,* Wirtschaftsministerium, Stuttgart), vor Augen geführt. Der Stolz der deutschen Referenten über die relativ gesunde Wirtschaftsstruktur (die Arbeitslosenquote etwa liegt in Baden-Württemberg bei 5,8% gegenüber 9,4% im Bundesdurchschnitt) als Folge einer Förderung vor allem mittlerer Unternehmen, hinderte die Gäste nicht, auch *kritische Rückfragen an den technologischen Optimismus* zu stellen.

Welche Rolle spielen ökologische Probleme bei der Wirtschaftsplanung? Wieviel Technologie ist menschlich zuträglich? Die Diskussion im Fraunhofer-Institut für Produktionstechnik und Automatisierung (Stuttgart), in dem den Lateinamerikanern ein gelungenes Beispiel des Zusammenspiels von Industrie und (angewandter) Wissenschaft bei der Entwicklung neuer Technologien vorgeführt wurde, öffnete sich so in eine Vision einer zukünftigen Industriegesellschaft mit einer qualitativ ganz neuen Verteilung von Arbeit und Freizeit, mit einer Umstrukturierung auch der menschlichen Bedürfnisse.
Der folgende Tag veranschaulichte das Gehörte durch die Besichtigung eines mittelständischen Betriebes (Firma *Balluff,* Neuhausen) und eines Großbetriebes (Firma *Bosch,* Entwicklungs- und Fertigungsbereich). Durch die Teilnahme von Vertretern der Betriebs- bzw. Aufsichtsräte bei diesen Besichtigungen (in Lateinamerika nicht übliche Instanzen) wurde auch das voraufgegangene Referat von *Dieter Wagner* (DGB-Bundesvorstand) über die deutsche Gewerkschaftsbewegung um den Blick in die Praxis ergänzt.
Wie bei den Fragen der Mitbestimmung, so wurden die Gäste auch durch den Hinweis auf die geschichtlich er-

rungene, relative Autonomie der Kommunen auf langsam gewachsene Freiheitsstrukturen aufmerksam (Exkursion nach Rottenburg; Referate von Oberbürgermeister *Löffler,* Regierungspräsident *Gögler* und dem Politologen Professor *Wehling.*

Durch Anschauung verfestigte Positionen auflockern

Eine Exkursion zum Thema „Landwirtschaft in der Industriegesellschaft" endete mit einer Diskussion über das Genossenschaftswesen. Ministerialdirektor *Sabel* vom Landwirtschaftsministerium, Stuttgart, Präsident *Ludger Reddemann* von den baden-württembergischen Bauernverbänden und Präsident *Kißling* vom Württembergischen Genossenschaftsverband schilderten vor allem die *Auswirkungen der Agrarbeschlüsse* der EG auf die deutsche Landwirtschaft.
Weiterhin standen noch ein Besuch bei der Landeszentralbank, Stuttgart, mit Vortrag von Professor Kloten über die Politik der Bundesbank, sowie eine Exkursion zum Thema Bildungspolitik auf dem Programm. Sie führte zur Berufsakademie Heidenheim, einem Beispiel für den nur in Baden-Württemberg existierenden Sonderweg der Berufsakademien, also der Weiterführung des „dualen Systems" im tertiären (Bildungs-)Bereich. Nach einer Vorstellung dieses Modells durch den Direktor der Berufsakademie Heidenheim, Professor *Kurt A. Hildenbrand,* folgte am Beispiel des für die Lateinamerikaner neuen „dualen Systems" der Berufsbildung eine Reflexion über den *Zusammenhang von Erziehung und wirtschaftlicher Entwicklung,* über die Rolle also des neben Arbeit und Kapital dritten Produktionsfaktors „intellektuelles, menschliches Kapital" (Professor *Neuser,* Bielefeld). Ministerialrat *Ludwig Gieseke* vom Bildungsministerium, Bonn, stellte abschließend das deutsche Hochschulsystem vor.

Die lateinamerikanischen Teilnehmer fragten im Blick auf die Berufsakademien an, ob durch deren Verquickung mit der Industrie nicht einem einseitigen Vorrang der Leistungsorientierung und raschen Verfügbarkeit der Studenten und einer ideologischen Naivität Vorschub geleistet würde. Andererseits bewunderten sie insgesamt das Zusammenspiel von Erziehungs- und Wirtschaftssystem in Deutschland. In Lateinamerika gibt es keine vergleichbare Differenzierung des Bildungswesens und auch keine so differenzierte *Berufs*bildung, was zu einer Krise der dortigen Universitäten geführt hat.

Die Auswertung des Seminars, bei der auch eine Publikation geplant wurde, ergab ein einhelliges Interesse der Teilnehmer an einer Fortsetzung unter zugespitzter Themenstellung (etwa: Beschäftigungspolitik in Lateinamerika; Tagungsort vermutlich Quito).
Hierin läge die Chance für beide Seiten (Theologie/Philosophie und Wirtschaftswissenschaften), an konkreten Problemen in jenes Dialogfeld einzutreten, das den Theologen zwingt, aus einer Position des Pauschalprotests gegenüber der Wirtschaft und der Evokation von allgemeinen Prinzipien (wie Freiheit oder Gerechtigkeit) „herabzusteigen", wie es andererseits eine sich selbstgenügsam und positivistisch gebende Wirtschaftswissenschaft aufsprengen könnte. *Hermann Weber*

„Bei allem, was wir sagen, an die anderen denken"

Ein Gespräch mit Pierre Duprey aus Anlaß von 25 Jahren Einheitssekretariat

Am 5. Juni werden es 25 Jahre seit der Gründung des päpstlichen „Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen", kurz Einheitssekretariat genannt. Wir nahmen dieses Datum zum Anlaß eines Gesprächs über ökumenische Fragen aus der Sicht des Sekretariates mit dessen Sekretär, P. Pierre Duprey PA. Wir wollten damit nicht eine Bilanz von 25 Jahren Ökumene aus katholischer Perspektive ziehen, sondern uns vor allem auf den aktuellen Problemstand konzentrieren. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Pater Duprey, das Einheitssekretariat besteht jetzt seit 25 Jahren. Sie waren fast von Anfang an mit dabei und sind seit 1984 sein Sekretär. Um mit einer vielleicht etwas naiven Frage zu beginnen: was waren in diesen Jahren für Sie die positivsten, was die negativsten Erfahrungen?

Duprey: Das Allerbedeutendste und im Sinne Ihrer Frage Positivste war für mich universalkirchlich gesehen der ekklesiologische Umdenkungsprozeß, der im Konzil Grundlage der ökumenischen Arbeit geworden ist. Ohne „Lumen gentium" gäbe es kein Ökumenismusdekret. Ohne die entschiedene Hinwendung der Kirche zu ihrem Herrn und die Selbstprüfung der Kirche im Lichte seines Wortes und die Bereitschaft, in diesem Licht auch die anderen anders sehen zu lernen, gibt es keinen wirklichen Ökumenismus.

HK: Aber neben dieser gewiß für alle grundlegenden Erfahrung eines neuen Aufbruchs durch eine Art ökumenischer Konversion der Kirche selbst, hat es vor allem in den Jahren danach, im Blick auf die eigene Kirche und, ich denke, auch im Blick auf die anderen an Negativem und an Rückschlägen nicht gefehlt ...

„Wo keine Vertiefung der Ekklesiologie des Konzils stattfindet, ist Ökumene nicht möglich"

Duprey: Mein Temperament ist so, daß ich lieber die positiven als die negativen Dinge sehe. Ich persönlich bin überrascht, daß selbst die Hoffnungen der größten Optimisten, die durch die Ankündigung des Konzils geweckt wurden – und ich zähle mich zu ihnen –, inzwischen von der Wirklichkeit noch weit übertroffen worden sind. Der Herr hat uns mehr gegeben, als wir zu hoffen wagten. Das ist für mich eine ständige Kraftquelle ökumenischer Arbeit. Aber da Sie so hartnäckig nach den negativen Erfahrungen fragen, will ich mich auch dem nicht entziehen: Das negativste ist für mich die Einsicht, daß die Ökumene keine Fortschritte macht, wo keine wirkliche Vertiefung der Ekklesiologie im Sinne des Konzils stattfindet. Die grundlegende Barriere für ein wirklich ökumenisches Engagement ist, bei allem guten Willen, das Nichtwahrnehmen der theologischen Vertiefung der Kirchenlehre des Konzils.

HK: Und dieses Nichtwahrnehmen ist nach Ihrer Meinung auch der Hauptgrund dafür, daß die ökumenischen Hoffnungen heute lange nicht mehr so stark sind wie zur Zeit des Konzils?

Duprey: Das würde ich nicht sagen. Ich bleibe dabei, daß mehr Wirklichkeit geworden ist, als wir zu hoffen wagten. Ich wollte auch nicht sagen, in der Kirche als solcher werde die Ekklesiologie des Konzils nicht wahrgenommen. Für das „Ankommen" der Lehre des Konzils im Bewußtsein der Kirche braucht es unvermeidlich Zeit. Das ist auch eine Generationenfrage. Die Bischöfe des Konzils werden durch Bischöfe abgelöst, die das Konzil (wenigstens unmittelbar) nicht erlebt haben. Es braucht jetzt viel Mühe und Arbeit, um sich das ganze anzueignen, es wirklich zu rezipieren, seinen Geist zu realisieren. Als 1978 Johannes Paul II. kurz nach seiner Wahl das Einheitssekretariat empfing, sagte er, es brauche nicht eine Art konziliaren Fundamentalismus, man müsse in seinem Sinn, nach seinem Geist vorangehen und die Möglichkeit nutzen, sich auch den durch den ökumenischen Fortschritt entstandenen neuen Situationen zu stellen. Die Ökumene ist eine Bewegung. Bewegungen können nicht den Geist vergangener Jahrhunderte wiederholen, sondern sie brauchen die Treue zur kirchlichen Gesamttradition, um frei zu sein für ihre wirklichen Aufgaben und sich nicht durch Querschläge oder Verkürzungen irritieren zu lassen.

HK: Was Sie sagen, betrifft aber gewiß nicht nur und auch nicht in erster Linie Theologen und Gläubige, sondern nicht minder die diözesanen, regionalkirchlichen und zentralkirchlichen „Apparate": vom Papst über die Kurie bis zum letzten Bischof. An der Basis der Kirche hat die Ökumene, jedenfalls bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, sagen wir bis Ende der siebziger Jahre, viel gewonnen, jedenfalls an Engagement. Die Probleme, die Sie ansprechen, scheinen eher „oben" angesiedelt zu sein.

Duprey: Nach unserer oder besser nach meiner Meinung ist das nicht so. Sehr häufig haben wir Schwierigkeiten, das ökumenische Leben vor Ort – ich spreche nicht gerne von Basis, sondern meine die konkrete Ökumene im Volk Gottes, in den Pfarreien und Diözesen – richtig einzuordnen bzw. damit zurechtzukommen, weil dort viele nichttheologische Faktoren eine größere Rolle spielen. Es bildet sich gelegentlich eine Mentalität aus, die sich nicht immer der wirklichen Probleme bewußt ist. Sie sprachen von der Kurie; ich bin seit 22 Jahren hier und habe nicht den Ehrgeiz, über sie zu urteilen. Sie sprachen vom Papst: ich bin sicher, weil er es wiederholt gesagt hat, daß der Einsatz der katholischen Kirche für die Ökumene irreversibel ist. Sie ist ständiges Anliegen des Papstes. Der Anteil ökumenischer Begegnungen an seinen Pastoralreisen ist beachtlich. Während der Kanadareise hörte ich den Präsidenten des kanadischen Kirchenrates zum Papst sagen: Wir danken Gott für das Beispiel Ihres Lebens. Ich fand das umwerfend.

„Es gibt in der katholischen Kirche einen großen Respekt für das, was vorher getan wurde"

HK: Aber es gibt gerade bei solchen Gelegenheiten auch genügend Dinge, an denen sich andere stoßen.

Duprey: Natürlich gibt es Vorgänge und Verhaltensweisen, die nicht verstanden werden, an denen nichtkatholische oder auch katholische Christen sich reiben oder durch die sie sich vor den Kopf gestoßen fühlen. Gerade deswegen braucht es eine gewisse Blickweite, um zu verstehen und unterscheiden zu können, was in der katholischen Kirche die große Linie, was die Achse ihres Denkens und Tuns ist und was mehr Zufallserscheinung einer bestimmten Kultur oder eines bestimmten Landes ist. Paul VI. hat einmal zu einem orthodoxen Metropoliten gesagt, der ihn noch in der frühen Zeit seines Pontifikates besuchte: Unser Wille, Ihnen zu begegnen, steht außer Zweifel, aber wir kennen uns noch nicht sehr gut. Es könnte sein, daß wir uns beim Die-Hand-Geben gegen unseren Willen schlagen. Seien Sie gewiß, daß wir Ihnen die Hand reichen wollen, ohne zu schlagen. Ich will nicht andere kritisieren, das Evangelium sagt ja, man sehe den Splitter im Auge des anderen und übersehe den Balken im eigenen Auge. Ich will nur sagen: In der Ökumene braucht es vor allem Vertrauen in die Position des anderen. Ohne dieses Grundvertrauen ist Ökumene nicht möglich.

HK: In der Ökumene spielen neben grundsätzlichen Formen des Verhaltens auch die geschichtlichen Bedingungen eine Rolle, unter denen die Begegnung der Kirche und die Suche nach der Einheit stattfindet. In dem Zusammenhang wollte ich Sie etwas fragen, was nach mei-

nem Empfinden meist übersehen wird: Ist die katholische Kirche nicht eigentlich zu einer Zeit in die ökumenische Bewegung eingetreten, in der diese selbst ihren ersten Höhepunkt überschritten hatte und sich bereits in einer Orientierungskrise darüber befand, was Ökumene eigentlich soll? Ich denke an gewisse Politisierungsprozesse innerhalb des Weltkirchenrates, aber auch in anderen Bereichen.

Duprey: Das ist schwer zu sagen. Ich glaube zum Beispiel, daß gewisse Urteile über den Ökumenischen Rat der Kirchen diesbezüglich übertrieben waren. Jedes konkrete Engagement und jede Aktion hat eine politische Seite. Man muß wissen, was man zu jener Zeit wollte. Im übrigen ist die Geschichte für mich eine Spiralbewegung, es gibt ständig Wendungen, insofern ist jedermann ständig in Krise und Entwicklung. Klar ist für mich, daß die ökumenische Bewegung ohne die katholische Kirche hinkend bliebe, denn es fehlte ihr eine ganz wesentliche und notwendige Komponente des Christentums. Und klar ist für mich auch, daß die katholische Kirche darum bemüht war, sich mit großer Behutsamkeit der ökumenischen Bewegung zu öffnen und jene zu respektieren, die sich ihr gegenüber engagieren, und sich nicht zu verhalten wie ein Elefant im Porzellanladen. Es gibt von katholischer Seite einen großen Respekt für das, was vorher getan wurde. Aber es ist auch klar, daß wir in die ökumenische Bewegung den Reichtum unseres Glaubens und unserer Tradition einbringen wollen.

HK: Aber ich denke, daß gerade in der Zeit, in der die katholische Kirche in die ökumenische Bewegung gleichsam „full time" eingetreten ist, sich in dieser – geprägt durch den Weltkirchenrat – die Grundperspektive deutlich verschoben hat: Man hat angefangen, weniger die Einheit selbst als eigentliches Ziel zu suchen, sondern die Prioritäten zugunsten einer Zusammenarbeit in allgemeinen sozialen und politischen Fragen der Menschheit auf Kosten der theologischen zu verschieben.

Duprey: Das ist mir zu negativ. Es gibt eine notwendige Interaktion zwischen theologischer Aufgabenstellung und christlichem Zeugnis in der Gesellschaft. Wir können weder auf die Klärung theologischer Fragen noch auf das gemeinsame Zeugnis verzichten. Manchmal kommen Freunde aus Afrika zu uns und sagen, die „europäischen" Fragen des 16. christlichen Jahrhunderts interessieren uns nicht. Ich antworte ihnen: Gut, aber wenn ihr getrennt seid, seid ihr es aufgrund dieser Fragen, also müssen auch sie, wenn ihr auf dem Weg zur Einheit weiterkommen wollt, gelöst werden. Aber davon ist die Anstrengung um ein gemeinsames Zeugnis zugunsten unserer Nächsten nicht zu trennen. Und es ist offenkundig für viele leichter, sich humanitär zu betätigen als theologische Fragen zu klären ...

HK: Das hat sich auch im Ökumenischen Rat mehrfach gezeigt ...

Duprey: Es gibt gerade in Genf Gegenbeispiele. Das dort gegenwärtig am meisten zitierte Papier, der Bestseller im Ökumenischen Rat, ist das Lima-Papier über Taufe, Eucharistie und Amt. Was immer man gegen dieses Papier einwenden mag, für mich ist es ein historisches Dokument. Es zeigt ein außergewöhnliches Maß an Annäherung zwischen allen christlichen Kirchen. In Vancouver hat die Vollversammlung des Ökumenischen Rates jedesmal, wenn das Dokument zitiert wurde, applaudiert. So etwas hat es bis dahin nicht gegeben. Die sozialen oder „weltlichen" Unternehmungen sind möglicherweise das Sichtbarste am Ökumenischen Rat. Vielleicht weniger sichtbar, aber von nicht geringerem Gewicht ist seine theologische Arbeit. In ihr arbeiten wir seit 1970 über „Glaube und Kirchenverfassung", wie Sie wissen, voll mit, und vielleicht haben wir auch ein wenig zur Stärkung der theologischen Grundlagen beigetragen.

HK: Die von Ihnen genannte notwendige Interaktion von Lehre und Zeugnis hat aber auch noch eine andersgeartete Dialektik. Meist denken wir, wenn von Ökumene die Rede ist, in erster Linie an Theologie und an Lehrkontroversen und vernachlässigen die praktischen, kultur- und geschichtsbedingten Gegensätze und Trennungsgründe. Sind letztere im Grunde genommen nicht noch wichtiger und als Hemmnisse auf dem Wege zur Einheit nicht fast noch unüberwindlicher als die im Prinzip lösbaren kontroverstheologischen Fragen?

Duprey: Geschichtlich ist sehr richtig, was Sie sagen. Deswegen haben wir im ökumenischen Sprachgebrauch ja auch die deutliche Unterscheidung zwischen Theologie und Glaube, wobei vorausgesetzt wird, daß auch die Theologie im Gegensatz zum einen Glauben kulturbedingt ist. Aber um Ihre eigentliche Frage aufzunehmen: die grundlegende Trennung zwischen Ost- und Westkirche z. B. war zunächst keine Trennung aus Gründen der Lehre, sondern war politisch und kulturell verursacht. Erst in der späteren Polemik hat man sie dann mit Lehrgründen zu rechtfertigen versucht. Die Abtrennung der anglikanischen Kirche war alles andere als bloß durch Lehrprobleme verursacht. Und Sie haben auch darin recht, daß diese geschichtlichen Tatsachen ihre aktuellen Folgen haben. Das ist nicht einfach schlechter Wille. Die getrennten Christen und Kirchen haben sich während Jahrhunderten unterschiedlich entwickelt. Das führte zu unterschiedlichen Mentalitäten. So etwas läßt sich nicht in Jahren überwinden. Hier ist wieder wichtig, was ich eingangs gesagt habe: der Faktor Zeit.

„Unterschiedliche Mentalitäten lassen sich nicht in Jahren überwinden"

HK: Zeit kann hier auch negativ wirken, wenn man sich der realen Faktoren zu wenig bewußt wird oder konfessionelle Kulturen unter Hinweis auf die um sich greifende Säkularisierung für tot erklärt. Denn Kulturfaktoren spielen in die praktische Arbeit hinein, bestimmen das Ethos, auch die politischen Verhaltensweisen. Wie schwer sich unterschiedliche konfessionelle Mentalitäten u. U. auch aufgrund gegensätzlicher politischer Sichtweisen

tun, hat sich zum Beispiel in der Bundesrepublik erst jüngst auf einem ökumenischen Kongreß über Ausländerfragen gezeigt. Findet man aber in solch praktischen Fragen zu keiner gemeinsamen Linie, kommt es rasch zu Ermüdungserscheinungen, und man läßt es. Oder das gemeinsame Glaubenszeugnis wird auf eine enge Weise spiritualisiert, auf „Geistliches" eingeschränkt ...

Duprey: Sie haben recht. Ich bin kein Fachmann für soziale Aktion und meinte früher, die Dinge würden sich in dieser Beziehung fast von selbst regeln. Ich mußte aber bald feststellen, daß dies sehr komplexe Fragen sind und daß es sehr unterschiedliche Versuche gibt, sich einer Sachfrage anzunähern. Die große Frage ist: Ergeben sich gewisse Positionen notwendig aus dem katholischen oder protestantischen Prinzip oder vielmehr aus den Gewohnheiten und Verhaltensweisen, von denen aus an eine bestimmte Frage herangegangen wird. Erst jüngst habe ich in der neuen gemeinsamen Gruppe Genf – Rom angeregt, wir sollten angesichts der neuen Probleme, die sich uns stellen, uns gegenseitig konsultieren, *bevor* wir etwas verlautbaren, und wenn möglich, gemeinsam Stellung nehmen. Wo es sich um neue Probleme handelt, haben wir noch nicht einzeln bzw. getrennt Position bezogen: laßt uns also zusammen überlegen, ob wir nicht gemeinsam Stellung nehmen können. Sonst verhalten wir uns wieder wie Getrennte und können die Trennung nie überwinden. Hier spielt natürlich der kulturelle Hintergrund eine große Rolle und auch die Art und Weise, Theologie zu betreiben.

HK: Aber voranzukommen ist diesbezüglich nur, wenn sich die konfessionellen Kulturen tiefgreifend wandeln. Haben Sie den Eindruck, dies sei gegenwärtig tatsächlich der Fall?

Duprey: Ich kann dazu wenig sagen. Ich habe aber den Eindruck, daß sich die Christen gegenseitig mehr und mehr auf eine neue Weise sehen. Es wächst eine andere Generation heran. An den Universitäten und selbst an den Oberschulen – ich spreche von Europa und Nordamerika – ist die Tatsache, daß jemand Christ ist, innerhalb einer mehrheitlich ungläubigen oder gleichgültigen Bevölkerung viel wichtiger als es die aus dem 16. Jahrhundert ererbten konfessionellen Gegensätze sind. Und meine Erfahrungen im Nahen Osten sagen mir dasselbe. Als gläubige Christen in nichtchristlicher Umgebung sich für die Zukunft ihres Landes einzusetzen und ein Zeugnis als Christen zu geben ist für junge christliche Araber viel entscheidender als die konfessionellen Trennungen. Die Leute dort sagen: Wir sind Christen und wollen als solche leben, wenn sich unsere Priester, Bischöfe und Patriarchen einigen, wir sind bereit.

HK: Diese Art von „leichtem" Ökumenismus ist hier in Rom und wohl auch bei anderen Hierarchien nicht besonders geschätzt ...

Duprey: Es geht so auch nicht. Die so denken, übersehen die noch zu lösenden Probleme. Aber es gibt auch einen sehr tiefen Glaubenssinn der Gläubigen. Als Kardinal Willebrands zusammen mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen ein Dorf in Syrien besuchte, das bis in die 20er Jahre rein syrisch-orthodox war und jetzt eine katholische und eine orthodoxe Kirche hat, stand auf einem Triumphbogen zu lesen: Fiquieh fordert die Wiederherstellung der Einheit der Christen. Man darf die Dinge nicht vereinfachen und auch nicht alles in einen Topf werfen. Das ökumenische Klima ist örtlich und regional unterschiedlich. In anderen Gegenden finden Sie eine sehr starke Zurückhaltung gegenüber Einheitsbestrebungen. Es gibt auch Länder, wo es praktisch noch gar keine Ökumene gibt. Wir in Europa sind von den Religionskriegen noch nicht ganz geheilt; die Amerikaner sind in dieser Beziehung sehr viel freier.

„Getrennt, weil wir daran gewohnt sind, getrennt zu sein"

HK: Weil Sie schon mehrfach die Ostkirchen angesprochen haben, eine etwas weitergehende Frage dazu. Die Päpste der Gegenwart seit Johannes XXIII. bis zum gegenwärtigen Papst geben den Beziehungen zu den Ostkirchen deutlich Priorität. Aber gerade im Verhältnis zu den Ostkirchen sind die kulturellen und geschichtlichen Gegensätze sehr stark ausgeprägt. Wie beurteilen Sie von daher die von den Päpsten gesetzte Priorität?

Duprey: Es ist sehr gefährlich, mich auf mein Ursprungsterrain zu führen ...

HK: Sie sind Ostkirchenfachmann, deswegen wollte ich gerade Sie dies fragen ...

Duprey: Ich möchte Ihre Behauptung in Frage stellen. Ich glaube nicht, daß es diese Priorität gibt. Der ökumenische Einsatz der katholischen Kirche ist weltweit, er sucht den Weg zur Einheit mit allen christlichen Bekenntnissen, die Bereitschaft zum Dialog gilt in allen Richtungen. Es ist aber ganz klar, daß wir mit den Orthodoxen eine einmalige Beziehung haben. Paul VI. hat mehrfach unterstrichen, daß die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche die einzigen sind, zwischen denen eine „fast völlige Einheit" besteht. Als Schwesterkirchen können wir in Ruhe daran gehen, abzuklären, was uns im Glauben und im Verständnis der Kirche noch trennt. Sie haben aber recht bezüglich des kulturellen Aspekts. Ich kann mich erinnern, daß während des Konzils katholische Theologen sich mit orthodoxen Vertretern trotz geringerer Lehrdifferenzen wenig und mit sehr protestantischen Beobachtern trotz tiefer Unterschiede in der Lehre sehr gut verstanden haben. Oft haben Orthodoxe den Eindruck, daß die (westliche) Ökumene sich einseitig in einem kulturellen Milieu bewegt, das nicht das ihre ist. Aber es gibt eine neue Generation von orthodoxen Theologen, die westliches Denken sehr intensiv kennengelernt haben und die sich in westlicher Kultur bewegen wie Protestanten und Katholiken auch. Ich wiederum hatte persönlich Gelegenheit, mich intellektuell und spirituell ganz in die östliche Mentalität einzuleben und fühle mich in dieser wohl.

Ich wurde im Schweizer Fernsehen einmal gefragt, warum Katholiken und Orthodoxe eigentlich getrennt sind, ich antwortete: nur weil wir daran gewohnt sind, getrennt zu sein.

HK: Aber wo sind, wenn wir realistisch sind, wirklich Fortschritte der Annäherung zwischen den Kirchen, nicht nur zwischen den Kirchenführungen zu erkennen. Es gibt (erst) seit einiger Zeit die offizielle orthodox-katholische Kommission. Wir erleben eine ausgedehnte Besuchs- und Reiseökumene, begleitet von manchmal sehr eindrucksvollen, aber die Wirklichkeit nicht verändernden Gesten. Aber es gibt politische Hemmnisse, es gibt z. B. den noch andauernden Widerstand der Kirche von Griechenland gegen alles Römische. Nicht nur katholische Theologen verstehen sich leichter mit „westlichen" Protestanten, sondern auch Katholiken im Westen fühlen sich u. U. sehr säkularisierten Menschen näher als einem gläubigen orthodoxen Christen. Und selbst die formellen theologischen Gespräche scheinen trotz des „Dialogs der Liebe" nicht recht voranzukommen. Ein hoher Kirchenmann sagte mir vor der letzten Tagung der katholisch-orthodoxen Kommission auf Kreta, er gehe zwar dahin, aber „passieren" tue da nichts.

Duprey: Ihre Frage hat sehr viele Aspekte ...

HK: Das ist beim Thema Ökumene unvermeidlich ...

Duprey: Es ist normal, daß jemand aus dem Westen das so beurteilt. Ich ziehe einen einfachen Vergleich, wenn Sie wollen, eine Karikatur. Wenn sich zwei im Westen begegnen, fragen sie, was der andere denkt, was er glaubt, dann einigen sie sich und umarmen sich. Wenn man im Osten jemandem begegnet, dann fragt man, was er macht, umarmt sich und einigt sich dann. Damit will ich sagen: Man hat häufig das Gewicht von Gesten unterschätzt. Sie sind grundlegend. Seit 1964 tauschen der Papst und die Patriarchen Osterbriefe aus. Das war ein großes Zeichen von Gemeinschaft zwischen Kirchen in der alten Kirche. 1961 haben die orthodoxen Kirchen feierlich erklärt, daß sie bereit sind, den Dialog mit der katholischen Kirche aufzunehmen: auf gleicher Ebene unter gleichen Partnern, was doch in diesem Dialog heißt, anerkannt sein als Kirche, als Bischof, als Patriarch. Natürlich bleiben die theologischen Lehrfragen und die Theologen, die dazu neigen, das theologische Räsonnement absolut zu setzen.

„Bestimmen, was wirklich geeinte Ortskirche ist"

HK: Es bleiben aber die politischen Bedingungen, die den Handlungsspielraum einschränken, z. B. für die russische Orthodoxie. Denken Sie an jüngste Reaktionen des Moskauer Patriarchats z. B. an dessen Vorwurf mit deutlich politischem Hintergrund, Rom wolle die katholisch-orientalischen Kirchen „als Mittel" in der Ökumene einsetzen.

Duprey: Die russische Kirche beurteilt die Lage natürlich von ihrer Situation her. Und wir müssen achtgeben, daß sich ihr Spielraum nicht verringert. Im übrigen sind wir mit der russischen Kirche in vielen Dingen sehr einig. Und was Sie zur Kirche Griechenlands sagen: Man gibt manchen Publikationen in Griechenland ein viel zu großes Gewicht. Ich sagte einmal zu einem griechischen Metropoliten, 90 Prozent des griechisch-orthodoxen Klerus und der Gläubigen stünden auf der Linie des ökumenischen Patriarchen. Er sagte nein: 98 Prozent. Wenn Sie nach Rom kommen und die katholische Kirche nur nach gewissen Publikationen hier oder von extrem konservativen Gruppierungen anderswo beurteilen, erhalten Sie auch von der katholischen Kirche eine Karikatur. Genau das gilt auch für die Kirche Griechenlands ...

HK: Seit einiger Zeit scheinen wir in einer neuen Phase ökumenischer Beziehungen zu sein. Von dieser hat man den Eindruck, die Kirchen hätten inzwischen gelernt, miteinander zu dialogisieren, in Grenzen auch zusammenzuarbeiten, in noch engeren Grenzen auch miteinander zu beten und Gottesdienst zu feiern, aber gerade dadurch werde die ökumenische Lage zwiespältig. Führt die mit diesem Zustand verbundene Selbstzufriedenheit im Grund nicht dazu, daß das Ziel, die Einheit selbst, mehr und mehr wieder aus dem Auge verloren wird? Warum Einheit, wenn das friedliche und kooperative Nebeneinander so problemlos ist? Ist das gegenwärtig nicht das eigentliche Problem, über das Ökumene stolpert?

Duprey: Zusammenarbeit kann in der Tat etwas sehr anderes sein als Suche nach Einheit ...

HK: Sind es unter Umständen nicht sogar Gegensätze?

Duprey: Das ist möglich. Aber Sie kennen die verschiedenen bilateralen Gespräche. Das Ziel aller Gespräche soll letztlich die Wiederherstellung der vollen Einheit sein bzw. der Einheit im Glauben und im sakramentalen Leben, wie es das erklärte Ziel des Dialogs mit den Anglikanern und ebenso mit den Lutheranern ist. Im Blick auf die Orthodoxen ist klar: das Ziel ist von Anfang an die volle kirchliche Einheit. Johannes Paul II. hat für die katholische Kirche gesagt, die Kirche müsse lernen, wieder durch beide Lungen zu atmen, durch die der Kirche des Ostens und die des Westens. Aber ich wollte noch etwas Grundsätzliches sagen. Auf der ÖRK-Vollversammlung 1975 in Nairobi wurde versucht, die Einheit, die wir suchen, in einer nach meinem Empfinden grundlegenden Studie zu beschreiben und darzustellen: als eine konziliare Gemeinschaft von wirklich geeinten Ortskirchen. Die Hauptaufgabe besteht nun darin, näher zu umschreiben, was eine wirklich geeinte Ortskirche ist. Aber nach meiner Meinung ist die dortige Beschreibung der Einheit in der Sache katholisch interpretierbar. Damit will ich nicht sagen, daß die katholische Interpretation mit der Meinung all derer übereinstimmt, die an der Formulierung des Dokuments mitgewirkt haben. Aber ein solcher Versuch allein zeigt schon, die Einheit als Ziel ist keineswegs vergessen, auch wenn wir in einigen bilateralen Gesprächen noch im Anfangsstadium sind und dieses erklärte Ziel noch nicht direkt in den Blick gekommen ist.

HK: Aber ist in der Kirche als ganzer die nötige Bereitschaft dafür da, vor allem auch bei den kirchlichen Autoritäten?

Duprey: Ich gebe zu, daß man bei uns auf katholischer Seite häufig eine simplifizierte Vorstellung von Einheit hat. Wenn wir die zu schaffende Einheit wirklich wollen, müssen wir auch bereit sein, gewisse katholische Verhaltensweisen zu überprüfen, Verhaltensweisen, die durchaus legitim sind, aber die nicht einfach anderen aufoktroyiert werden können. Es muß zum Beispiel klar sein, daß die päpstliche Autorität unterschiedlich ausgeübt werden muß gegenüber der West- und gegenüber der Ostkirche. Dafür gibt es einen genügenden Freiheitsraum, er kann um so freier genutzt werden, je mehr man sich im Glauben bzw. über die Wirklichkeit des Glaubens einig ist: über die sakramentale Struktur der Kirche, das kirchliche Amt usw. Ist man sich darüber einig, kann sich Einheit fast von selbst verwirklichen um den herum, der aufgrund seiner Berufung der Einheit der Universalkirche zu dienen hat.

HK: Ist das nicht recht konzentrisch, wenn auch im traditionellen Sinne katholisch gedacht?

Duprey: Nein, aber natürlich darf das nicht heißen, daß die anderen die gleichen juridischen Regelungen annehmen müssen, nach denen die lateinische Kirche regiert wird. Und das ist vielfach tatsächlich ein großes Problem. Das Konzil hat der ökumenischen Erneuerung zwei entscheidende Voraussetzungen zugrunde gelegt, die bisher nicht genügend verwirklicht sind: die Bekehrung der Herzen und die Erneuerung der Kirche. Man darf nicht glauben, die Erneuerung der Kirche sei abgeschlossen. Die Kirche als menschliche Institution muß sich *ständig* erneuern ...

„Es geht nicht darum, daß die anderen vom katholischen Elefanten verschlungen werden"

HK: Viele Menschen in der Kirche, und vor allem manche Amtsträger meinen, die Erneuerung der Kirche sei schon zu weit gegangen ...

Duprey: Das beweist, daß ihre Bekehrung nicht weit genug gegangen ist ...

HK: Ich wollte nochmals insistieren auf der Frage Zusammenarbeit–Einheit. Ich glaube schon, daß die hauptsächlich mit Ökumene Beschäftigten, die Profis sozusagen, auf die Einheit hinarbeiten. Meine Frage hatte aber die Kirche und deren Führungen im Blick. Und dort, meine ich, ist gerade, seitdem man besser zusammenarbeitet, die Einheit selbst eher wieder in weitere Ferne gerückt. Im übrigen gibt es auch hohe Vertreter in der katholischen Hierarchie, die das gemeinsame Gebet und die Zusammenarbeit fördern, aber die Einheit selbst endzeitlicher Erfüllung überlassen möchten, vielleicht gerade weil man jeweils Sorge um die eigene Kirche hat. Sie selbst haben öfters von der Angst der Kirche vor dem Identitätsverlust in der Begegnung mit anderen Kirchen gesprochen. Bremst nicht gerade diese Angst neben wieder wachsender Selbstbezogenheit der Kirchen den gegenwärtigen Gang der Ökumene?

Duprey: Ich spreche gar nicht so gerne von Identität. Der Ausdruck ist für mich etwas unscharf. Er vermischt Elemente, die für die Einheit notwendig sind, mit anderen, die es in keiner Weise sind. Meine Identität als Katholik umfaßt nicht nur meinen katholischen Glauben, sondern auch meine Art, katholisch zu sein. Das ist ein großer Unterschied. Ein Schwede ist anders als ein Sizilianer, und ein Amerikaner anders als ein Spanier. Sie können dennoch alle Katholiken sein. Katholischsein heißt ja nicht, bestimmte Eigenarten haben, sondern katholisch glauben. Ich halte also nicht viel von diesem Begriff. Aber es gibt, Sie haben recht, die Angst, etwas ändern zu müssen ...

HK: Würden Sie die Angriffe gegen das Rahner-Fries-Buch, gegen das sich gewiß vernünftigere Einwände vorbringen lassen, als sie jüngst im „Osservatore Romano" standen, als einen Ausdruck solcher Angst ansehen?

Duprey: Zum Teil vielleicht schon. Aber ich habe große Schwierigkeiten mit dem Begriff der Nicht-Zustimmung (non-assentiment), wie er von Fries und Rahner verwendet wird. Dieser Begriff ist in einem ganz anderen Kontext entstanden. Seine Generalisierung ist problematisch. Früher wurde er auf das Glaubensverhältnis von Katholiken und Orthodoxen angewandt. Er besagte dort, es bedürfe keiner ausdrücklichen Zustimmung zu Entwicklungen im Glauben, die in einer anderen Kultur stattgefunden haben, es genüge die Respektierung dieser Entwicklung im Verhältnis zu den anderen. Das ist ein ganz anderer Kontext. Aber, um zu Ihrer eigentlichen Frage zurückzukommen, ich glaube schon, daß die Angst vor Veränderung ein großes Problem ist. Die katholische Kirche ist eine große Sache, sie ist ein Elefant im Verhältnis zu den anderen Konfessionen. Es geht nicht darum, daß die anderen vom katholischen Elefanten verschlungen werden. Aber Sie kennen die Minderheitenreaktionen: diese sind bei Katholiken, wo sie selbst in Minderheit sind, ähnlich wie bei anderen Minderheiten. Diese Ängste können nur überwunden werden durch Bekehrung der Herzen und der Kirche.

HK: Die Angst vor Identitätsverlust drückt sich auch in den verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen innerhalb der christlichen Kirchen und in anderen Religionen aus. Sind nicht gerade sie ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit?

Duprey: Dieses Phänomen ist in der Tat ein Problem. Man verläßt sich auf Simplifizierungen, anstatt daß man sich um Vertiefung bemüht. Ich respektiere allerdings sehr die Menschen dieser Richtung. Es ist im allgemeinen leicht, mit ihnen zu sprechen über ihre grundlegenden Überzeugungen. Aber es ist auch klar, daß es sich häufig um die Ablehnung einer Vertiefung, letztlich um eine Verweigerung gegenüber dem Mysterium handelt. Sie ver-

trauen oft mehr einer meist nicht sehr rationalen Systematisierung menschlicher Gedanken als einem Sich-Öffnen für den Glauben. Eigentlich wollen sie alles wissen und über alles Gewißheit haben, was wir eigentlich glauben sollen.

„Fundamentalisten wollen über alles Gewißheit haben, was sie eigentlich glauben sollen"

HK: Und wie beurteilen Sie das Faktum, daß die Kirchen sich zwar gesprächsweise annähern, aber in ihrer faktischen Kirchlichkeit sich so verhalten, als ob es diese Annäherung nicht gäbe. Die protestantischen Kirchen beziehen sich mehr denn je auf ihre Bekenntnisschriften, ohne auch nur den Versuch zu machen, sie auf dem Hintergrund der christlichen Gesamtgeschichte und -tradition neu zu lesen, und die katholische Kirche zeigt gerade als Papstkirche ein Bild, das vielleicht bewundert wird, aber für reformatorische Christen kaum eine Einladung zur Einheit ist.

Duprey: Das ist nochmals genau die Frage nach der Kirchenerneuerung: Ökumenische Beobachter sagten es schon am Ende des Konzils, und ich denke, daran ist etwas Richtiges: Der Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung hat zunächst zu einer Konfessionalisierung der ökumenischen Bewegung geführt. Warum? Die katholische Kirche setzte den Akzent auf Lehrgesichtspunkte, das zwang die anderen, auch die, die daran nicht so sehr interessiert waren, sich ebenfalls stärker darauf zu beziehen. Dies muß nicht notwendig eine negative Entwicklung sein. Sich der eigenen Lehrquellen bewußt werden kann in sich schon ein Schritt aufeinander zu sein. Ein Beispiel: Die Lehre Calvins über die Eucharistie und das Amt ist der katholischen Lehre um einiges näher als die Position reformierter Theologen heute. Oder nehmen Sie ein anderes: Die 450-Jahr-Feier zur Confessio Augustana war in gewissem Sinn auch eine Rückkehr zu den Quellen: und an dieser Quelle zeigte sich, daß Luther keine neue Kirche schaffen, sondern die alte reformieren wollte ...

HK: Aber man erkennt nicht den Willen, zur Gesamttradition zurückzukehren und die Bekenntnisschriften als ein Element dieser Tradition zu betrachten.

Duprey: Sie wissen wie ich, daß die Kirchen der Reformation Tradition als etwas Mehrdeutiges ansehen und darauf häufig allergisch reagieren. Innerhalb der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung wurden aber gerade in dieser Frage enorme Fortschritte gemacht (vgl. die Versammlung von Montreal). Es gibt kaum noch Leute, die die Schrift außerhalb der Tradition stellen, weil die Schrift als Tradition, wenn auch als ganz spezielle und einmalige, verstanden wird. Die Perspektiven haben sich diesbezüglich sehr verschoben. Ich bin nicht so naiv anzunehmen, daß damit alle Probleme gelöst sind, aber ich glaube, daß die Sache auf einem guten Weg bleibt.

HK: Wie beurteilen Sie den Glaubenspluralismus, bedingt durch säkulare Einflüsse innerhalb der einzelnen Kirchen? Man sagt z. B., ein Anglikaner könne alles glauben und müsse zugleich nichts glauben. Sie haben es auch schon angedeutet, die Kirchen sind vielfach nicht mehr die der Zeit der Reformation, sondern sind zum Teil Widerspiegelungen moderner, nur bedingt christlicher Lebensverhältnisse. Hierin liegt doch auch ein Grundproblem gegenwärtiger Ökumene.

Duprey: Ich glaube, diesbezüglich sind wir Katholiken oft sehr ungerecht gegenüber den anderen. Wir neigen dazu, diesen Pluralismus zu übertreiben. Die Anglikaner z. B. haben das Prinzip der „Comprehensiveness", das Bemühen, unterschiedliche Tendenzen in ihrer Kirchengemeinschaft zusammenzuhalten. Das überschreitet oft das, was wir nach katholischem Verständnis als innerkirchlichen Pluralismus zulassen können. Aber wenn wir miteinander sprechen, stellen wir oft fest, daß diese Gegensätze so tief nicht sind, wie sie sich darstellen.

HK: Dennoch werden gerade solche Differenzen oft zum Alibi katholischer Autoritäten, das erlaubt, Konsensbewegungen zu bremsen. Ich denke dabei gerade an den Dialog mit den Anglikanern.

Duprey: Das glaube ich nicht. Der theologische Pluralismus selbst – ich würde lieber, wie im formellen Dialog üblich, von Pluralität sprechen – ist auch in unserer Kirche unverzichtbar. Was oft fehlt ist eine Autorität, die klar umschreiben kann, was Glaube der Kirche ist. Die Anglikaner spüren diese Lücke. Sie haben jetzt eine theologische Kommission berufen und z. B. auf der letzten Lambeth-Konferenz eine umfassende Konsultation beschlossen und sich darauf geeinigt, daß vor einer endgültigen Entscheidung in der Frage der eventuellen Ordination von Frauen alle Kirchen zu konsultieren seien. Aber ich möchte noch etwas anfügen. Für uns Katholiken ist der Garant der Einheit in allem Pluralismus die episkopale Struktur, gipfelnd im Petrusamt. Nach unserer Meinung ist deshalb die katholische Kirchenstruktur selbst ein Beitrag zum ökumenischen Dialog und eine Chance für ihn.

HK: Aber gegenwärtig gibt es diesbezüglich in der katholischen Kirche selbst zwei stark divergierende Tendenzen: einmal die vor allem um den Papst „versammelte" hierarchisch geprägte Kirche, zum anderen eine innerhalb dieser feststellbare und über deren Grenzen zugleich hinausgehende, ich möchte fast sagen, kongregationalistische Tendenz, wenn wir z. B. an gewisse Gemeindeverständnisse innerhalb der Basisgemeinden, aber nicht nur an diese denken.

Duprey: Ich halte das für eine Erscheinung unserer Zeit auf allen Ebenen. In einem Lebenskontext, der den Menschen nicht mehr ganzheitlich gerecht wird, gibt es ein besonderes Bedürfnis nach wirklicher Gemeinschaft. Das ist nach meinem Empfinden etwas Gesundes. Aber diese Suche nach wirklicher Gemeinschaft kann auch geprägt sein

von einer Art Gemeinschaftlichkeitsindividualismus. Ich glaube zum Beispiel, daß man die aus dem Boden schießenden Sekten in dieser Richtung sehen muß. Man braucht sich über ihre Erfolge nicht zu wundern. Was die Kirche selbst betrifft, ist das Phänomen aber auch nicht ganz neu. Innerhalb der katholischen Jugendbewegung, z. B. in der Pfadfinderschaft – ich spreche von den Zeiten meiner allmählich schon recht fernen Jugend – hat es dieses Bedürfnis nach Gemeinschaft auch schon gegeben.

„Es ist eine Regel guter Verwaltung, daß der eine nicht auf das Blumenbeet des anderen tritt"

HK: Ist der gegenwärtige ökumenische Polyzentrismus, innerhalb dessen Rom sicher bereits ein großes Gewicht hat – Genf, Rom, Konstantinopel, Moskau, bilaterale Gespräche –, noch eine geeignete Basis für die ökumenische Bewegung oder bräuchte diese nicht insgesamt neue Strukturen oder einen neuen Ökumenischen Rat, dessen Strukturen noch zu bestimmen wären?

Duprey: Die ökumenische Bewegung hat notwendigerweise ein einziges Zentrum: das ist der Herr. Die katholische Kirche steht Christus gegenüber *mit den anderen.* Im übrigen ist die Tatsache, daß es mehrere ökumenische Zentren gibt, realistisch zu sehen. Der Ökumenische Rat ist zweifellos ein äußerst wichtiges Element der Bewußtseinsbildung in der Christenheit auf der Suche nach Einheit gewesen. Konstantinopel war mit seiner großen Enzyklika von 1920 mit der Aufforderung an die Kirchen, sich zu einen, Föderationen zu bilden, in gewissem Sinn ebenfalls ein Ursprung ökumenischer Bewegung. Selbst die Anglikaner oder auch die schwedischen Lutheraner, die sich im Ökumenischen Rat stark engagiert haben, bildeten „Zentren" der Ökumene. Aber diese Zentren müßten in dem Maße, in dem sie gemeinsam auf das eine Zentrum, Christus, hin konvergieren, noch mehr an Bedeutung verlieren, als sie jetzt noch haben. Natürlich bringt die katholische Kirche mit der Hälfte aller Christen Wichtiges in die Gesamtbewegung ein: Das ist keine Störung der Ökumene, sondern eine Hilfe, diese weiterzubringen. Aber das erfordert von uns viel Behutsamkeit. Man ist sich in der katholischen Kirche leider noch nicht genügend der Wirkungen bewußt, die das katholische ökumenische Engagement für die Gesamtchristenheit hat.

HK: Welchem Ökumenischen Rat könnte die katholische Kirche beitreten?

Duprey: Es ist die Frage, was wir wollen. Besteht die ökumenische Bewegung im gemeinsamen Fortschreiten auf die Einheit zu oder in der Schaffung eines Riesenapparates, der die Kirchen aufsaugen soll. Die Frage des Beitritts wurde negativ entschieden. Inzwischen haben wir vielfältige Formen der Zusammenarbeit entwickelt, die wahrscheinlich sogar mehr bringen als eine direkte Mitgliedschaft. Auch hier gilt: daß die katholische Kirche kein Elefant im ökumenischen Porzellanladen sein will und darf.

HK: Ich möchte noch einmal den Rezeptionsprozeß ansprechen. Ist es nicht vielfach so und gerade gegenwärtig spürbar, daß die besten Konsensansätze ökumenischer Art in den katholischen Verwaltungsstrukturen hängenbleiben, weil die Kirchenleitung zu schwerfällig, zu ängstlich oder zu unwillig ist, um die Kirche als ganze in Richtung von mehr Konsens zu bewegen?

Duprey: Der Begriff der Rezeption wird in mancher Hinsicht mißverständlich gebraucht. Vor allem von solchen, die seine große Bedeutung in der Tradition der Kirche zu wenig kennen. Gemeint ist damit die Annahme und Anverwandlung (assimilation) von Entscheidungen mit allen Nuancierungen, die sich dabei abzeichnen können. Es ist klar, daß Rezeption gebunden ist an ein Autoritätsverständnis in der Kirche. Der Autorität ist das Charisma der Wahrheit, die Lehrvollmacht, anvertraut. In der katholischen Kirche ist der Episkopat mit dem Papst an der Spitze der Garant des Wahrheitscharismas, aber das in enger Verbindung mit dem Glaubenssinn der Gläubigen. Die Bulle Pius' XII. über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel gründet sehr stark auf der Berufung auf diesem Glaubenssinn. Es gibt also eine enge Verbindung zwischen dem sensus fidelium und dem Charisma der Unterscheidung der Wahrheit.

HK: Diese grundsätzliche Problematik ist mir klar, aber wie steht es mit der Annahme von theologisch und faktisch erreichten Übereinstimmungen durch die administrativen (Glaubens)organe vor allem der zentralen Kirchenleitung?

Duprey: Ich bin nicht Ihrer Meinung, daß Konsenspapiere gelesen werden und dann in der Verwaltungsmaschinerie der Kirche verschwinden. Welches sind die Dokumente, zu denen die kirchliche Autorität Stellung nehmen muß? Es gibt bisher ein deutliches, das der (ersten) gemeinsamen anglikanisch-katholischen Kommission. In der Geschichte der Kirche ist das eine Premiere. Also muß der rechte Weg erst gesucht werden. Aber die Entwicklung ist deswegen nicht zum Stillstand gebracht. Daß die Glaubenskongregation diese Entwicklung mit markiert, ist völlig normal. Daß sie an einem solchen Dokument auch Kritik übt, ist ein Beitrag zum Dialog. Er zeigt, daß man auch auf dieser Ebene bereit ist, in den Dialog einzutreten.

HK: Aber die „Dialektik" zwischen Glaubenskongregation und Einheitssekretariat scheint nicht ganz einfach zu sein und das Verhältnis zur Gesamtkurie wohl auch nicht?

Duprey: Sie sollten das nicht dramatisieren. Kardinal Ratzinger hat in einem Interview mit Ihnen im vorigen Jahr gesagt, daß die Beziehungen zwischen beiden Dikasterien nicht immer optimal oder sehr eng waren. Das ist normal. Wir sind eine neue Einrichtung innerhalb eines Organismus, der Jahrhunderte Geschichte hinter sich hat. Es ist eine Regel guter Verwaltung, daß der eine nicht auf das Blumenbeet des anderen tritt.

„Die Kirchen wachsen noch nicht ausreichend in gegenseitiger Solidarität"

HK: Die „Ökumenisierung" der Gesamtkurie bleibt also eine der wichtigen und zugleich schwierigsten Aufgaben des Einheitssekretariates als des ökumenischen Dialogorgans der Gesamtkirche?

Duprey: Ich sage nochmals: wir sind ein neuer Organismus. Alle Organismen haben ihre Zuständigkeit. Man muß aber genauer hinsehen. Die ökumenische Aufgabe ist nicht nur ein „Bezirk" kirchlicher Aktivität, sondern etwas, was das gesamte Leben der Kirche betrifft. Ich bin – und ich sage es seit 20 Jahren bzw. seitdem ich hier bin – vom guten Willen aller Organe der Kurie absolut überzeugt, weil es der Wille des Papstes und der Wille des Konzils ist. Aber ich bin auch sicher, daß viele nicht mit gleicher Intensität die Implikationen und Voraussetzungen ihrer Tätigkeit unter ökumenischem Blickwinkel sehen. Und ich sage noch etwas, was meist übersehen wird: die Kirchen wachsen in der Zusammenarbeit, sie wachsen im Dialog, aber vielleicht nicht ausreichend in (gegenseitiger) Solidarität. Wir denken nicht genügend an die anderen, wenn wir etwas formulieren. Wir bleiben oft Kategorien verhaftet, die ganz und gar legitim sind, die aber frühere Mißverständnisse weitertragen. Es braucht den Mut, bei allem, was wir sagen, an die anderen zu denken. Das bedeutet nicht, unseren Glauben minimalisieren, sondern ihn ausdrücken, damit ihn die anderen verstehen können. Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß die ökumenische Bewegung als solche und was eigentlich ihr Ziel ist, auch außerhalb der katholischen Kirche nicht überall in der gleichen Weise verstanden wird.

HK: Und die Sorge, daß im Zuge einer neuen Kurienreform die drei Dialog-Sekretariate, wie es einem gegenwärtigen Grundzug kirchlicher Führungspolitik entspräche, in einem einzigen Organismus zusammengefaßt oder auch anderen Dikasterien, etwa der Glaubenskongregation untergeordnet werden könnten, haben Sie nicht?

Duprey: Das ist die unvermeidliche jährliche Wiederkehr des Ungeheuers von Loch Ness. Ich bin absolut und ohne jeden Zweifel sicher, daß daraus nichts wird. Das widerspräche grundlegend der vor allem auf dem gemeinsamen Glauben an Christus und der gemeinsamen Taufe beruhenden spezifischen Eigenart der Beziehungen zu den anderen Christen und wäre auch gegen den Willen des Zweiten Vatikanums, das den Dialog, vor allem mit den anderen christlichen Kirchen, zu einer *Grunddimension* gesamtkirchlichen Lebens gemacht hat.

Worte der Kirchen zum 8. Mai

Zum 8. Mai haben die katholischen Bischöfe und der Rat der EKD, letzterer gemeinsam mit dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR jeweils eigene Erklärungen veröffentlicht. Das Wort der Bischöfe versteht sich vor allem als geistliches Wort in Form einer Meditation über das Vaterunser mit Anwendung auf das, was damals war und die Probleme, die heute bewegen. Es ist eine Mahnung zu Buße und Versöhnung, die in ihren Aussagen zum Dritten Reich allerdings sehr allgemein bleibt. Das gemeinsame Wort von EKD und DDR-Kirchenbund ist politische Botschaft aus dem Glauben, ein Friedensruf über die deutsch-deutschen Grenzen und Gegensätze hinweg. Das Wort der katholischen Bischöfe ist vom Vorsitzenden der DBK, Kardinal Höffner, unterzeichnet und wurde am 19. April veröffentlicht. Das gemeinsame Wort der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Kirchenbundes erschien bereits im März. Es ist unterzeichnet vom Ratsvorsitzenden, Landesbischof Eduard Lohse (Hannover) und vom Vorsitzenden der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR, Landesbischof Johannes Hempel (Dresden).

Geistliches Wort der Deutschen Bischofskonferenz

„Was es uns schwermacht zu reden, das verbietet uns auch, zu schweigen." Trifft dieser Satz, den der heilige Papst Leo der Große in einem anderen Zusammenhang gesagt hat, nicht auch unsere Empfindungen am 8. Mai 1985?

Als Christen wissen wir: Das letzte Urteil über unsere wie über alle Geschichte ist allein dem lebendigen Gott vorbehalten. In ihm ist über alle Verstrickung in Schuld und über alle Erfahrungen des Unheils hinaus der Sinn unserer und aller Geschichte geborgen. Wir können die Geheimnisse der Weltgeschichte nicht im Lichte der Heilsgeschichte vollends enträtseln. Wohl aber können wir in diesem Licht erkennen, wo Gefahr und Hoffnung, Schuld und Umkehr liegen.

Die Geschichte Gottes mit der Menschheit ist uns in den Urkunden des Alten und des Neuen Testamentes bezeugt. Sie lehrt: Wer Mut hat zur Erinnerung, der findet auch Zukunft. Immer wieder ist uns in der Heiligen Schrift der Zusammenhang von Schuld und Schicksal bezeugt. Ein Aufrechnen des Geschicks und der Geschichte mit Schuldzuweisungen geht aber nicht auf. Die tiefsten Zusammenhänge liegen in Gottes Hand und Fügung allein.

Was bedeutet das für die Älteren, die das Ende dieses schrecklichen Unrechtsregimes und Krieges auf deutschem Boden erlebt und für die Jüngeren, die davon alle in dieser oder jener Weise oft gehört haben, heute, da wir uns daran erinnern, daß vor 40 Jahren, am 8. Mai um 23.01 Uhr, die Gesamtkapitulation der Deutschen Wehrmacht in Kraft trat?
Damals, in den Stunden des Entsetzens, der Erschütterung und des Zerbrechens, haben viele nur noch eine Zuflucht gefunden: das Gebet. Sie erinnerten sich an die Verse des großen katholischen Dichters Reinhold Schneider:
„Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzuringen ..."
Wohl kein anderes Gebet ist in jenen Monaten und Wochen so häufig zum Himmel gestiegen wie das Grundgebet der Christenheit, das Vaterunser. An dem gleichen Gebet wollen wir uns heute wieder orientieren.

1. Vater unser im Himmel

Wer im Geiste Jesu zu Gott „Vater" sagt, der kommt an dem anderen Wort nicht vorbei: „unser". Und dieses „Unser" kann sich nicht auf ein Volk, eine Rasse, eine Klasse, eine Parteiung beschränken. Der Vater ist in jenem Himmel, der allen Orten der Erde gleich nahe ist. Und der in Jesus Christus uns an Sohnes Statt angenommen hat, er will alle zu seinen Kindern haben, er ist der Vater aller Menschen. Indem wir „Vater unser" sprechen, rufen wir zu dem, der sein Antlitz allen Menschen in Liebe zuwendet, der alle in sein Herz geschrieben hat.

Dies darf nicht bloß eine allgemeine Erwägung bleiben. Es gilt, das Vaterunser für jene und mit jenen zu beten, gegen welche unser Volk damals seine Hand erhoben hatte. Der Zusammenhang der blutigen Feindschaft und des Krieges bleibt ein Schicksalszusammenhang, der uns unabdingbar in die Versöhnung miteinander weist. Solche Versöhnung ist – und wir müssen dies zumal Gegnern von einst danken – in den 40 Jahren seither in einem erfreulichen Ausmaß gewachsen. Stellvertretend sei an das französische und polnische Nachbarvolk erinnert, die unter Krieg und Nationalsozialismus so viel zu leiden hatten. Und doch ist das Werk der Versöhnung noch nicht vollendet. Wir haben uns an das Erreichte gewöhnt – aber auch daran, daß vieles noch nicht geheilt ist. Die Versöhnungsbereitschaft bleibt ein unabdingbarer Zukunftsauftrag an alle, jung und alt. Zwischen uns und über Grenzen und Gräben von damals und heute hinaus muß im glaubenden Vertrauen an unseren gemeinsamen Vater Versöhnung wachsen.

2. Geheiligt werde dein Name

Gegen alles Pochen auf das Ich, gegen die Selbstverherrlichung des Menschen setzt das Vaterunser die Verherrlichung Gottes. Allein wo *ihm* die Ehre gegeben wird, ist der Name des Menschen wirklich geschützt. Wer nur sich selber einen Namen machen will, der nimmt nicht allein Gott die Ehre, die ihm gebührt, er macht auch dem Nächsten den Namen streitig und befleckt damit auch seinen eigenen Namen. Wenn wir der Epoche gedenken, die 1945 zu Ende ging, so müssen wir uns der Vergötzung des deutschen Namens erinnern, die zur Verunehrung des Namens Gottes und des Namens vieler Nachbarvölker, besonders aber des jüdischen Volkes, führte.

Heute müssen wir uns aufs neue sagen: Wir schulden jedem Menschen Namen, Würde und Leben. Es ist daher auch unmenschlich, wenn wir viele Menschen sterben lassen, ehe sie den Mutterschoß verlassen und einen menschlichen Namen erhalten konnten. Wir dürfen nicht uns selbst verwirklichen wollen und anderen dafür das Leben nehmen. Tiefgreifende Umkehr tut not. Ohne Ehrfurcht vor Menschennamen und Menschenleben kein Friede.

3. Dein Reich komme

Wenige Worte sind so beladen mit schlimmer Erinnerung an die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus wie das ehrwürdige Wort „Reich". Es bezeichnete im „Dritten Reich" den Anspruch auf umfassendes Heil, der nur dem Reich Gottes zukommt; um dieses Heil Gottes bitten wir im Vaterunser. Keine andere Herrschaft vermag Freiheit und Einheit zu schaffen als die Herrschaft Gottes. Sie ist das Gegenteil aller Gewaltherrschaft. Ihr Weg führt durch das Kreuz. Die Erinnerung an den Heilsanspruch des zusammengebrochenen „Dritten Reiches" warnt uns vor jeder innerweltlichen Heilslehre. Gottes Reich läßt sich nicht auf den Wegen irdischer Macht herbeizwingen. Dies nachdrücklich zu betonen, bedeutet keine Absage an echte Vaterlandsliebe, im Gegenteil. Hitlers Ideologie war verknüpft mit übersteigerter Liebe zum Vaterland. Der Zusammenbruch von 1945 machte den Weg frei zu einer Begegnung und Verständigung über nationale Grenzen hinweg.

An zwei Dinge ist in diesem Zusammenhang zu erinnern. Es wäre zum einen fatal, den Riß zu übersehen, der mitten durch unser Vaterland und daher auch mitten durch Europa geht. Wir können uns nicht auf das zurückziehen, was in der Bundesrepublik Deutschland erreicht wurde, und die andere Hälfte unseres Vaterlandes und Europas mit bedauerndem Achselzucken vergessen. Zum zweiten aber darf der notwendige Schreck, den der Mißbrauch des Vaterlandes vor 1945 uns eingetragen hat, nicht dahin führen, das Wort „Vaterland" überhaupt zu vergessen. Es muß, ohne Selbstverherrlichung und ohne Eigenbrötelei, einen neuen Klang gewinnen, nicht nur für Alte, sondern auch für Junge.

4. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden

„Wo Gott allein gebietet, dort erst sind wir ganz frei", sagt der heilige Augustinus. Daß Gottes allmächtiger

Wille die Welt durchdringe und gestalte, darum bittet das Vaterunser. Wer diese Bitte sich zu eigen macht, der ist bereit, sein eigenes Wollen und Handeln unter Gottes Willen zu stellen.

Die Schrecken des Krieges und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft hatten ihre Voraussetzung in der Verachtung jenes Willens Gottes, aus dem die christliche Botschaft vom Menschen und von seiner Würde stammt. Nun ist in unserem Land auf den Trümmern des Krieges und über den Verwüstungen im sittlichen und geistigen Gefüge unseres Volkes ein Gemeinwesen entstanden, das nicht nur äußeren Wohlstand bescherte, sondern ein freies Miteinander auf dem Boden eines sittlich fundierten Wertkonsenses ermöglicht. Er ist in jenem Menschenbild verankert, das – gemäß unserer christlichen Überzeugung – im Willen des Schöpfergottes gründet.

Viele Ängste vor Gefahren des technischen Fortschritts beben heute durch unsere Gesellschaft. Beunruhigender aber – wir sagen es nicht zum ersten Male – ist eine andere Sorge: die Sorge darum, daß die Verläßlichkeit und Unantastbarkeit der sittlichen Maßstäbe, die unser Leben und Zusammenleben gewährleisten, aufs Spiel gesetzt werden. Wenn wir den Herrn der Geschichte bitten, daß sein Wille geschehe, so erklären wir uns bereit, seinen Willen als Grundlage unserer menschlichen Gesellschaft ernst zu nehmen und zu schützen.

5. Unser tägliches Brot gib uns heute

Wer um etwas bittet, der verpflichtet sich zum Dank. Er weiß: Wenn es mir zuteil wird, so habe ich es empfangen. In der Tat, die Brotbitte des „Vaterunsers" verbindet sich für uns mit Dankesschuld. Wer hätte es sich im Elend von 1945 träumen lassen, daß unser Land binnen weniger Jahrzehnte zu den technisch und wirtschaftlich entwickeltsten und wohlhabendsten Ländern der Welt zählen würde? Wir dürfen dies nicht uns allein zuschreiben. Wir haben Gottes Segen erfahren, und wir haben die Hilfe anderer erfahren. Wir haben nicht zuletzt den Älteren unter uns zu danken, welche die Last jener Jahre getragen haben. Wir müssen uns aber fragen, ob Wohlstand und Fortschritt uns nicht über den Kopf zu wachsen drohen oder gewachsen sind. Bedienen wir uns ihrer oder sind wir ihre Sklaven? Wenn wir nur auf das starren, was wir können und besitzen, was, wie man heute sagt, „machbar" ist, dann schläfern wir unsere Erinnerung und mit ihr unser Gewissen ein. Die Anfragen aus der jüngeren Generation an unseren Lebensstil dürfen wir nicht unbesehen abtun als Undank derer, denen alles in den Schoß fiel. Der Sorge, wie es mit den Lebensmöglichkeiten in der Welt von morgen weitergehen soll, müssen wir uns stellen. Es darf in unserer eigenen Gesellschaft nicht zu neuen sozialen Gegensätzen kommen. Das Brot aber, das wir für uns selber haben, ist Brot für die Welt. Unsere Dankesschuld fordert von uns, nichts zu versäumen, damit alle auf dieser Welt möglichst gerechten Anteil auch an den irdischen Gütern erlangen.

6. Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern

Jedesmal, wenn wir das Vaterunser beten, bekennen wir, daß wir der Vergebung bedürfen. Die Schuld und die Vergebung haben es immer mit dem Vater und haben es immer mit unserem Nächsten zu tun. Wir können nicht von Krieg und Nationalsozialismus sprechen, ohne von Schuld zu sprechen, von Schuld vor Gott und von Schuld an ungezählten anderen. Dies heißt aber, erneut die Bitte um Vergebung an Gott und an die anderen zu richten. Der Zweite Weltkrieg ist von unserem Land ausgegangen. Trotz aller Verflechtung der geschichtlichen Zusammenhänge läßt sich an dieser Tatsache nicht vorbeisehen. Der Wahn von „Blut und Boden", die unmenschliche Unterscheidung zwischen „lebenswertem" und „lebensunwertem Leben" kam in unserem Land schon vorher zur Herrschaft. Viele haben sich in die Irre führen lassen; das haben unsere Amtsvorgänger bereits 1945 gesagt, und wir wiederholen es. Es gab freilich stets auch innere Widerstandskräfte. Doch sie waren zu schwach. Sehr viele Menschen – zunächst aus Deutschland und danach aus vielen europäischen Ländern – haben schließlich in nationalsozialistischen Lagern und Gefängnissen den Tod gefunden. Das jüdische Volk wurde damals bis in seine Substanz hinein getroffen. Wie solches unter uns geschehen konnte, ist eine bedrückende geschichtliche Frage. Aber sie allein genügt nicht, wenn nicht jeder einzelne zugleich sich fragt: Wie tief reicht die Umkehr meines Herzens? Wie lebendig ist mein Wille, ideologischer Verblendung, feiger oder gedankenloser Anpassung, schleichender oder offener Unmenschlichkeit in Gedanken, Wort und Tat in Gegenwart und Zukunft zu widerstehen? Die gebotene Einsicht in geschichtliche Irrwege verlangt nicht nur Umdenken, sondern auch Handeln. „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!" (Joh 8,11)
Der Versöhnung mit Gott entspricht die Versöhnung miteinander. Wir danken den Gegnern von einst für alle Zeichen und Schritte, die den Weg dieser Versöhnung eröffneten, und wir fordern mit Nachdruck und Leidenschaft dazu auf, diesen Weg der Versöhnung weiter, ihn bis zu Ende zu gehen. Versöhnung aber ist, wie alles Sittliche, nicht teilbar. Eben darum können wir nicht verschweigen: Es schmerzt uns, daß nicht alle Deutschen frei die Ordnung ihres Zusammenlebens bestimmen können und daß eine harte Grenzlinie uns voneinander trennt. Und unter uns lebt eine große Zahl von Deutschen, die ihre Heimat verlassen mußten. Viele haben Flucht und Vertreibung mit dem Leben bezahlen müssen; die anderen hatten unter schwersten Bedingungen einen Anfang vom Nullpunkt aus zu setzen. Gerade auch von ihnen, von den Heimatvertriebenen, sind wichtige Impulse zur Versöhnung mit unseren Nachbarn ausgegangen. Dafür sind wir dankbar, indem wir uns immer wieder vor Augen halten: Der Bitte um Vergebung, die wir an Gott und an unsere Nächsten richten, muß stets unsere Bereitschaft entsprechen, auch unsererseits das von anderen erlittene Unrecht zu vergeben.

7. Und führe uns nicht in Versuchung

Das Reich Gottes ist noch nicht vollendet. Mit der Geschichte gehen die Bedrängnisse, Gefahren und Versuchungen weiter. Wir bestehen sie nicht aus eigener Kraft; Gottes Hand muß uns führen und stärken. 40 Jahre ohne Krieg in Europa sind daher Grund nicht nur zur Dankbarkeit, sondern ebenso zur Wachsamkeit. Auch nach dem 8. Mai 1945 ist der Kriegsbrand in der Welt nicht erloschen; es gibt Folter und Terrorismus, Gewaltherrschaft und Unfreiheit, es gibt menschenunwürdiges Elend in unvorstellbarem Ausmaß; der Wille zum Frieden hat den Abbau der Arsenale schrecklichster Massenvernichtungsmittel bisher nicht bewirkt.

So wenig wir die augenfälligen Bedrohungen übersehen und auf sich beruhen lassen wollen – Weiterwachsen der Rüstung, Raubbau mit den Vorräten und Lebensbedingungen unserer Welt, mangelnder Einsatz für eine weltweite Ordnung gerechterer Verteilung der Güter, Ermüdung des Einigungswillens auch in Europa, Teilung Deutschlands –, so deutlich müssen wir doch darauf hinweisen: Versuchung, Gefährdung, Bedrängnis haben ihre Wurzeln auch in unserem eigenen Herzen. Ist nicht unser Verhältnis zur Zukunft krank? Solange wir allein unserem Ich mit seinem Planen und Können vertrauen, bauen wir an einem babylonischen Turm, der zusammenbrechen wird.

Es wäre freilich verhängnisvoll, wenn wir in panische Angst vor der Zukunft flüchteten. Dann zögen die Dämonen in unser leergelassenes Haus ein. Zukunft – auch heute – annehmen und im Blick auf Gott Schritt um Schritt gestalten: das ist ein bescheidener, aber verläßlicher Weg christlicher Hoffnung.

8. Sondern erlöse uns von dem Bösen

Das Böse und *der* Böse sind die Mächte, die Gottes Heilswerk erschüttern, die uns aus seinem Reich herausSprengen wollen. Die Befreiung vom Unheil ist Erlösung vom Bösen. Diese Erlösung ist Gottes Tat. Sie setzt uns frei, damit wir selber zu Taten fähig sind, die der Freiheit, der Gerechtigkeit und dem Frieden dienen.
Die Erinnerung an das Kriegsende 1945 ruft uns diese Aufgabe dringlich ins Bewußtsein: aus dem Zusammenbruch immer tiefer Befreiung werden zu lassen. Das erfordert unser Handeln. Aber es erfordert noch mehr: es erfordert unser Vertrauen und unser Gebet. Stellen wir uns dorthin, wo wir – bereit, unser Leben an ihm auszurichten – das Vaterunser beten können. Dieser Ort ist das Kreuz. Dort werden wir erkennen: All unser Mühen, uns von dem freizuhalten, was solches Unheil gestiftet hat, bringt nicht das Reich Gottes auf Erden zustande, und ein leidfreies und gefahrloses Leben in dieser Welt gibt es nicht. Das letzte Wort hat der Herr. Nur er kann uns erlösen, erlösen von dem Bösen, erlösen durch die Kraft und die Liebe seines für uns in den Tod gegebenen Sohnes. Das Kreuz ist die Stelle gültiger Erinnerung, aber auch untrüglicher Hoffnung. Daher dürfen wir im Geiste des Sohnes, den dieser uns am Kreuz geschenkt hat, mit dem altchristlichen Lobpreis sagen: „Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen."

Gemeinsames Wort der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR

Am 8. Mai 1945 ging der Zweite Weltkrieg in Europa zu Ende. Seine Zerstörungen traten vielen Menschen erst zu diesem Zeitpunkt in ihrem ganzen Ausmaß vor Augen: Mehr als 40 Millionen Tote, verwüstete Dörfer und Städte in den unmittelbar vom Krieg betroffenen Ländern, vor allem in der Sowjetunion, in Polen, in Frankreich und in Deutschland. Die erschreckenden Berichte über das, was in den Konzentrationslagern und in den besetzten Ländern im Namen der Deutschen geschehen war, zeigten jetzt unausweichlich jedem, welch verbrecherisches Regime in Deutschland diesen Krieg ausgelöst und unbarmherzig zu Ende geführt hatte. Entsetzt stand die Welt vor dem Judenmord.

Neue Gemeinschaft aus dem Bekenntnis der Schuld

Unter dem Wort Gottes erfuhren viele Christen als Gericht Gottes, was jetzt geschah: Deutschland wurde in Besatzungszonen geteilt. Ungezählte Soldaten gingen den Weg in die Gefangenschaft. Viele Flüchtlinge konnten nicht in ihre Heimat zurückkehren. Viele mußten erst jetzt die Heimat verlassen. Wer überlebte, hatte Jahre des Hungers vor sich. Manchen traf bittere Erniedrigung. Unterschiedlich nahmen die betroffenen Menschen das Geschehen auf. Für die einen war es der Zusammenbruch. Viele andere erfuhren es als Befreiung. Für die meisten war es beides zugleich.
Viele Fragen bedrängten die Menschen: Wie werden wir mit der Schuld der Vergangenheit fertig? Wie können wir dabei mitarbeiten, die Wunden des Krieges zu heilen? Wie können wir dazu helfen, daß nach allem Greuel und dem dadurch entfachten Haß Wege der Versöhnung zwischen den Völkern Europas gebaut werden? Wo finden wir Orientierung?
Aus der Betroffenheit über die abgrundtiefe Schuld wuchs im Hören auf Gottes Verheißung der Dank für das eigene Überleben in der Hölle der Vernichtung und die Gewißheit, das Leben von Gott neu geschenkt erhalten zu haben.

Wenige Monate nach dem Kriegsende trafen sich in Stuttgart Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland mit Repräsentanten der Ökumene und erklärten: „Wir sind für diesen Besuch um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volk nicht nur in einer großen Gemeinschaft des Leidens wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über die Völker und Länder gebracht worden."

Heute, 40 Jahre nach dem Kriegsende, bezeugen wir mit großer Dankbarkeit: Gott hat aus dem Bekenntnis unserer Schuld neue Gemeinschaft zwischen Christen und zwischen christlichen Kirchen wachsen lassen. Staunend haben wir Zeichen der Versöhnung erfahren. Durch die Versöhnungsbereitschaft der Nachbarvölker hat sich ein neues Verhältnis entwickelt. Die nachgewachsenen Generationen vermögen einander unbefangen zu begegnen. 40 Jahre leben wir in Frieden. Wir konnten unsere Städte und Dörfer aufbauen und uns neue Lebensgrundlagen schaffen. Rückschauend erfahren wir das Kriegsende als Befreiung zu neuem Zeugnis von Gottes Gnade und zu neuem Dienst an Gottes Welt.

Wir können aber nicht die Augen davor verschließen, daß in diesen 40 Jahren der Friede bedroht geblieben ist. Die gequälte Menschheit hat nicht Genesung gefunden, wie es die Stuttgarter Erklärung von 1945 erhoffte. Auch die nicht mehr unmittelbar am Zweiten Weltkrieg beteiligten Generationen haben seine Folgen zu tragen. Noch schwelen Mißtrauen und Furcht der Nachbarvölker. Die Verbündeten von einst haben sich getrennt. Zwei mächtige Militärbündnisse mit unterschiedlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen stehen sich hochgerüstet gegenüber. Auf deutschem Boden bestehen zwei deutsche Staaten, deren Grenze zugleich die Grenze zwischen Ost und West geworden ist. Sie sind fest innerhalb ihrer Bündnis- und Wirtschaftssysteme gebunden und gleichzeitig einbezogen in die Verantwortung für die Lösung der großen Weltprobleme: die Erhaltung des Friedens für alle Völker, das Ringen um Gerechtigkeit und die Beseitigung des Hungers.

Auch in den evangelischen Kirchen sind wir in den zurückliegenden vier Jahrzehnten Fehleinschätzungen erlegen. Wir haben nur schwer gelernt, zu erkennen, welcher Weg uns geboten war. Es wurde uns schwer, die Realität zweier deutscher Staaten anzunehmen. Aber wir haben erkannt: Die Erhaltung des Friedens hat den Vorrang vor allem anderen.

Es wurde uns schwer, die organisatorische Einheit der deutschen evangelischen Kirchen aufzugeben. Aber nur so war es möglich, unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen Zeugnis und Dienst eigenständig auszurichten. Wir haben lange gebraucht, Vorurteile und feindliche Einstellungen gegenüber den Siegermächten von 1945 zu überwinden und an Wegen zu neuem Vertrauen mitzubauen. Wir haben lange gebraucht, bis wir die besondere Herausforderung und Chance erkannt haben, die im gemeinsamen Zeugnis unserer Kirchen für den Frieden liegt. Wir haben lange gebraucht, ehe in unseren Gemeinden die Einsicht wuchs, daß unser Streben nach Wohlstand seine Grenzen haben muß an der Not der Hungernden und Unterdrückten und an der Verantwortung, die wir für die Schöpfung tragen. Im Blick auf manche Entwicklungen in den letzten 40 Jahren werden wir wie die Väter in der Stuttgarter Erklärung zu sagen haben: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben."

Freiheit zum Dienst

Um so dankbarer erleben wir die Freiheit zum Dienst, die Gott uns schenkt. Wir haben erfahren: Schuld kann vergeben werden. Das befreit zu neuem Beginnen. Das Opfer Jesu Christi am Kreuz und seine Auferstehung, die wir zu Ostern feiern, stellen alle Schuld, alle Not und Ratlosigkeit unter das Zeichen der Hoffnung. Das ermutigt und verpflichtet uns, unsere Verantwortung heute wahrzunehmen.

Als Kirchen in beiden deutschen Staaten treten wir gemeinsam dafür ein, daß von deutschem Boden nie wieder ein Krieg ausgeht. Gemeinsam fordern wir, daß der Rüstungswettlauf beendet wird. Gemeinsam sind wir überzeugt, daß das System der nuklearen Abschreckung kein dauerhafter Weg zur Friedenssicherung sein kann, sondern unbedingt überwunden werden muß. Gemeinsam treten wir für eine europäische Friedensordnung ein. Gemeinsam erinnern wir an die Verantwortung der Industrienationen für ein menschenwürdiges Leben in den Ländern der Dritten Welt.

Gemeinsam bitten wir im Gedenken an das Kriegsende vor 40 Jahren:

Wir bitten unsere Gemeindeglieder: Laßt uns nicht aufhören, für den Frieden der Welt zu beten. Unser Gebet ist der unverwechselbare Beitrag, den wir Christen und Kirchen für den Frieden in der Welt geben dürfen. Laßt uns nicht müde werden, auf das Wort der Heiligen Schrift zu hören, das uns das Kreuz von Golgatha als Gottes Friedenstat für seine Welt bezeugt. Wir wollen in unserem Alltag Boten des Friedens Gottes sein.

Wir bitten alle Menschen in beiden deutschen Staaten: Bezeugen Sie durch Ihr Leben, wie Konflikte mit anderen Menschen friedlich überwunden werden können. Helfen Sie mit, unsere Jugend zum Frieden und nicht zum Haß zu erziehen. Wehren Sie dem Aufbau von Feindbildern.

Wir bitten die Menschen, die durch den Krieg, durch seine Folgen und durch die späteren politischen Gegensätze besonderes Leid erfahren haben, nicht bitter zu werden und nicht eine Wiederherstellung früherer Verhältnisse zu verlangen, die nicht zu haben ist. Wir bitten die deutschen Menschen, die heutigen Belastungen vor allem als Folge des Zweiten Weltkrieges zu begreifen und als Folgen unserer Schuld zu bedenken.

Wir bitten die Regierungen der beiden deutschen Staaten: Stellen Sie sich unermüdlich Ihrer besonderen Verpflichtung für die Sicherung des Friedens. Wir danken Ihnen für alle nüchterne und behutsame Politik zwischen beiden

deutschen Staaten. Helfen Sie durch Sorgfalt und Vertrauen zu weiteren Schritten bei der Verwirklichung der Ziele des Grundlagenvertrages. Wenn Sie über die politischen Ziele der beiden deutschen Staaten sprechen, so erwecken Sie keine unerfüllbaren Hoffnungen und fördern Sie kein Mißtrauen. Tun Sie weiterhin alles, bis heute bestehende Belastungen der Menschen zu mildern.

Gemeinschaft und Frieden zum Siege verhelfen

Wir bitten die Alliierten des Zweiten Weltkrieges: Finden Sie neu zusammen in der gemeinsamen Aufgabe für Frieden und Gerechtigkeit zu einer Politik der Verständigung. Bemühen Sie sich um weitere Schritte, die dazu helfen, endgültig auf alle Kernwaffen zu verzichten. Hören Sie auf, neue Waffensysteme aufzustellen. Bringen Sie neue Impulse in die Verhandlungen über die Begrenzungen der konventionellen Waffen und über vertrauensbildende Maßnahmen ein. Fördern Sie kulturelle, wirtschaftliche und wissenschaftliche Zusammenarbeit sowie die Begegnung von Menschen über die Grenzen hinweg. Folgen Sie der Einsicht, daß Sicherheit heute nur noch in gemeinsamer Sicherheit liegen kann.

Die Auferweckung Jesu Christi von den Toten gibt uns die Gewißheit, daß Gott über alle Schuld und Feindschaft hinweg dem Leben in Gemeinschaft und Frieden zum Siege verhelfen will. Das ermutigt uns im Gedenken an das Kriegsende vor 40 Jahren zu neuem Vertrauen auf Gott, zu neuer Verantwortung in unserer Zeit und zu neuer Hoffnung auf Gottes ewiges Reich des Friedens.
„Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor. 5, 19 und 20)

Katholisch, pluralistisch und zweigeteilt

Die Kirche in Belgien

Die Kirche Belgiens lebte in den letzten zwei Jahrzehnten im Windschatten Hollands. Sie gilt von außen gesehen als eine der unauffälligsten in Europa, jedenfalls als eine, die trotz des konfliktreichen gesellschaftlichen Hintergrundes, von dem sie mitgeprägt ist, wenig Schlagzeilen macht. Der Papstbesuch in den Beneluxländern vom 11. bis 21. Mai war uns Anlaß, über sie einmal ausführlich zu berichten. Es zeigt sich, daß auch die Kirche Belgiens seit dem Konzil einem tiefen Wandel unterworfen ist, dessen Symptome zum Teil anders aussehen als in Deutschland, im benachbarten Holland oder auch in Frankreich, dessen Grundströmungen aber weitgehend die gleichen sind oder wenigstens parallel zu Entwicklungen in anderen europäischen Ländern verlaufen. Die Autoren: Jan Kerkhofs SJ ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Leuven; Hans Vanackere ist Generalsekretär des Internationalen Informationszentrums Pro Mundi Vita in Brüssel und in dieser Eigenschaft Nachfolger von Kerkhofs.

Belgien ist eines der kleinsten und am dichtesten besiedelten Länder Europas (30 519 km², 322 Einwohner pro km²). Seit Jahrhunderten treffen sich auf dem Gebiet dieser konstitutionellen Monarchie germanische und romanische Kultur, ohne durch natürliche Grenzen voneinander getrennt zu werden. Das Territorium, das mit einigen kleinen Veränderungen seit 1830 den belgischen Staat bildet, war für Europa immer wirtschaftlicher Kreuzungspunkt und gleichzeitig Schlachtfeld. Soziologisch gesehen ist Belgien eines der homogensten katholischen Länder im nördlichen Europa. Durch seine „christlichen Einrichtungen“ (Erziehungswesen, Gesundheitswesen, Verbände, Medien) und seine internationalen Verzweigungen macht sich dieser Katholizismus strukturell stärker bemerkbar als in Spanien und Italien, zwei soziologisch gesehen ebenfalls homogen katholische Länder in Südeuropa.

Ein sehr „katholisches“ Land

Belgien ist also ein *ausgesprochen „katholisches“ Land.* Die Zahl der Protestanten wird auf etwa 80 000 geschätzt. Im Land leben auch etwa 45 000 Juden, vor allem in Antwerpen und Brüssel. Mit gegenwärtig etwa 400 000 stellen die Muslime die größte nichtchristliche und auch nichtkatholische religiöse Gruppe dar. Wegen ihrer hohen Geburtenrate werden es schätzungsweise bald eine halbe Million sein.
Der ökumenische Dialog hat in Belgien festen Fuß gefaßt und die nationale Ökumene-Kommission leistet gute Arbeit. Das Verhältnis der Katholiken zu Protestanten („Vereinigte Protestantische Kirche in Belgien“), Orthodoxen, Juden und Muslimen ist gut, sowohl auf nationaler wie auf Diözesan- und Ortsebene. Um so auffallender war deshalb die Weigerung des Synodalrats der Vereinigten Protestantischen Kirche, an einem ökumenischen Gebetsgottesdienst mit dem Papst am Grab von Kardinal Mercier in der Mechelner Romboutskathedrale teilzunehmen. Auch bei der informellen ökumenischen Begegnung mit Johannes Paul II. im Erzbistum Brüssel-Mecheln wird kein Vertreter des Synodalrats anwesend sein.
Der Synodalrat stellte fest, daß für die Absage verschiedene Gründe ausschlaggebend gewesen seien. Protestanten könnten sich, so der wichtigste Grund, nicht mit der

Stellung des Papstes als Oberhaupt der Kirche einverstanden erklären. Bei dem Besuch entsteht aber der Eindruck, als ob der Papst das Oberhaupt der gesamten christlichen Welt sei. Zum zweiten habe man auch erhebliche Einwände gegen die Gestaltung der Papstreisen: Der Papst stehe dabei zu sehr im Mittelpunkt. Der Synodalrat wies auch darauf hin, daß die Protestanten Schwierigkeiten mit den Besuchen des Papstes an Marienwallfahrtsorten hätten. Man hoffe aber, so der Rat, daß durch die Absage die ökumenischen Beziehungen keinen Schaden nähmen. Anders als die Protestanten werden Anglikaner und Orthodoxe an der Begegnung mit dem Papst teilnehmen. Auch Vertreter der jüdischen Gemeinschaft haben sich in Belgien im Gegensatz zu der in den Niederlanden bereit erklärt, mit Johannes Paul II. bei seinem Besuch zusammenzutreffen.

Aufgrund seiner Lage im Herzen Europas ist Belgien *stark vom Säkularisierungsprozeß geprägt.* An die Stelle einer bevormundenden Behütung durch die Kirche ist eine beträchtliche Autonomie der „irdischen Wirklichkeiten" getreten. Symptomatisch dafür ist die Distanz zur offiziellen Lehre der Kirche in Fragen der Geburtenregelung, der Abtreibung (sie wird von 86% der nominellen Katholiken im Fall einer drohenden Gesundheitsschädigung für die Mutter und von 72% bei einer zu befürchtenden Behinderung des Kindes befürwortet) und der Ehescheidung. (Die Mehrheit der praktizierenden Katholiken hält die Haltung der Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen für zu streng.) Diese „Emanzipation" vollzog sich in Belgien aber *weniger abrupt als in den Niederlanden,* deren Katholizismus trotz der anderen Konfessionsstruktur etliche Züge mit dem belgischen gemeinsam hat. In den Niederlanden traf der Säkularisierungsprozeß nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem nach dem Konzil das kirchlich-religiöse Leben viel härter. Der belgische Katholizismus konnte diesen Prozeß durch seinen *Pragmatismus* und seine eher behutsame bis skeptische und traditionsbewußte Grundeinstellung etwas in Grenzen halten.

Politik und Religion sind eng verbunden

Zwanzig Jahre nach dem Konzil ist für diesen Katholizismus allerdings eine gewisse *Ermüdung* charakteristisch. „Progressive" Gruppen, die besonders in den Jahren 1968–1973 auf große innerkirchliche Veränderungen gehofft hatten, sind enttäuscht durch in ihren Augen restaurative Tendenzen vor allem am Ende des Pontifikats Pauls VI. und unter dem heutigen Papst. Aber auch die stärker konservativ geprägte Minderheit, die darauf gehofft hatte, die Auswirkungen der Säkularisierung durch ihren Kurs bremsen zu können, wurde ernüchtert. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche als Institution nimmt sowohl bei Erwachsenen wie bei Jugendlichen zu, während sich religiöse Bedürfnisse in den verschiedensten außerkirchlichen Formen artikulieren. In dieser Beziehung ist die Entwicklung in Belgien symptomatisch für weite Teile Europas.

Es stellt sich vor allem die Frage, wie der belgische Katholizismus zu einer eigenen nachkonziliaren Gestalt finden kann. Er sieht sich dabei einer Gesellschaft gegenüber, die stark *überaltert* ist, die den Höhepunkt eines bis dahin nie gekannten wirtschaftlichen Wachstums überschritten hat und gleichzeitig von chronischer, struktureller Arbeitslosigkeit (530 000 Arbeitslose, davon 165 000 Jugendliche unter 25) gekennzeichnet ist. Diese muß die Herausforderung durch neue Technologien um so entschiedener annehmen, als das Rückgrat der traditionellen Industrie (Kohle und Stahl) endgültig gebrochen ist. In einem Kontext, der durch gesellschaftliche Mutlosigkeit, ein hohes Bildungsniveau (dank einer „Demokratisierung" des Unterrichtswesens) und kirchlicher Stagnation bestimmt wird, müssen die Gläubigen *neue Formen des Gemeindeaufbaus und des Weltdienstes* in einem Land suchen, das religiös, ideologisch und gesellschaftlich immer pluralistischer wird.

Politik und Religion sind in Belgien sehr eng miteinander verbunden. Die politische Landschaft ist noch immer vorwiegend von *Gruppengegensätzen* gekennzeichnet. Die Leidenschaften der Sprachgruppen und die daraus sich ergebenden Spannungen brechen immer wieder auf, bleiben aber dann doch irgendwie unter Kontrolle. Tatsache ist allerdings, daß es die Sprachgruppen gibt und daß sie sich immer stärker profilieren. Seit Ende des vorigen Jahrhunderts und vor allem seit dem Ersten Weltkrieg ist ein unumkehrbarer *Föderalisierungsprozeß* in Gang gekommen. Der belgische Sinn für den Kompromiß hat aber immer dafür gesorgt, daß man daraus nicht die letzte Konsequenz gezogen hat. Unter dem Druck der flämischen Mehrheit, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend ihrer Benachteiligung durch eine französischsprachige Minderheit bewußt wurde und – seit dem Zweiten Weltkrieg – unter dem Druck der wallonischen Minderheit, die sich dem flämischen Übergewicht widersetzte, wurden zahlreiche komplizierte *Reformen im Staatsaufbau* durchgeführt. Die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Die gegenwärtige Regierung hat bereits angekündigt, daß das am 8. Dezember zu wählende neue Parlament die Möglichkeit erhalten müsse, weitere institutionelle Reformen durchzuführen.

Belgien ist jetzt in *drei Kulturgemeinschaften* (die niederländische, französische und deutsche), *drei Verwaltungsräume* (Flandern, Wallonien und das Gebiet der Hauptstadt Brüssel) und *vier Sprachgebiete* (das niederländische, französische, deutsche und das der zweisprachigen Hauptstadt Brüssel) gegliedert. Seit den Wahlen von 1981 hat Belgien faktisch drei Parlamente (das nationale, das flämische und das französischsprachige) mit drei Regierungen. Die Kompetenzabgrenzung ist oft unklar. Aus diesem Grund wurde ein eigener Schiedsgerichtshof eingerichtet, der darüber zu wachen und im Falle von Streitigkeiten zu entscheiden hat.

Katholischer Einfluß und antiklerikale Tradition

Die Gegensätze zwischen den Sprachgruppen spiegeln sich auch in den *politischen Parteien* wider. Sie veranschaulichen am deutlichsten die Komplexität des „belgischen Phänomens". Traditionell gibt es in Belgien drei große landesweite Parteien, die wiederum jeweils in eine flämische und eine französischsprachige Partei aufgespalten sind: Die weitgehend an der politischen Mitte orientierten Christdemokraten, die eher rechtsgerichteten Liberalen und die im allgemeinen linksgerichteten Sozialisten. Daneben gibt es eine kleine Kommunistische Partei (nicht nach Sprachgruppen getrennt) und drei föderalistische Parteien: Die „Volksunie" in Flandern, das „Rassemblement Wallon" in Wallonien und den „Front des Francophones" in Brüssel. Die beiden letztgenannten haben allerdings in letzter Zeit einen beträchtlichen Rückgang zu verzeichnen.

Parteien nach Stimmenanteilen und Parlamentssitzen (Wahl vom 8. November 1981) (Abgeordnetenkammer)

Parteien	Stimmen in Prozenten	Zahl der Sitze
Christdemokraten		
in Flandern und Brüssel NL (CVP)	19,3	43
in Wallonien und Brüssel F (PSC)	7,1	18
Sozialisten		
in Flandern und Brüssel NL (SP)	12,4	26
in Wallonien und Brüssel F (PS)	12,7	35
Liberale		
in Flandern und Brüssel NL (PVV)	12,9	28
in Wallonien und Brüssel F (PRL)	8,6	24
Flämische Nationalisten (2 Parteien)	10,9	21
Wallonische Nationalisten und FDF	4,2	8
Ökologen	4,8	4
Kommunisten	2,3	2
Andere	4,8	3
	100,0%	212

Die beiden *sozialistischen Parteien* stützen sich vor allem auf die sozialistische Gewerkschaft FGTB-ABBV, die in Wallonien stärker vertreten ist als in Flandern. Die Basis der *Liberalen* ist ein Konglomerat aus Mittelständlern, Bauern, Angestellten und vor allem Arbeitgebern (die zusammen mit den christlich-demokratischen Arbeitgebern den Belgischen Arbeitgeberverband bilden). Sozialisten und Liberale sind von altersher durch einander entgegengesetzte Wirtschaftskonzeptionen geprägt: die marxistisch-sozialistische einerseits und die kapitalistische andererseits. Allerdings ist der belgische Sozialismus vor allem in Flandern eher pragmatisch ausgerichtet und der Liberalismus stark neoliberal geprägt. Aus ihrer gesellschaftlich-wirtschaftlichen Grundposition heraus sind Sozialisten und Liberale Konkurrenten, die versuchen, Wähler der christlich-demokratischen Parteien zu sich hinüberzuziehen. Den Liberalen glückte das vor allem nach 1961, als die damalige Liberale Partei ihren traditionellen Antiklerikalismus ablegte. Auch die Sozialisten haben Erfolg bei ihrem Versuch, sich allen progressiven Strömungen zu öffnen. Die *Christdemokraten* müssen sich aber eher vor AGALEV („Anders Gaan Leven") und ECOLO, den beiden „grünen" Parteien in acht nehmen.

Weltanschaulich sind Sozialisten und Liberale traditionsgemäß Verbündete. Sie haben beide eine ausgesprochen *antiklerikale Tradition.* Es ist ein offenes Geheimnis, daß viele Führungspersonen aus beiden Parteien ein und derselben antiklerikalen Freimaurerloge angehören. Die Verstaatlichung des privaten Schulwesens (zu 90% katholisch) steht schon seit dem Schulstreit von 1879–1884 auf ihrem Programm. Dazu kam später noch die Forderung nach Verstaatlichung des Gesundheitswesens und der kulturellen Einrichtungen, ebenso nach einer weitgehenden Liberalisierung der Abtreibungs- und Scheidungsgesetzgebung.

Unter diesem Gesichtspunkt sind sie jenseits der Partei- und Sprachgegensätze Bundesgenossen gegen die Christdemokraten. Diese Bundesgenossenschaft hat sich allerdings durch die Regierungskoalition von Christdemokraten und Liberalen seit 1981 soweit abgeschwächt, daß die Sozialisten den Liberalen vorwerfen, sie würden sich nicht mehr für die staatlichen Bildungseinrichtungen einsetzen und den Christdemokraten im Gesundheitswesen zu sehr entgegenkommen.

Spannungen bei den Christdemokraten

Die Struktur der christlichdemokratischen „Familie" ist viel komplizierter als die der Sozialisten und der Liberalen. Die *Christdemokraten* stützen sich nicht vorrangig auf eine Schicht, wie es bei den Sozialisten im Prinzip der Fall ist, sondern vor allem in Flandern auf drei gut ausgebaute Standesorganisationen (die Christliche Arbeiterbewegung A.C.W., den Belgischen Bauernbund und die Nationale Christliche Mittelstandsvereinigung N.C.M.V.). Den stärksten Pfeiler bildet allerdings die *Christliche Gewerkschaft* A. C. V. Das führt dazu, daß die Solidarität unter den Christdemokraten manchmal auf eine harte Probe gestellt wird und daß sich mancher die Frage stellt, wie lange die gemeinsame christliche Überzeugung noch gegenüber den liberalen und sozialistischen Tendenzen in den beiden christlich-demokratischen Parteien die Oberhand behalten kann.

Ihre *gemeinsame Grundlage* war früher vor allem das Solidaritätsprinzip der Katholischen Soziallehre, die Verteidigung der privaten Einrichtungen, vor allem im Erziehungs- und Gesundheitswesen, und der Widerstand gegen die Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung. Diese Solidarität zeigt deutliche Risse. Besonders aus den Reihen der starken christlichen Arbeiterbewegung werden Stimmen laut, die die Gründung einer eigenen christlichen Arbeiterpartei fordern.

Seit März 1985 ist diese Forderung Wirklichkeit gewor-

den durch die Gründung der französischsprachigen SEP (Solidarité et Participation), einer Partei, die aus dem MOC (Mouvement Ouvrier Chrétien) entstanden ist und sich von der französischsprachigen christlichdemokratischen Partei (Parti Social Chrétien) getrennt hat. In der flämischen Christlichen Arbeiterbewegung konnte man bislang den sogenannten „Dissidenten", die sich für eine eigene Arbeiterpartei einsetzen, den Wind aus den Segeln nehmen. Offiziell bekundet man noch seine Treue zur CVP.

Die Gegensätze zwischen den Partei-Ideologien werden einigermaßen gemildert durch die Annäherung der Parteien innerhalb der flämischen und französischen Sprachgemeinschaft. Faktisch wird die belgische Gesellschaft durch eine tiefverwurzelte Dialektik von Gegensätzen und Anziehungskräften zusammengehalten, wie sie gerade für das Verhältnis der Parteien zueinander kennzeichnend ist.
An all dem läßt sich ablesen, wie stark die politischen Strukturen mit dem „soziologischen" Christentum bzw. mit dem Antiklerikalismus in ihrer spezifisch belgischen Ausprägung verflochten sind. Daraus erklären sich auch weitgehend die zunehmende Föderalisierung des kirchlichen Lebens in Belgien und die beträchtlichen Unterschiede im religiösen Leben nördlich und südlich der Sprachgrenze.

Reorganisation der Seelsorgsverwaltung

Bis um das Jahr 1965 war das kirchliche Leben in Belgien an der Spitze durch eine große Einheitlichkeit geprägt. Diese Einheit ging nach 1966 in die Brüche, als die katholische *Universität Leuven* geteilt wurde. Als die belgischen Bischöfe in einer autoritativen Erklärung (vom 13. Mai 1966) beschlossen, daß die älteste und größte Universität des Landes – in der Zwischenzeit schon zweisprachig geworden – eine Einheit bleiben sollte, platzte die Bombe. Auf französischsprachiger Seite wollte man nämlich in der flämischen Stadt Leuven unter Berufung auf die internationale katholische Bedeutung der Universität offiziell die Zweisprachigkeit einführen. Für viele wurde Leuven dadurch zum Symbol und zum Hebel für einen Französisierungsprozeß in ganz Flandern.
Dem widersetzte sich der flämische Bevölkerungsteil entschieden. Der Antiklerikalismus innerhalb der Kirche wurde rasch zu einer Flutwelle. Die christlichdemokratische Regierung stürzte. Die Bischöfe mußten nachgeben, ihre einheitliche Position brach auseinander: Während die flämischen Bischöfe 1968 einräumten, einen Fehler gemacht zu haben, erklärten sich die wallonischen Bischöfe mit den wallonischen Forderungen solidarisch. Dem folgte die Teilung der 1425 gegründeten Alma Mater in die „Katholieke Universiteit Leuven" und die „Université Catholique de Louvain", die auf einem neuen Kampus südlich von Brüssel gebaut wurde (Louvain-la-Neuve). Diese *erzwungene Spaltung* hinterließ schwere Frustrationen, die heute noch zu spüren sind. Die hierarchische Spitze der Kirche mußte sich nolens volens der „getrennten" föderalistischen Entwicklung anpassen, die sich in den Orden, den verschiedenen katholischen Verbänden und den Jugendorganisationen schon seit längerer Zeit vollzogen hatte.

Zahl der Katholiken und Pfarreien nach Diözesen

Flämische Diözesen	Einwohner	Katholiken	Pfarreien
Antwerpen	1 377 000	1 325 000	321
Brugge	1 085 000	1 057 000	367
Gent	1 352 000	1 313 000	425
Hasselt	728 000	580 000	318
Wallonische Diözesen			
Tournai	1 291 000	1 163 000	584
Liège	999 000	801 000	532
Namur	631 000	601 000	742
Erzbistum			
Mecheln-Brüssel	2 408 127	2 165 000	687

Quellen: Annuario Pontificio 1985 und Sekretariat der belgischen Ordensoberen

1962 bestand die belgische Kirchenprovinz noch immer aus den gleichen sechs Diözesen wie 1834. Sie gehörten zu den zahlenmäßig größten in Europa; außer einer (Namur) hatten alle mehr als eine Million Katholiken. Das wallonische Namur war zugleich das einzige völlig einsprachige Bistum. Durch Druck von außen und die offizielle Festlegung der Sprachgrenzen wurde auch die Kirche zu einer *Neueinteilung* genötigt. Gegenwärtig hat Belgien acht Diözesen, von denen nur das Erzbistum Mecheln-Brüssel zweisprachig ist (allerdings hat Lüttich eine kleine deutschsprachige Minderheit). Damit war eine erste Phase der *Föderalisierung der belgischen Kirchenprovinz* abgeschlossen. Die belgische Bischofskonferenz, die nur ein Sekretariat hat (Guimardstraat 1, Brüssel), tritt jeden Monat zusammen, teils als nationale Konferenz, teils getrennt in eine flämische und wallonische Konferenz. Allerdings veröffentlicht sie gemeinsame Hirtenbriefe für das ganze Land. Sowohl von flämischer wie von wallonischer Seite wird immer wieder die *Schaffung zweier Kirchenprovinzen* gefordert, wobei das Problem Brüssel natürlich der große Stolperstein bleibt. Brüssel gehört zum Erzbistum Mecheln-Brüssel und hat gegenwärtig zwei Weihbischöfe, einen niederländisch- und einen französischsprachigen.

Von erheblicher Bedeutung für die Herausbildung des Bewußtseins einer eigenen *flämischen* Glaubensgemeinschaft ist die *„Interdiözesane Pastorale Versammlung"* (IPB). Ein vergleichbares Organ besteht in Wallonien nicht; dort ist der „Conseil Général de l'Apostolat des Laïcs" (CGAL) mehr ein Dachverband der kirchlichen Vereinigungen als ein wirkliches Mitspracheorgan für das ganze Kirchenvolk. Allerdings steht für Herbst dieses Jahres eine Reorganisation des CGAL bevor, durch die er sich stärker in Richtung des IPB entwickeln wird. Das IPB wurde 1970 als oberstes Beratungs- und Mitspracheorgan der flämischen Kirchengemeinschaft ins Leben gerufen.

Es wurde infolge der Aufwertung des Volkes Gottes auf dem Zweiten Vatikanum nicht zuletzt auf bischöfliche Initiative hin als Einrichtung für den innerkirchlichen Gedankenaustausch geschaffen.
Das IPB berät die Kirchenführung und schafft in der katholischen Gemeinschaft ein klareres Bewußtsein für wichtige Tendenzen, Herausforderungen und Chancen. Es ist zuständig für alle Fragen, die die Pastoral und das Verhältnis von Kirche und Welt in der flämischen Kirche betreffen.
Besonderes Augenmerk galt dabei den Themen: Weiterbildung von Erwachsenen im Glauben; Politik und kirchliche Gemeinschaft; Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft; Polarisierungstendenzen als pastorales Problem; pastorale Begleitung von Kranken und Sterbenden; ein lebensfähiges Europa; Friede und Abrüstung; Ehe und Familie; Jugend, Glaube und Kirche; die Gläubigen und die Kulturpolitik; Mitverantwortung in der Kirche, neue Dienste und Ämter in der Kirche usw. Der wallonische CGAL beschäftigte sich vor allem mit den Fragen: Die Christen in der gegenwärtigen Wirtschaftskrise; die Kirche in Wallonien und Brüssel; Friede und Gerechtigkeit; Kirche und Dritte Welt.

Die Volksgruppen entwickeln sich auch kirchlich unterschiedlich

Es zeigt sich deutlich, daß die *beiden Volksgruppen* sich auch kirchlich in ihrem eigenen Rhythmus und mit einer eigenen Dynamik entwickeln. Und diese Entwicklung schreitet in beiden Fällen an der Basis auf jeden Fall schneller voran als bei der Hierarchie. Die Kirche im wallonischen Landesteil ist weniger gefestigt als die im flämischen, weniger stark mit den Christlichen Demokraten verbunden und wird auch nicht so sehr durch die Verbände geprägt. Sie ist schon länger Minderheitskirche, die ihre eigene Dynamik entwickeln muß und sich dabei nicht auf den (im allgemeinen recht aufgeschlossenen) Klerus verlassen kann. Bewegungen wie etwa „Vie féminine" legen ihre Richtung selber fest, ohne auf Direktiven des kirchlichen Amts zu warten. Typisch für die eigene Dynamik der Kirche in der Wallonie ist etwa das Seminar Cardijn in Jumet, das sich um eine zeitgemäße Ausbildung zum Priesterberuf wie zu neuen Diensten in der Kirche bemüht. Diesem Seminar steht zwar Rom kritisch gegenüber, nicht aber die wallonischen Bischöfe. Im übrigen legen es die wallonischen Katholiken darauf an, Rom nicht vor den Kopf zu stoßen, und nehmen dabei auch scheinbare Rückzieher in Kauf, ohne ihre eigenständige Dynamik preiszugeben.
Diese typisch belgische Neigung zum Pragmatismus und gegen die Polarisierung prägt die Kirche in beiden Landesteilen. Sie kommt auch in der *Bischofskonferenz* zum Ausdruck. Es gibt kaum Unterschiede zwischen den französisch- und den niederländischsprachigen Bischöfen, die Konferenz ist auch nicht wie in den Niederlanden in „konservative" und „progressive" Bischöfe gespalten. Ein konservativer Mann wie der Bischof von Gent hat seinen Platz in der Bischofskonferenz, steht aber mit seinen Auffassungen eher allein. Im ganzen kann man die Belgische Bischofskonferenz als gemäßigt bezeichnen. Sie macht nach außen wenig von sich reden und ist vor allem darum bemüht, keine Polarisierungen aufkommen zu lassen. Allerdings wirkt sie dadurch vielfach profillos.

Seit dem Zweiten Vatikanum ist die belgische Kirche sowohl in Flandern wie in Wallonien auch in anderer Hinsicht vielfältiger geworden. Bisher sind diese Entwicklungen noch nicht sehr deutlich erkennbar. Die Einteilung in eher „Progressive" und eher „Konservative" mit jeweils eigenen Zeitschriften und „Lobbies" wäre zwar möglich, vereinfacht die Dinge aber zu sehr. Man kann eher unterscheiden zwischen den vorkonziliar Ausgerichteten, den am Konzil selber Orientierten und denen, die auf dessen Weg weitergehen wollen. Zwar gehören die Jüngeren zum größten Teil in die letzte Kategorie, aber es gibt auch Gruppen von Jüngeren in den beiden anderen Lagern. Man kann auch unterscheiden zwischen denjenigen, die den Glauben vor allem als Quelle geistlicher Vertiefung verstehen (charismatische Bewegungen, Marriage-Encounter-Gruppen, Focolare, usw.), und denjenigen, für die er vor allem Antriebskraft zum sozialen und politischen Handeln ist (Christliche Arbeiterjugend, Christen für den Sozialismus, Pax Christi, Solidaritätsgruppen für Länder in Mittelamerika oder Afrika).

Zahl der Priester und Ordensangehörigen nach Diözesen

Flämische Diözesen	Diözesanpriester	Ordenspriester	Ordensschwestern
Antwerpen	858	659	4028
Brugge	1124	377	4977
Gent	982	283	4621
Hasselt	658	245	1755
Wallonische Diözesen			
Tournai	809	326	2217
Liège	737	269	1536
Namur	802	374	1524
Erzbistum			
Mecheln-Brüssel	1434	1435	5694

Quellen: Annuario Pontificio 1985 und Sekretariat der belgischen Ordensoberen

Zweifellos ist die Periode der festen, hierarchisch gegliederten Strukturen, wie sie für die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg typisch waren, vorbei. Das *Spektrum* bewußt am Evangelium oder auch nur vage christlich inspirierter Gruppen und Grüppchen ist viel *breiter* geworden. Auch die Polarisierung hat zugenommen, allerdings auf typisch belgische Art: Man weicht einander aus, deckt die wirklichen Probleme zu, arbeitet mit versteckten Verdächtigungen. Wie auf dem öffentlichen lastet auch auf dem kirchlichen Leben in Belgien die Hypothek einer *starken sozialen Kontrolle.* Ihre Ursachen liegen nicht zuletzt in der starken Überalterung der Bevölkerung, der Kleinheit des Landes und auch im Fehlen eines starken protestantischen Gegenpols. Auf der unteren Ebene versucht man dieser Kontrolle zu entkommen. So etwa in den Familien.

Auch die Mehrheit der regelmäßig Praktizierenden lehnt das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung von „Humanae vitae" ab. Auch in den großen Jugendorganisationen regte sich Widerstand, vor allem bei denen, die aus der früheren Katholischen Aktion entstanden waren (Studenten, Arbeiter- und Landjugend). Bei ihnen gab es aufsehenerregende Abspaltungen stärker politisierter Gruppen mit Sympathien für die Linke.
Dieser Abbröckelungsprozeß hat zur Folge, daß die Kirchenführung das christliche Verbandsleben, übrigens auch was die Erwachsenenverbände betrifft, viel weniger unter Kontrolle hat als früher und daß das kirchliche Leben insgesamt unter der Oberfläche in seinen Formen und Auffassungen viel pluralistischer geworden ist. Die geschlossene Kirche aus der Blütezeit der Katholischen Aktion (unter Pius XI. und Pius XII.), aus der noch viel ältere Führungspersonen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens stammen, ist sicher definitiv vorbei.

Starke Verbände trotz Rückgangs religiöser Praxis

Überall entstehen neue Treffpunkte von Gläubigen mit eigenem Gebetsstil, eigenen Liturgien und Formen des gesellschaftlichen Engagements. Viele unter ihnen, sowohl bei den Protestgruppen wie bei denjenigen, denen es vor allem auf Frömmigkeit ankommt, sind nur kurzlebig. Das richtige dialektische Verhältnis zwischen Organisationen und Kleingruppenbildung, zwischen Pfarreien und Basisgruppen ist noch nicht gefunden. Trotzdem lassen sich nur so Tradition und Veränderung sinnvoll miteinander verbinden.

Verschiedene Untersuchungen in Belgien haben darauf aufmerksam gemacht, daß während der vergangenen dreißig Jahre Mitgliederzahl und Einfluß der *katholischen Verbände und katholisch geprägten Organisationen* zugenommen haben, während bei der Glaubenspraxis und bei den Priester- und Ordensberufungen ein beträchtlicher Rückgang zu verzeichnen war. Manche betrachten dies als eine Art belgischer Variante der Entwicklung in Schweden, wo die Gesellschaft durch die Staatskirche nominell christlich geblieben ist, die Gläubigen aber zu einer kleinen Minderheit geworden sind. Anders ausgedrückt: Die Verpackung bleibt christlich, der Inhalt säkularisiert sich. Eine ganze Reihe von Indizien weist in diese Richtung, aber andere Faktoren machen eine Nuancierung notwendig.

Gehörten der christlichen Gewerkschaft 1930 30,4% der gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmer an, waren es 1976 50,4%. Von 1960 bis 1970 stieg die Mitgliederzahl des CMBV (Christliche Bewegung für Frauen aus dem Mittelstand) um 45% und die des KAV (Katholische Arbeiterfrauen) um 14%; letzterer zählt gegenwärtig 370 000 Mitglieder. Auch die Steigerung der Mitgliederzahlen bei den *katholischen Jugendorganisationen* seit 1960 ist beeindruckend. Sie zählen in Flandern mehr als 270 000 Mitglieder. In Flandern sind etwa 33% der Erwachsenen zwischen 25 und 64 Mitglied einer katholischen Organisation, die Mitgliedschaft im Christlichen Gewerkschaftsbund oder in den katholischen Krankenvereinen nicht mitgerechnet. In Wallonien sind die Zuwachsraten kleiner, da die katholischen sozialen Organisationen eine schwächere Stellung haben (Mouvement ouvrier chrétien, les Equipes populaires, Vie féminine). Sowohl die flämischen Vereinigungen christlicher Rentner wie die wallonische „Union chrétienne des pensionnés" verzeichnen steigende Mitgliederzahlen. Im Gegensatz zu früher sind die Organisationen wesentlich *unabhängiger* gegenüber der Hierarchie. Viele Artikel in katholischen Zeitschriften weichen von den offiziellen Standpunkten ab.

Starker Rückgang des Klerus

Auf der einen Seite ist also eine Stärkung des sogenannten sozial-kulturellen Christentums zu beobachten, andererseits ein Rückgang an religiöser Praxis und beim kirchlichen Personal. Seit 1976 werden statistische Daten zur religiösen Praxis nicht mehr veröffentlicht, aber man schätzt, daß im belgischen Durchschnitt 1984 etwa 20% der Katholiken am Sonntagsgottesdienst teilnahmen; 35 bis 40% in einigen mehr ländlichen Gebieten wie in den Kempen und in der Provinz Luxemburg und 5% in den größeren Städten.

Am deutlichsten zeigen sich die innerkirchlichen Veränderungen bei der *Entwicklung der Priesterzahl* und der Zahl der Priester- und Ordensberufungen. Die Zahl der Diözesanpriester nimmt langsam, aber immer stärker ab: 1961 waren es 10450, 1974 9153, 1981 7785 und 1984 6598. Das Durchschnittsalter der Priester beträgt gegenwärtig 59,1 Jahre. Der Rückgang bei den Priesterweihen verlief noch schneller: Waren es 1964 noch 156, so wurden 1984 nur noch 37 geweiht. Die niedrigste Zahl von Neupriestern gab es 1982 mit 27.

Seminaristen nach Bistümern	1967	1984
Mecheln-Brüssel	194	54
Antwerpen	92	22
Brugge	148	75
Gent	106	45
Hasselt	94	36
Liège	78	42
Namur	112	19
Tournai	80	35
Gesamt	904	328

Traten im Studienjahr 1963/64 203 *Priesteramtskandidaten* in die Seminare ein (davon 117 niederländisch- und 86 französischsprachig), so waren es 1984/85 noch 68 (davon 44 niederländisch- und 24 französischsprachig). Die Gesamtzahl der Seminaristen der acht belgischen Diözesen belief sich 1972/73 auf 487 (davon 253 niederländisch- und 234 französischsprachig); 1984/85 waren es insgesamt noch 322 (205 niederländisch- und 117 französischsprachig). Im flämischen Landesteil ist die Zahl der

Seminaristen während der letzten zehn Jahre etwa gleichgeblieben, während in Wallonien ein ständiger Rückgang zu verzeichnen ist.
Die Anfängerzahlen bei den Seminaristen scheinen sich zu stabilisieren, aber gleichzeitig steigt der Anteil der während der Ausbildung wieder Ausgetretenen. Im übrigen zählt allein die niederländischsprachige Theologische Fakultät der Universität Leuven ungefähr dreimal so viele Studenten wie alle niederländischsprachigen Seminare zusammen. Die allermeisten von ihnen sind Laientheologen, darunter etwa vierhundert Frauen.

Die Zahl der *männlichen Ordensangehörigen* in Belgien belief sich 1974 auf 8207; 1984 waren es 6985. Von 1972 bis 1974 waren 217 Eintritte in Männerorden zu verzeichnen, während es von 1981 bis 1983 176 waren (davon 90 in Mönchsorden). 1974 wurden in Belgien insgesamt 31 Ordenspriester geweiht, 1983 nur noch 8.

Männliche Ordensangehörige in Belgien	1974	1978	1981	1984
Mönchsorden	1255	1195	1041	1081
Seelsorgsorden und Kongregationen	3963	3854	3752	3599
Missionskongregationen	824	760		734
Brüder	2165	1922	1730	1571
Gesamt	8207	7731		6985

Auch die Zahl der *Ordensfrauen,* die früher das Rückgrat im kirchlichen Gesundheits- und Erziehungswesen bildeten, nimmt jetzt stark ab. 1947 gab es in Belgien 49624 Ordensfrauen. Dann setzte der Rückgang ein: 1961 waren es 44669, zwanzig Jahre später nur noch 29721 und Ende 1983 noch 26352. 55 Prozent der Ordensschwestern sind über 65 Jahre alt.
Inzwischen unternimmt man intensive Anstrengungen, um mit dieser Situation zurechtzukommen. 1967 wurde der *Ständige Diakonat* offiziell eingeführt. 1984 gab es bereits 260 ständige Diakone, und in den meisten Bistümern bemüht man sich seit einigen Jahren um die Ausbildung von Pastoralhelferinnen und -helfern und um die Schaffung von Pastoralteams, sowohl für Pfarreien wie für katholische Krankenhäuser und Schulen. In letzter Zeit sind auch in Belgien nicht mehr alle Pfarreien besetzt. Der Ruf nach verheirateten Gemeindeleitern und nach der *Öffnung aller kirchlichen Ämter für die Frau* wird auch in Belgien immer lauter.

Zeichen der Besinnung, aber noch keine lebendige Glaubenskultur

In der Periode nach dem Mai 1968 erwartete man viel von innerkirchlichen Strukturveränderungen. Mitte der siebziger Jahre begannen diese Bemühungen um die Kirchenreform langsam zu versanden. Viele wurden zu müden „Altkämpfern", andere ließen sich vom Agnostizismus ihrer Umgebung aufsaugen, wieder andere begrüßten mit einer gewissen Genugtuung die Zeichen einer zunehmenden Restauration. In der Zwischenzeit ging der allgemeine Prozeß der „Skandinavisierung" weiter: Die nachwachsenden Generationen entfremdeten sich der Kirche immer mehr.

Gleichzeitig machten sich aber viele auf die *Suche nach einer Vertiefung.* Einzelne und kleine Gruppen sehen immer deutlicher, daß es jetzt wirklich um das Wesentliche geht: den Glauben an den Gott Jesu Christi und die damit verbundenen Grundwahrheiten und fundamentalen Optionen der Christen. Man bezweifelt nicht die Notwendigkeit von Kirche und Theologie, aber man sucht mehr nach der Erfahrung des göttlichen Geheimnisses. Das erklärt die stärker werdende Suche nach Spiritualität, etwa in Taizé-Gruppen, Focolare oder Emmaus-Gruppen. Abteien und Besinnungszentren werden von vielen aufgesucht. Familien und Familiengruppen zeigen Interesse an einer intensiveren persönlichen Begleitung (Marriage-Encounter hat noch immer viel Erfolg). Man bezieht seine Nahrung aus Zeitschriften für Spiritualität wie: De Nieuwe Boodschap, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, de Vijgeboom, Jonge Kerk usw. Gleichzeitig machen einige Basisgruppen die Erfahrung, daß man ohne die entsprechende Aufmerksamkeit für den „Weg nach innen" schnell in den bloßen Horizontalismus abgleitet.
Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nur recht wenige von diesem Vertiefungsprozeß erfaßt werden und daß viele Initiativen nur kurzlebig sind. Es fehlt an einer Gebetskultur. Kardinal *Godfried Danneels,* der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, hat darauf in den letzten Jahren immer wieder hingewiesen. Es ist gut, daß die belgischen Bischöfe das Vaterunser als Thema für den Papstbesuch gewählt haben. Viele haben in Gesprächskreisen dieses so oft gesprochene Gebet mit seinem ganzen Reichtum neu entdeckt. Es ist nicht zu leugnen, daß in den Familien wenig gebetet wird, auch bei regelmäßig Praktizierenden. Es gibt zu wenig Pfarreien, in denen den Gläubigen eine wirkliche Gebetserziehung für unsere Zeit angeboten wird. Die nächste Generation läuft Gefahr, durch die langanhaltende Erfahrung geistlicher Leere krank zu werden. Daraus könnte die Zuwendung zu allen möglichen Formen einer verfremdenden Religiosität resultieren.

Familien, Basisgruppen, Pfarreien, Schulen und Ordensgemeinschaften werden sich in den kommenden Jahren bei diesem „Suchen nach Gott" gegenseitig unterstützen müssen. Zweifellos wird es einige Zeit dauern, bis diese Besinnung, die nicht zur Weltflucht werden darf, sinnvolle Ausdrucksformen gefunden hat; aber ohne diese Besinnung wird es nie zu einer lebendigen Glaubenskultur freier Christen in einer säkularisierten Gesellschaft kommen. Aber darum geht es bei der Glaubens- und Kirchenveränderung, die auch Belgien durchmacht. Und wie immer in der Kirchengeschichte wird dabei das tastende Suchen von unten entscheidend sein für den Tiefgang und die Ausmaße dieser neuen Mitteilung des Geistes Gottes.

Jan Kerkhofs/Hans Vanackere

Gesetz im Neuen Testament

Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler

Zu Beginn der Bergpredigt läßt der Verfasser des Matthäusevangeliums Jesus sagen: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen" (Mt 5,17). Dagegen schreibt Paulus an die Gemeinde in Rom: „Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht" (Röm 10,4). In beiden Fällen geht es um ein Problem, das dem Urchristentum schwer zu schaffen gemacht hat: Welche Bedeutung hat das mosaische Gesetz, die Tora, für den Christen? Die Gegenüberstellung der beiden pointierten Aussagen zeigt auch mehr als deutlich, daß die Antworten auf diese Frage in den neutestamentlichen Schriften keineswegs einheitlich ausgefallen sind, sondern teilweise in *beträchtlicher Spannung* zueinander stehen.
Die exegetische Beschäftigung mit dem urchristlichen Gesetzesverständnis in seinen verschiedenen Facetten spielt sich in einem Kontext ab, der vor allem von zwei Faktoren bestimmt wird, die wiederum miteinander zusammenhängen. Zum einen wirkt in der exegetischen Diskussion der *katholisch-reformatorische Disput über Glaube und Werke*, Rechtfertigung und Gesetz nach, der mit Luthers Neuentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre und der damit verbundenen radikalen Kritik am Gesetz als Heilsweg begann. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist seither ein Grunddatum der an Luther orientierten Theologie.

Gleichzeitig ist die Frage nach dem (mosaischen) Gesetz auch von erheblichem Gewicht für den *jüdisch-christlichen Dialog* (vgl. dazu HK, April 1983, 178–183) bzw. für die innerchristlichen Versuche, ein theologisches Verständnis des Judentums und seiner Geschichte zu gewinnen, das mit den jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens und der Kirche ernst macht und mit antijüdischen Vorurteilen und Verzerrungen, wie sie schon im Neuen Testament anzutreffen sind, kritisch ins Gericht geht.

Jesus: Gesetzeskritiker oder gesetzestreuer Jude?

Dieser Hintergrund machte sich auch auf der jüngsten Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler bemerkbar, die sich vom 18. bis 22. März in Brixen mit dem Thema „Gesetz im Neuen Testament" beschäftigte. Dabei war eine *Grundtendenz* nicht zu übersehen, die der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, der Münsteraner Exeget *Karl Kertelge*, mit der Bemerkung zusammenfaßte, die Neutestamentler seien im Prinzip „gesetzesfreundlicher" geworden. Tatsächlich waren die Referate und Diskussionsbeiträge auf der Brixener Tagung vielfach von dem Bemühen geprägt, das *jüdische Gesetzesverständnis* nicht vorschnell als dunklen Hintergrund für die urchristliche Distanzierung von der Tora und die damit gewonnene „Freiheit eines Christenmenschen" abzuqualifizieren, sondern es differenziert darzustellen und angemessen zu würdigen. Man war auch darum bemüht, gegenüber einer (allerdings viel eher für Teile der evangelischen Exegese charakteristischen) Orientierung allein an der paulinischen Gesetzeskritik auch den anderen, gesetzesfreundlicheren Positionen innerhalb der neutestamentlichen Überlieferung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so etwa dem Matthäusevangelium.

Dennoch waren sich die versammelten Exegeten *längst nicht in allem einig*. Das zeigte sich nicht zuletzt bei der in der Forschung strittigen Frage, wie der *historische Jesus* zur Tora stand bzw. ob seine Stellung zum mosaischen Gesetz sich noch innerhalb des im damaligen Judentum Möglichen hielt. Zwar war diesem für die Bewertung des urchristlichen Gesetzesverständnisses zentralen Thema bei der Brixener Tagung kein eigenes Referat gewidmet; es kam aber von verschiedenen Ansatzpunkten her immer wieder zur Sprache.
So warnte der Würzburger Neutestamentler und Judaist *Karlheinz Müller* davor, zu schnell vom „vollmächtigen Verhalten Jesu" gegenüber dem Gesetz zu sprechen, weil nur sehr schwer Aussagen darüber zu machen seien, was „Gesetz" im damaligen Judentum wirklich bedeutet habe. Müller zeigte an zahlreichen Beispielen, daß in der Tora-Auslegung des Frühjudentums eine beträchtliche Flexibilität herrschte. So gab es gesetzliche Vorschriften (etwa bei der Scheidungsgesetzgebung, den Reinheitsvorschriften oder der Sabbatobservanz), die sich nicht nur nicht in der Tora finden, sondern ihr sogar widersprechen, gleichwohl aber als Mose auf dem Sinai gegeben galten. Den theologischen Nerv der frühjüdischen Gesetzesauslegung sah Müller in der relativen Autonomie des Menschen gegenüber der Sinaioffenbarung; man habe in allen Strömungen des Frühjudentums die Sinaioffenbarung nicht als fest begrenzte Größe angesehen, sondern als auf menschliche Vermittlung angewiesen. Insgesamt, so seine Grundthese, sei angesichts der faktischen Möglichkeiten der Tora-Auslegung im Frühjudentum Vorsicht bei Aussagen über die Besonderheit von Jesu Gesetzesverständnis auf dem zeitgenössischen Hintergrund geboten.

Direkter und aus einem anderen Blickwinkel als Müller nahm *Gerhard Dautzenberg* (Gießen) zum Gesetzesverständnis des historischen Jesus Stellung. Er setzte sich ab von Forschungspositionen, die von einem Konflikt Jesu mit Grundinhalten der Tora ausgehen und kam in einer Analyse der Jesustradition bei Paulus, Markus und in der Logienquelle Q zu dem Schluß, in den ältesten Stufen der Jesustradition gebe es keine Anzeichen für eine partielle oder gar generelle Distanzierung Jesu vom mosaischen Gesetz; das Tora-Verständnis Jesu lasse sich noch *innerhalb der damaligen jüdischen Diskussion* ansiedeln und könne nicht als Zeichen besonderer Souveränität und

Freiheit gedeutet werden. Von einer „ungebrochenen jüdischen Identität Jesu in seiner Einstellung zur Tora" sprach auch *Peter Fiedler* (Ludwigsburg) in seinem Korreferat zu Dautzenberg.

Muß man Paulus entmythologisieren?

Neben Voten, denen es um eine Minimierung der Unterschiede zwischen dem Gesetzesverständnis Jesu und dem seiner jüdischen Umwelt zu tun war, standen andere, die den Akzent stärker auf das Besondere in Person und Auftreten Jesu legten oder zumindest davor warnten, in zu scharfen Alternativen zu denken (Jesus *nur* als der Gesetzeskritiker oder *nur* als frommer, gesetzestreuer Jude). Dabei zeigte sich, daß der Schlüssel zum besonderen Profil des historischen Jesus eher in seiner *Reich-Gottes-Verkündigung* und seinem damit verbundenen Anspruch liegt als in seiner Haltung zum Gesetz. (Ähnlich argumentiert der evangelische Neutestamentler *Ulrich Luz* in seiner Arbeit über das Gesetz im NT [R. Smend/U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981]; Luz schreibt S. 69: „Durch die Verkündigung des Kommens des Gottesreiches als Liebe ist bei Jesus vielmehr ein grundlegender Neuansatz passiert, der zwar in alttestamentlich-jüdischen Traditionen wurzelt, aber nicht in ihnen aufgeht"). Am treffendsten charakterisierte während der Brixener Tagung sicher der Erfurter Neutestamentler *Heinz Schürmann* in einem salopp formulierten, aber ganz und gar ernstgemeinten Diskussionsbeitrag die Gestalt Jesu: Man könne das Auftreten und die Botschaft Jesu nur verstehen, wenn man davon ausgehe, daß er „ein wenig liberal, genial und fromm" gewesen sei.

Nicht nur im Blick auf das Gesetzesverständnis Jesu, sondern auch in der Deutung der paulinischen Gesetzestheologie ist in der exegetischen Forschung gegenwärtig einiges in Bewegung. Das zeigte der Überblick zum status quaestionis, den in Brixen der Leuvener Neutestamentler *Jan Lambrecht* gab. So ist umstritten, ob das Gesetzesverständnis des Paulus eine Entwicklung durchgemacht oder ob es sich seit seiner Bekehrung durchgehalten hat und nur je nach Situation verdeutlicht wurde. Unterschiedliche Positionen werden auch in bezug auf den Grundgedanken der paulinischen Gesetzeskritik vertreten: Rechtfertigt das Gesetz deswegen nicht, weil es faktisch nicht gehalten wird, oder ist für Paulus das Gesetz nur abrogiert, insofern es als Erweis für die Erwählung Israels verstanden wird und damit dem Bekenntnis zum Heilshandeln Gottes in Tod und Auferweckung Jesu zuwiderläuft?
Jedenfalls lassen sich die paulinischen Aussagen über das Gesetz nicht über einen Kamm scheren: Es ist zu unterscheiden zwischen der Rolle des Gesetzes beim Zugang zur Rechtfertigung und der im Leben des Gerechtfertigten; auch die verschiedenen Briefkontexte im Galater- und Römerbrief sind zu beachten. In neueren Arbeiten zum paulinischen Gesetzesverständnis wird auch auf Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten in den Aussagen des Apostels aufmerksam gemacht, die eine Systematisierung seiner Konzeption erschweren. In seinem Resümee schlug sich Lambrecht auf die Seite derer, die die paulinische Absage an das Gesetz als Heilsweg vor allem von seinem Christusbekenntnis her deuten; Juden wie Heiden seien für Paulus aufgrund ihrer faktischen Sünden schuldig und auf die Gnade Gottes angewiesen; nicht die Gesetzeserfüllung als solche sei Sünde. Darüber hinaus gab es auf der Brixener Tagung etliche Indizien für einen Trend, den auch schon Lambrechts Forschungsbericht zum paulinischen Gesetzesverständnis erkennen ließ: Man tendiert zur Zeit offenbar eher dazu, die schroffen Aussagen des Völkerapostels über das mosaische Gesetz aus ihrem Kontext heraus zu relativieren und theologische Sachkritik an ihnen zu üben. Von der Notwendigkeit einer *„Entmythologisierung" des Paulus* war in diesem Zusammenhang einmal die Rede.
Hand in Hand mit dieser Entmythologisierung ging das Bemühen, dem *Matthäusevangelium* als dem „profiliertesten Entwurf einer ‚gesetzlich' strukturierten Theologie im Neuen Testament" (Luz, S. 79) mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So wurde darauf hingewiesen, daß es auch bei Matthäus eine Vorordnung der Gnade vor dem Gesetz gibt und ihn deshalb der Vorwurf der Werkgerechtigkeit nicht trifft. Besondere Sympathie für das matthäische Modell, wonach die ganze Tora für den Christen grundsätzlich in Kraft bleibt, durch ihre christologische Verortung aber einen neuen Sinn erhält, ließ *Gerhard Lohfink* (Tübingen) erkennen: Das Festhalten des Matthäus am ganzen Gesetz einschließlich des Ritualgesetzes könne ein Anstoß für die dem Christentum heute gestellte Aufgabe sein, eine Lebens- und Gesellschaftsordnung zu entwickeln.

Wie weit reicht der Paradigmenwechsel?

Auch der von Luther seinerzeit als „strohene Epistel" bezeichnete *Jakobusbrief*, der die christliche Botschaft in mancher Hinsicht ähnlich wie das Matthäusevangelium als Gesetz versteht, wurde auf der Tagung nicht an der normativen Elle der paulinischen Rechtfertigungslehre gemessen, sondern aus seinem spezifischen Kontext heraus zu würdigen versucht. Die ihm gewidmete Arbeitsgruppe hielt als Ergebnis ihrer Überlegungen fest, der Jakobusbrief behandle im Kern ein anderes Problem als Paulus; auch in seiner Konzeption sei aber der Heilsindikativ dem Imperativ, der Aufforderung zum christlichen Handeln, vorgeordnet.
Nimmt man die Brixener Voten zum Umgang des historischen Jesus mit dem Gesetz, zu Paulus und zu Matthäus zusammen, kann es einen nicht wundernehmen, daß bei der Tagung zu hören war, es vollziehe sich in der Einschätzung des Gesetzes ein exegetischer *„Paradigmenwechsel"*. Auch wenn man mit diesem mittlerweile reichlich abgegriffenen und für alles und jedes herangezogenen Begriff vorsichtig umgehen sollte: Die Indizien nicht nur für eine differenziertere, sondern auch positiver wertende Behandlung des Themas Gesetz im Neuen Testa-

ment waren bei dem Neutestamentlertreffen deutlich genug. Daß dieser Paradigmenwechsel nicht nur von katholischen, sondern auch von einem Teil der evangelischen Exegeten mitgetragen wird, zeigt das Buch von Rudolf Smend und Ulrich Luz. Schon deshalb war es schade, daß kein evangelischer Neutestamentler in Brixen mit von der Partie war.

Die Diskussionen bei der Tagung haben aber auch gezeigt, daß unter den Exegeten die Meinungen darüber, wie weit man bei dieser Neuorientierung gehen muß und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, beträchtlich auseinandergehen. Das erstaunt schon deshalb nicht, weil mit der Frage nach der urchristlichen Haltung gegenüber der Tora immer auch *Grundprobleme der Geschichte des Urchristentums* wie des christlichen Selbstverständnisses gegenüber dem Judentum verbunden sind. Etwa: Welche Elemente der urchristlichen Überlieferung lassen sich auf Verkündigung und Praxis des historischen Jesus zurückführen? Oder: Was bedeutet die historische Rekontruktion der Entstehung der christlichen Gemeinde im und aus dem Judentum für das heutige Selbstverständnis von Kirche und für ihre Haltung gegenüber dem jüdischen Volk?

Nur ganz am Rande tauchte in Brixen die Frage auf, wie sich das Reden der Neutestamentler vom Gesetz in der heutigen kirchlich-theologischen Landschaft ausnehme: *Rudolf Schnackenburg* wies auf das Gespräch mit der Moraltheologie bei der letzten Neutestamentlertagung hin (vgl. HK, Mai 1983, 232–235) und erinnerte an die dort vorgetragenen moraltheologischen Plädoyers für eine an der menschlichen Autonomie und Freiheit orientierte Ethik. Tatsächlich kann man feststellen: „‚Gesetz' ist heute als Leitbegriff theologischer Ethik und ethischer Unterweisung völlig verschwunden" (*Otto Hermann Pesch,* in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 13, S. 15).

Schon daraus wird ersichtlich, daß sich aus den exegetischen Einsichten in Gesetzesverständnis und Umgang mit dem Gesetz im Urchristentum nicht einfach Rezepte für christliches Handeln heute ableiten lassen. Das schließt allerdings nicht aus, daß die differenzierte Aufarbeitung des neutestamentlichen Befundes mit seinen verschiedenen Positionen, seinen Spannungen und Entwicklungen hilfreich sein kann. Es wird in der Kirche immer wieder nötig sein, einmal Paulus und einmal Matthäus wiederzuentdecken.

Ulrich Ruh

Glaube oder Aberglaube?

Volksfrömmigkeit und Volkskultur

Man hat die Lebensformen des „Volkes", seine geistige und materielle Kultur, lange Zeit für naiv, wenn nicht für primitiv gehalten und sie in einseitiger Abhängigkeit von der „Hochkultur" der gebildeten Stände gesehen. „Volkskultur" – sofern dieser Begriff überhaupt gegenwärtig war – erschien als mangelhafte Kultur. Grundsätzlich stand das Volk, gekennzeichnet durch rohe Sitten, Unwissenheit und Aberglaube, im Verdacht der „Kulturlosigkeit". Das Volk war demnach – und ist immer noch – Erziehungsgegenstand, dessen man sich in „Volksschulen", „Volkshochschulen" und „Volksbüchereien" fürsorglich annimmt.

Auch Volksfrömmigkeit und Volksglaube konnten in diesem Verständnis nur *Minderformen der wahren Religion* und des wirklichen Glaubens sein, je nach Standpunkt belächelter oder bekämpfter Ausdruck von „Aberglaube". Die Theologie handelt diese Erscheinungen auch heute noch ohne große Aufmerksamkeit ab und sieht darin allenfalls ein *Problem der Seelsorge.* Weder Volksreligiosität noch Aberglaube sind eigenständiger Lehrgegenstand des Theologiestudiums, und es gibt derzeit keinen bekannten Theologen oder Kirchengeschichtler, der auf diesem Gebiet sachkundig wäre.

Letzteres war eines der überraschenden Ergebnisse einer Tagung, die unter dem Titel „Glaube und Aberglaube – Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter" von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten abgehalten wurde (27. bis 30. März). Tatsächlich war unter den siebzehn Referenten kein Theologe (abgesehen von Kirchenhistorikern), und darin ist keineswegs ein Versäumnis der Tagungsleitung zu sehen. Bemerkenswert ist allerdings auch, daß kein Wissenschaftler aus Osteuropa der Einladung zum Referat oder wenigstens zur Teilnahme folgte.

Schwierigkeiten mit den Begriffen

Es handelte sich bei dieser Tagung *um die erste ihrer Art in Deutschland* und allein deshalb um ein Ereignis hohen Ranges. Die deutsche Forschung, ob Geschichte, Theologie oder Volkskunde, kann darauf trotzdem nicht stolz sein. Allein in *Frankreich* haben seit 1970 ein gutes Dutzend Symposien zum Thema Volksfrömmigkeit stattgefunden; vier davon wandten sich speziell dem Mittelalter zu. Dieses Mißverhältnis spiegelt sich in der wissenschaftlichen Literatur wider: Während Volksglaube und volkstümliche Glaubenspraxis unter geschichtlichem Aspekt in den romanischen und angelsächsischen Ländern heute ein gängiges Thema sind, gibt es bei uns nur vereinzelte Beiträge dazu.

Dies hängt wiederum damit zusammen, daß die Geschichte der „kleinen Leute", des *Alltags* und der *Volkskul-*

tur in Deutschland nicht die gleiche wissenschaftliche Beachtung findet wie seit einiger Zeit bei unseren westlichen und südlichen Nachbarn. Dabei ist das Publikum durchaus interessiert, wie nicht zuletzt der Erfolg zahlreicher Buchübersetzungen zu dieser Thematik („Geschichte der Kindheit", „Geschichte des Todes", „Der vergessene Alltag") zeigt. Dieses Interesse an der historischen Volks- und Alltagskultur entspricht, wie *Peter Dinzelbacher* (Stuttgart) in seinem Einleitungsreferat hervorhob, dem legitimen Interesse der Bevölkerungsmehrheit an ihrer eigenen Geschichte, an der Geschichte ihrer eigenen Vorfahren – im Gegensatz zur Geschichte der „Haupt- und Staatsaktionen", in der ihre Vorfahren nur eine Statistenrolle spielten.

Wer aber ist „das Volk"? Dieser Begriff erweist sich – wie viele andere Begriffe, mit denen wir im Alltag wie selbstverständlich umgehen – im wissenschaftlichen Licht als vielköpfiges Ungeheuer, das je mehr Köpfe bekommt, je weiter wir es in die Vergangenheit zurückverfolgen. „Glaube" und „Aberglaube", „Religion" und „Magie", „Frömmigkeit" und „Ketzerei" stellten die Tagungsteilnehmer denn auch vor das nämliche Bestimmungsproblem. Dabei machte die Tagung einmal mehr klar, daß solche politischen und philosophischen Begriffe Wertungen enthalten, die durch keine „objektive Methode" auszuschließen sind. Was die Diskussion angeht, stand freilich die naive Erwartung, Geschichtswissenschaft vermittle Fakten, dicht neben der schwierigen Einsicht, daß die Wahrheitsfrage schon bei der Begriffsbestimmung beginnt.

Angesichts der Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, zu Begriffen zu kommen, die nicht nur interdisziplinär unumstritten, sondern auch für alle Geschichtsepochen und Geschichtsräume gleichermaßen gültig sind, nahmen einige Referenten allerdings zur schlechtesten aller Lösungen Zuflucht: Sie entzogen sich der *Begriffsdiskussion.* Es blieb dann dem Zuhörer überlassen, sich anhand des Vortrags ein Bild vom unreflektierten Begriffsverständnis des Vortragenden zu machen. Es spricht für das Niveau der Tagung, daß die Zuhörer solches nicht hinnahmen, sondern die Begriffsproblematik immer wieder neu in die Diskussion brachten.

Volksglaube und Kirchenglaube

Einen Maßstab dafür setzte gleich zu Anfang *Jean-Claude Schmitt* (Paris) mit seinem Referat „Der Mediävist und die Volkskultur". Sein Appell, nicht moderne Vorstellungen von Religion und Magie, von Glaube und Aberglaube auf mittelalterliche Verhältnisse zu übertragen, verhallte nicht ungehört. Von verschiedener Seite wurde, ganz in seinem Sinne, eine Orientierung am jeweiligen zeitgenössischen Begriffsverständnis gefordert. Da konnte natürlich der Einwand nicht ausbleiben, daß die mittelalterlichen Begriffe *ihrerseits* erklärungsbedürftig seien und man sich dann doch moderner Begriffe als Maßstab bedienen müsse.

Daß dem nicht so sein muß – daß vielmehr, wie Schmitt meint, die zeitgebundenen (hochmittelalterlichen, spätmittelalterlichen, frühneuzeitlichen) Begriffe im Rahmen einer sich auf interdisziplinäre Forschung stützenden epochalen *Totalbeschreibung* („histoire totale") erklärbar sind –, demonstrierte *Robert Scribner* (Cambridge) musterhaft an einem Beispiel von „Zauberei" in Urach gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Vordergründig ging es bei diesem Streitfall um die Frage, ob liturgische Gewänder als magisches Mittel bei der Wahrheitsfindung eingesetzt werden dürfen und wer die Verfügung darüber hat. Doch was auf den ersten Blick wie der Kampf kirchlicher Stellen gegen die abergläubischen Praktiken eines weltlichen Amtsträgers aussieht, erweist sich unter Berücksichtigung aller politischen und gesellschaftlichen Aspekte als „soziales Drama" im Vorfeld der Reformation, in dem Glaube und Irrglaube, Religion und Magie eine ganz andere Rolle spielen, als sie es nach unserem Verständnis sollten.

Aberglaube und Ketzerei

Daß die *kirchenamtliche* Glaubenslehre zu allen Zeiten nur begrenzten Einfluß auf die Religiosität und Lebenspraxis der großen Bevölkerungsmehrheit hatte, mag Kirchengeschichtler nicht überraschen. Dies bildete auch kein Problem, solange die von der Lehrmeinung abweichende Frömmigkeit des Kirchenvolkes ebenso wie gewisse Kirchenpraktiken ohne weiteres als Ausdruck von Unwissenheit, als Ketzerei oder als „kirchliche Mißstände" beurteilt werden konnten. Was aber, wenn am Ende unsere Vorstellungen von Aberglaube und Ketzerei, von Unwissenheit und Mißstand nicht mit dem übereinstimmen, was man im 13. oder 15. Jahrhundert darüber dachte? Muß dann nicht auch das, was „das Volk" glaubte, einen anderen Stellenwert bekommen?

Wie zum Beispiel wurde man im 13. Jahrhundert Ketzer? *Alexander Patschovsky* (München) zeigte, daß nicht Kritik an kirchlichen Mißständen, auch nicht abweichende Vorstellungen über Sakramente und schon gar nicht volkstümliche Glaubensinhalte ins Höllenfeuer führten. Die „Irrlehren" der Häretiker wurden auch nicht als Lehralternative aufgefaßt, sondern als Satanswerk, das den irregeleiteten Menschen in Krankheit und Wahnsinn (insania) führt. Doch nicht der Irrtum (oder eine Häufung von Irrtümern) macht den Ketzer, sondern das Beharren auf einem kirchlicherseits erkannten Irrtum. Die Ursache aller Ketzerei aber, so ein Passauer Dominikaner um 1266 (der sog. „Passauer Anonymus"), liege neben Unwissenheit und Hochmut einzelner Gläubiger in Mißständen der Kirche.

Wir erwarten nun eine Art reformatorischer (oder gegenreformatorischer) Kirchenschelte und sehen uns zunächst durch die Kritik des Anonymus an dem gerade aufkommenden *Papalismus* in unseren Erwartungen bestätigt. Doch wir befinden uns im 13. und nicht im 16. Jahrhundert. Einerseits war der Papalismus damals in der Kirche selbst umstritten, anderseits spielte die Kritik an ihm in den großen Ketzerbewegungen (Katharer, Waldenser)

nur eine untergeordnete Rolle. Auch seine Kritik am unwürdigen Umgang mit den Sakramenten, in der sich ein Wandel in der eucharistischen Frömmigkeit andeutet, geht – obwohl die Sakramentenfrage bei den Ketzern von zentraler Bedeutung war – am häretischen Standpunkt vorbei. Schließlich prangert er auch Irrtümer an, die seiner Meinung nach von Kirche und Ketzern geteilt werden.

Kann man dann noch Frömmigkeit – wie *Christoph Burger* (Tübingen) vortrug – als innere Übereinstimmung mit den Lehren der Kirche und entsprechende äußere Lebensgestaltung begreifen? Die amtlich verfaßte Kirche hätte dies zweifellos gerne so, doch ist dies für den Historiker und Volkskundler kein Grund, es ebenso zu halten, wie Jean-Claude Schmitt betonte. Für Burger, der über Volksfrömmigkeit um 1500 im Spiegel pastoral orientierter Theologie referierte, lag solch eine dogmatische Definition freilich nahe. Prediger wie Johann Pfalz, Geiler von Kaysersberg und Gabriel Biel bemühten sich an der Wende zur Neuzeit, als Ersatz für Aberglaube und Magie um eine mystisch verklärte Heilsbotschaft, die allgemein verständlich und den Lebensumständen der Ungebildeten nahe war. In ähnlicher Weise setzte man Bilddarstellungen, in denen biblische Themen zeitgerecht und volkstümlich bearbeitet waren, zur religiösen Bildung ein (dazu ein Vortrag von *Gerhard Jaritz*, Krems).

Unter pastoralem Gesichtspunkt ist Volksfrömmigkeit nur als *Transponierung von Lehrinhalten* in eine „naive" Vorstellungswelt zu verstehen. Dieser didaktische Ansatz, der die Propagierung von Glaubensvorstellungen für politische Zwecke einschließt, bestimmte immerhin sieben Referate. Zweifellos gab (und gibt) es aber noch eine ganz andere Volksfrömmigkeit, die in einem ursprünglichen Spannungsverhältnis zur jeweils aktuellen Orthodoxie stand. Dabei kam es ebenso zur *Integration* volkstümlicher Glaubensinhalte wie zu ihrer *Ablehnung*. Diese Volksfrömmigkeit variierte nach Zeit und Ort ganz erheblich; von einer einheitlichen „Volksreligion" ist nicht zu reden.

Überdauern von Vorchristlichem

Teilweise befaßte sich die Volksfrömmigkeit mit abgesunkenen Vorstellungen und Praktiken, die einst die Kirche als Ganze bewegten, etwa im Bereich der Eucharistie, der Sakramentenlehre, der Reliquienverehrung und des Wunderglaubens. Teilweise hatte sie lange überlieferte Praktiken und Mythen aus vorchristlicher Zeit zum Inhalt. Viele *heidnische Bräuche und Symbole* gingen in den christlichen Kult ein oder überdauerten neben ihm. *Eckhard Grunewald* (Köln) demonstrierte am Beispiel einer Dichtung um 1300, wie ein archaischer Sagenstoff christlich bearbeitet wird. Dabei zeigte sich, daß Meerjungfrauen und Feen durchaus ihren Platz im christlichen Weltbild hatten, sofern sie als Geschöpfe Gottes gelten konnten. Handelt es sich hier um eine literarische Schöpfung, so lieferte *Peter Dinzelbacher* mit der Jenseitsvision des Bauern Gottschalk (12. Jahrhundert) ein Beispiel für die christliche Transformierung archaischer Mythen im Bewußtsein von Illiteraten. Daß die Kirche dieses Zeugnis volksreligiöser Erfahrung ernst nahm, beweisen die (voneinander unabhängigen) Aufzeichnungen zweier Kirchenmänner. Tatsächlich hatten solche Visionen Einfluß auf die christliche Jenseitsvorstellung. Das Fortwirken vorchristlicher Religiosität zeigt sich, wie *Dieter Bauer* (Stuttgart) ausführte, aber auch im Erfolg eines Begriffs, der Geschichte machte: der des „Heiligen Landes".

Die Vorstellung, daß es Plätze gibt, die aufgrund besonderer Ereignisse dem Himmel näher sind als andere, ist allen archaischen Religionen vertraut. Die christlichen *Pilgerreisen zu heiligen Orten* standen von Anfang an in dieser (alttestamentarischen, antiken, germanischen) Tradition. Die (spätantiken) Kirchenväter verweigerten sich ihr indes: Der Himmel sei überall offen, meinte Hieronymus und kritisierte damit das Pilgerwesen – vergeblich. Wenn sie von „terra sancta" (Heiliges Land) sprachen, bezogen sie sich auf ein Reich, das nicht von dieser Welt war. Ist es Zufall, daß sich der erste mittelalterliche Beleg für diesen Begriff in einem Brief Heinrichs IV. findet, der damit Bezug auf das gerade eroberte Palästina nimmt? Mit diesem Kaiser beginnt in Deutschland die territorialstaatliche Entwicklung. Auch die Eroberung Palästinas mündet in die Gründung eines (kurzlebigen) Territorialstaats. Achtzig Jahre nach dem 1. Kreuzzug vernehmen wir den Begriff dann, mit territorialem Bezug, erstmals aus geistlichem Munde – dem Alexanders III.
Die *Annäherung der kirchlichen Lehre an volkstümliche Glaubensformen* ereignete sich also, ebenso wie umgekehrt die Christianisierung volkstümlicher Vorstellungen aus heidnischer Zeit, nicht im unpolitischen Raum. Dies heißt nicht, daß immer bewußte politische Zwecke den Wandel bestimmten. Vielmehr zeigten fast alle Referate – unterstützt durch die Diskussion –, daß die kirchengeschichtliche und volksreligiöse Entwicklung in die allgemeine Sozial- und Kulturgeschichte eingebettet ist.

Daß dabei dem Volksglauben, wie wohl der Volkskultur überhaupt, große Vitalität und Beharrlichkeit eignet, beweist sein Verhältnis zu den *Häresien*. Die Kirche machte zwischen Irrlehre und Aberglaube grundsätzlich keinen Unterschied, und so kam es zu der heute noch geläufigen Meinung, Ketzerei sei eine organisierte Form des Aberglaubens und entspringe den besonderen religiösen Bedürfnissen des Volkes. Daß dem nicht ganz so ist, machte *Peter Segl* (Regensburg) deutlich. Obwohl die Katharer die Heiligenverehrung ablehnten, hielten ihre Anhänger an der Apostelverehrung fest. Im Umkreis der bibelfesten *Waldenser* entwickelte sich die völlig unbiblische Legende von den acht Aposteln, von denen vier den „fetten Weg", die anderen – Gründerväter des Waldenserglaubens – den „mageren Weg" wählten. Der katharische Dualismus schließlich, dem zufolge alles Sichtbare vom Teufel ist, milderte sich im Volksglauben zur praktischen Vorstellung, alles Nützliche komme von Gott und alles Unnütze vom Teufel.

Erst ein Anfang mit durchaus aktuellem Bezug

Die Tagung in Weingarten beschäftigte sich mit dem Mittelalter, nicht mit der Neuzeit. Aktuelle Bezüge waren deshalb nicht zu erwarten, klangen aber an, wenn *Lutz Röhrich* (Freiburg) über „Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart" referierte oder wenn *Leander Petzold* (Innsbruck) in seinem Beitrag zur „Theorie der Magie" auf die Neigung zum Okkultismus auch beim modernen Menschen zu sprechen kam. Dabei machte Röhrichs Vortrag ansatzweise deutlich, welche beträchtliche Transformation mittelalterliche Stoffe auf dem Weg in die Gegenwart durchmachten – eine inhaltliche Veränderung, die offensichtlich nicht unabhängig vom allgemeinen kulturellen und sozialen Wandel ist.

Daß man das Tagungsthema indes nicht nur als Beitrag zur Geschichte des „kleinen Mannes", sondern auch zur kirchlichen Diskussion über aktuelle Bedürfnisse und Formen der Volksfrömmigkeit zu verstehen habe, hob Peter Dinzelbacher in der Einleitung hervor. Er verwies dabei ebenso auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wie auf die liturgischen und pastoralen Probleme in der Dritten Welt, wo religiöse Ausdrucksformen und gelebte Frömmigkeit in engem Zusammenhang mit kulturellen Traditionen und mit der politischen und sozialen Lage der Gläubigen stehen (Lateinamerika). Es ist freilich nicht zu übersehen, daß diese Diskussion in Deutschland erst am Anfang steht. Die Tagung bekam dadurch als historischer Einstieg in ein aktuelles kirchliches Thema zusätzliches Gewicht. *Andreas Kalckhoff*

„Im Gegenteil. Ich bin ein Realist"

Zum Tode von Marc Chagall

„S'éteindre" heißt erlöschen, auch: sterben. Die äußeren Bedingungen beim Tod des russisch-französischen Malers *Marc Chagall* am 28. März waren eigentlich so, daß dieses Wort die angemessene Bezeichnung für den Vorgang war: Sein Tod war ein Abschied, mit dem seit langem zu rechnen war, immerhin wäre Chagall am 7. Juli 98 Jahre alt geworden. Andererseits konnte man sich mit einigem Recht fragen, ob „s'éteindre" wirklich das richtige Wort war (vgl. Le Monde, 30. 3. 85): Immerhin ist es ein Wort aus dem Begriffsfeld des Lichtes, und was kann eigentlich verlöschen von jemandem, dessen Werk wie kaum ein anderes im wahrsten Sinne des Wortes weiterleuchtet, der viele Zeitgenossen erst richtig hat erleben lassen, was leuchtende Farben sind? Auch wenn die Vorstellung, daß jemand in dem weiterlebe, was er geschaffen hat, nicht neu und oftmals eher nach einem schiefen Versuch klingt, in säkularisierter Umwelt von so etwas wie einem Leben nach dem Tod zu sprechen, bei Marc Chagall scheint sie durchaus angebracht zu sein.

Kühe, die fliegen, und Menschen mit Eselsköpfen

Wer sein Leben wie Chagall in einer letztlich zeitlosen *Traum- und Bilderwelt* lebte, scheint den Tod überhaupt auf seltsame Weise in seiner Bedeutung zu relativieren, zu unterlaufen. Chagalls Lebensprogramm war der Kampf gegen eine ihm *willkürlich vorkommende Eingrenzung des Realitätsbegriffs* auf das Sichtbare, offensichtlich Plausible, das sogenannte Wirkliche: Warum sollte es fliegende Kühe, grüne Gesichter und Menschen mit Eselsköpfen deshalb nicht geben, weil die Gesetze der Schwerkraft und der Evolution es nun einmal so gefügt haben, daß Kühe nicht fliegen, Gesichter hautfarben sind und Menschen die ihrer Gattung entsprechenden Köpfe tragen? Wer auf diese Weise die Gesetze der Schwerkraft nicht unbeträchtlich außer Kraft gesetzt hat, wer in einer Welt voller Verwandlungen, Träume, Spiel und Zauber lebt, wer mehr schwebt, als mit beiden Beinen auf der Erde zu stehen, dem kann der Tod offenbar weniger anhaben, dessen Tod ist mehr ein unspektakuläres Abschiednehmen als ein jäher Schnitt. Chagalls abrahamitisches Alter schien dies auf andere Weise nur noch zu bestätigen.

Das heißt nicht, daß er den Tod verdrängt hätte. Im Gegenteil. Bei Chagall sind in Fülle zentrale Lebenserfahrungen präsent, zu denen wesentlich auch *Tod und Leiden* gehören, wie sonst hätte er auch der Vergangenheit des jüdischen Volkes gerecht werden können. In einem eigenen Universum von Bildern, Symbolen, Stimmungen, Erinnerungen lebte er, mit denen er ein Leben lang jonglierte und spielte, unter ihnen Freude wie Trauer, Geburt, Hochzeit, Liebe ebenso wie der Tod. Große Veränderungen in den Themen kommen kaum vor. Das Geheimnis Chagalls bestand darin, daß er die ihn umgebende Realität auf wenige *zentrale Erfahrungen* reduzierte und diese immer wiederkehren ließ, ohne sich aber ständig nur zu wiederholen. Wenn der Kunst Marc Chagalls eine ihm *eigentümliche Volksnähe* nachgesagt wird, dann liegt sie vielleicht gerade in der Fähigkeit begründet, mit einem durchaus nicht unbegrenzten Bildervorrat sein Leben, und zwar nicht nur als Künstler, bestehen zu können. Auch wenn die angewandten Techniken und Materialien sich wandelten, er immer wieder auch in für ihn neue Bereiche vorstieß und Versuche neuer Ausdrucksmöglichkeiten entdeckte (neben dem Ölbild Aquarelle, Gouachen, Graphiken, Keramiken, Plastiken, Bühnenbilder, Mosaike, Gobelins, Glasmalerei), seine Botschaft blieb sich im wesentlichen gleich: Lebensfreude, Liebe, besun-

gen in einer Magie der Farben, in einer überschäumenden Fülle an Bewegung, Verwandlung, Sehnsucht, Beschwingtheit.

Im Alter von 35 Jahren verfaßte Chagall seine *„Erinnerungen"* unter dem Titel „Mein Leben". Wie konnte er dies in dem Alter bereits tun, wo ihm immerhin noch sechzig Jahre bevorstanden? Er schrieb, wie er auch malte: In aphoristischer Leichtigkeit breitete er die Bilderwelt aus, die sich bis dahin bei ihm angesammelt hatte und aus der er auch in Zukunft weiterhin schöpfen würde. Ob dies alles so wirklich geschehen ist, wie er es darstellt, ist letztlich zweitrangig. Für Chagall besteht *der eigentliche Realismus in der Phantasie:* „Nennt mich nicht einen Phantasten. Im Gegenteil, ich bin ein Realist" (Marc Chagall, Mein Leben, Stuttgart 1959, S. 109). Seine Farben wollen keine äußeren Verhältnisse wirklichkeitsgetreu wiedergeben, sie sind Ausdruck von Seelenzuständen. Nicht die Perspektive einer als objektiv angenommenen Realität regiert, sondern die persönliche Empfindung, aus der heraus sich die Darstellung so aufdrängt, wie er sie zu Papier bringt – schreibend wie malend. Und weil sich im Mobiliar dieser Phantasiewelt im Grunde nur wenig verändert, war es auch durchaus nicht vermessen, als 35jähriger bereits „Mein Leben" niederzuschreiben.

Entscheidend ist das tief eingeprägte Urbild

Chagall war ein *Einzelgänger* – menschlich wie auch künstlerisch. Obwohl keineswegs unbeeinflußt von den Strömungen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, stand er dennoch den gesellschaftlichen und künstlerischen Veränderungen seiner Zeit fremd gegenüber. Das schließt die beiden Weltkriege und die Russische Revolution ein. In der nachrevolutionären Euphorie Rußlands versuchte er sich zeitweise als staatlicher Kulturverwalter und Direktor einer Kunstakademie. Der Versuch war nur von kurzer Dauer und scheiterte an zweierlei: an seiner eigenen fehlenden Bereitschaft, sich an die Notwendigkeiten einer solchen Tätigkeit anzupassen, wie auch an den Realitäten eines Regimes, das an der propagandistischen Instrumentalisierung der Kunst interessiert war, kaum jedoch an der Autonomie künstlerischen Schaffens Staat und Gesellschaft gegenüber. Ob in seiner Anfangszeit in Witebsk und Petersburg, oder zur Zeit seines ersten Pariser Aufenthaltes (1910–1914), Chagall nahm viel an Eindrücken auf, besuchte Museen, im übrigen aber arbeitete er an seinem eigenen Stil, fühlte sich vielfach von solchen, mit denen er es zu tun hatte, nicht verstanden und hatte unter Literaten mehr Freunde als unter Malern.

Chagalls Bilderwelt entstammt seiner *unmittelbaren Erfahrung:* Witebsk und Paris („mein zweites Witebsk"), hin und wieder auch St-Paul-de-Vence, sein Wohnort an der Côte d'Azur nahe Nizza seit 1966 – in diesen Orten drückt sich für Chagall das Gefühl einer tiefen Beheimatung aus, das Bild, das er von ihnen vermittelt, weist über die tatsächlichen Orte hinaus. Die Anhänglichkeit, die er gerade gegenüber seinem Geburtsort Witebsk wie auch Paris zeigt, ist nicht unähnlich der hymnischen Verehrung Jerusalems durch die Juden. Hier wie auch bei den Darstellungen von Bella, später Vava, seiner beiden Ehefrauen, ist letztlich nicht der tatsächliche Ort, die tatsächlich erlebte Frau, sondern die Erinnerung an deren tief eingeprägtes Urbild entscheidend: Bella beispielsweise bleibt auch Jahrzehnte nach der Hochzeit die Braut der ersten Stunde. Nicht anders ist es in bezug auf das Arme-Leute-Milieu osteuropäischer Juden seiner Heimat zwischen Synagoge und Cheder (Schule): Auch Jahrzehnte nachdem dieses Milieu im Grunde aufgehört hat zu existieren, ist es in der Phantasie Chagalls lebendiger denn je.

Das gleiche gilt auch für die sonstigen Requisiten seiner Arbeiten: Es geht nie um den konkreten Gegenstand, die konkrete Person, sondern um den Gehalt, die *Erinnerungen und Assoziationen,* die die jeweilige Darstellung wachruft: Liebespaare, Tiere (Fische, Kühe und Esel, Vögel), liturgische Gegenstände aus dem Judentum (Schofarhörner, Torarollen, Kerzenleuchter, die Bibel), außerdem Engel, Clowns, Akrobaten, Blumensträuße, Geigen, Rabbiner, biblische Personen und Zeichen (Mose mit den steinernen Tafeln, die Himmelsleiter, David mit der Harfe, der gekreuzigte Jesus) u. a. m. – warum diese Gegenstände und Personen in ein bestimmtes Bild gelangen, was sie zu bedeuten haben, in welchem Zusammenhang sie zum Ganzen stehen, welchen Wert sie gerade durch die Farbe erhalten, all das läßt sich nicht eindeutig bestimmen, eine letzte Erklärung braucht es auch nicht. Visionär und zugleich spielerisch werden Formen und Farben zusammengebracht, hier dominiert die Erotik, dort das Leben im Schtetl, in einem anderen Bild eine biblische Erzählung oder das Thema Zirkus oder alles zusammen wie beispielsweise in „Das Leben" von 1964: Flucht und Vertreibung ebenso wie Tanz und Hochzeit, Mose und der Rabbi, der Maler und eine ihn überragende mit den Händen schützende Frau oder Paris, aus dem ein überdimensionaler gelb-roter Baum herausragt.

„Wenn ich nicht Jude wäre, wäre ich nicht Künstler geworden"

Chagalls Werk strahlt eine *ansteckende Heiterkeit* aus, ohne deswegen die Schatten zu verdrängen. Es stellt das Zeugnis eines Mannes dar, der zu einer Bild-Sprache gefunden hat, mit der er Wehmut und Klage ebenso wie Verlangen nach Vereinigung und Zärtlichkeit auszudrücken verstand, Erinnerung an eine grauenvolle Vergangenheit wie Sehnsucht nach einer erfüllenden Zukunft. *Religiosität* steht dabei keineswegs unverbunden neben dem Nicht-Religiösen; seine Nähe zur Volkskunst dürfte ihm hierbei eine Hilfe gewesen sein, seine Herkunft aus einer durch den Chassidismus geprägten jüdischen Gläubigkeit die Grundlage. Religiosität ist bei ihm elementarer Ausdruck menschlichen Handelns und Fühlens, und Leben ist bei ihm nicht denkbar ohne eine mystische Dimension.

Was aber hat Chagall gerade auch für Christen so interes-

sant gemacht? Daß ein Künstler, der so elementar in seiner jüdischen Welt verhaftet ist, die Grenzen seiner Welt so leicht überwindet, ist nicht unbedingt selbstverständlich. Den Zugang zu seinem Werk erleichterte Chagall Christen zweifellos dadurch, daß er den Gekreuzigten zu einem seiner zentralen Themen wählte. Auch wenn die „Weiße Kreuzigung" von 1938 in dieser Hinsicht einen Höhepunkt darstellte (im gekreuzigten Juden Jesus verdichteten sich für Chagall jüdische Leidenserfahrungen überhaupt bis hin zur Verfolgung und Vernichtung unter den Nationalsozialisten), so ist nicht zu übersehen, daß Chagall sich schon länger für diesen Juden Jesus interessierte. Theologisch, sofern diese Bezeichnung im Kontext des Judentums überhaupt angebracht ist, war dies für Chagall unproblematisch, weil seine Auffassung von Religiosität und Mystik sich trotz aller Verwurzelung im osteuropäischen Judentum außerhalb institutionalisierter Religion bewegte, im übrigen auch in anderen Teilen des Judentums der Jude Jesus nach und nach wiederentdeckt wurde.

Den endgültigen Durchbruch zu religiösen Themen bedeuteten die in der Zwischenkriegszeit begonnenen und Mitte der fünfziger Jahre beendeten Radierungen zur Bibel. Chagall bereitete sich auf diese Arbeit mit zwei Palästina-Reisen vor. Die *Bibel* stellt für den Künstler nicht nur eine Sammlung von religiösen Texten im engeren Sinn dar. Chagall betrachtete sie als die „größte Quelle der Poesie aller Zeiten". Eng verknüpft mit ihrer religiösen Bedeutung war die Bibel für Chagall eine Sammlung von Erzählungen, Themen, Ausdrucksformen, die seine Innenwelt entscheidend geprägt hatten. „Wenn ich nicht Jude wäre, wäre ich nicht Künstler geworden", soll er einmal gesagt haben. In diesem *Judesein* bedeutete die Welt der Bibel einen wesentlichen Baustein. Die Arbeit an biblischen Themen setzte er seit 1960 fort mit Glasfenstern für die Synagoge des Hadassah-Krankenhauses in Jerusalem und verschiedenen christlichen Kirchen, u. a. die Kathedralen von Metz und Reims, für das Fraumünster in Zürich sowie für St. Stephanus in Mainz, wo am 11. Mai die drei letzten Fenster offiziell ihrer Bestimmung übergeben werden. Über zehn Jahre lang arbeitete Chagall außerdem an einem 17 Gemälde umfassenden *Zyklus „Biblische Botschaft"*, der ursprünglich für einen Kapellen-Raum gedacht war, später jedoch in das eigens dafür geschaffene „Musée National Message Biblique Marc Chagall" in Nizza aufgenommen wurde.

Selbst wenn die Kunstkritik dem Spätwerk Chagalls gegenüber eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt, seiner wachsenden Popularität gerade auch im christlichen Raum tat dies keinen Abbruch. Umgekehrt ließe sich fragen, ob mancher Kunstkritiker nicht auch der Versuchung erlegen sein könnte, aus seiner angeborenen Skepsis Popularität gegenüber die späten Arbeiten Chagalls besonders kritisch zu betrachten. Immerhin kann es bei einem trotz seines hohen Alters überaus produktiven Künstler wie Chagall nicht ausbleiben, daß sein Spätwerk, aufs Ganze gesehen, schon rein quantitativ ein unverhältnismäßiges Gewicht erhält. Vielleicht liegt es aber auch nur daran, daß die Kunstkritik zum Phänomen Religion immer noch kein rechtes Verhältnis gefunden hat.

Einen erzählerischen Umgang mit der Bibel lernen

Das *religiöse Interesse an Chagall* (kaum ein Berufsstand dürfte so viele Chagall-Drucke in seinen Wohnungen hängen haben wie Theologen, Seelsorger, Katecheten, Religionslehrer) hat allerdings durchaus nicht allein mit Marc Chagall selbst und seinem Werk, sondern in erheblichem Maße auch mit bezeichnenden Defiziten im christlichen Raum zu tun: Zu einem Zeitpunkt, als das Stich- und Schlagwort „Narrativität" noch kaum die Runde machte, konnte man bei Chagall einen solchermaßen gewünschten, aber selten verwirklichten erzählerischen Umgang mit der biblischen Tradition lernen. Chagall bildete biblische Erzählungen nicht einfach ab, sondern verarbeitete sie zu neuartigen Visionen, gestattete unerwartete Durchblicke durch unübersichtliche Zusammenhänge. Im übrigen, und hierin kommt Ähnliches zum Tragen wie bei dem Interesse für die von Martin Buber erschlossene chassidische Erzähltradition: Chagalls Religiosität ist – auch hierin Kind seiner osteuropäischen Umgebung – durch und durch integriert in seine Gesamtperson: *Frömmigkeit* wird hier nicht einfach als ein Segment vom übrigen Leben abgespalten, sondern ist schlicht Ausdruck menschlichen Erlebens. Ein solcher Glaube ist nicht mit bücherschwerer Dogmatik belastet, dafür hat er mehr mit einer spielerischen Poesie zu tun, in der das Religiöse zu seinem Recht kommt. Eine Religiosität dieser Art zögert auch nicht, Sinnlichkeit zu den eigenen Ausdrucksmitteln zu zählen: Chagalls Hohelied-Zyklus, fünf Bilder aus der Serie des „Message Biblique", gehört zum Schönsten, was religiöse Kunst zu bieten hat.

Chagalls religiöse Poesie vermeidet, worunter man im christlichen Raum nicht selten leidet und wogegen im Grunde noch kein Heilmittel gefunden wurde: die Sondersprache. Chagalls poetische Malerei ist auch für denjenigen zugänglich, der sich nicht in religiöser Sprache auskennt, sei es in jüdischer oder christlicher. Das Interesse für Chagall in Katechese und Verkündigung mutet vor diesem Hintergrund wie der Versuch an, eine tiefere religiöse Sprache zu erlernen. Ob man hiermit Chagall in jedem Fall gerecht wird, ist eine andere Frage: Letztlich gebraucht man ihn vielfach doch wieder nur zur Illustrationszwecken und übersieht, daß mit seinen Darstellungen die religiöse Sprache selbst eine andere wird. Oder man vergißt vor lauter Erklären, was die Arbeiten selbst sind: Träume.

Klaus Nientiedt

Literaturhinweis:
Sidney Alexander, Marc Chagall. Eine Biographie. München 1984.
Katalog zur Ausstellung der Kestner-Gesellschaft, Hannover, „Marc Chagall – Retrospektive. Arbeiten auf Papier" vom 1. Februar – 8. April 1985.

Kurzinformationen

Gleich mehrfach ging Johannes Paul II. in der Karwoche und an Ostern auf das Thema Jugend sowie das Verhältnis von Jugend und Kirche ein. In einem 68 Seiten umfassenden *Apostolischen Schreiben,* das das Datum vom Palmsonntag trägt, wandte sich der Papst an die Jugendlichen in aller Welt, und zwar aus Anlaß des von den Vereinten Nationen ausgerufenen Internationalen Jahres der Jugend. Unter demselben Datum ist der diesjährige *Gründonnerstagsbrief an alle Priester* abgefaßt, in dem sich der Papst gleichfalls dem Thema Jugend widmet. Außerdem fand am Palmsonntag zum zweitenmal ein *Internationales Jugendfestival* statt, zu dem rund 200 000 Jugendliche aus den verschiedensten Teilen der Welt nach Rom kamen. Im Rahmen dieser zweitägigen Veranstaltung traf der Papst zweimal mit den Jugendlichen zusammen. Die Verantwortung für das Treffen lag beim Päpstlichen Laienrat und seinem Vizepräsidenten, dem deutschen Bischof *Paul Josef Cordes.* Das Apostolische Schreiben des Papstes stellt eine Katechese auf der Basis der in den synoptischen Evangelien überlieferten Erzählung vom reichen Jüngling (u. a. Mk 10, 17–22) dar. Der Papst erinnert die Jugend an ihre große Weltverantwortung und warnt sie vor zu großem Pessimismus oder vor Weltflucht. Mehrfach bezeichnet er sie in dem Schreiben als „Hoffnung der Kirche". Der Papst spricht verschiedene, die Jugend betreffende Themen an, von der Geschlechtlichkeit bis zur Arbeitslosigkeit, dem Schutz der natürlichen Umwelt sowie den gerade auch für Jugendliche negativen Wirkungen der Werbung. Sofern das Wort Gottes in ihnen wohne, seien sie stark genug, um zu den „verborgenen Mechanismen des Bösen vorzudringen". Auf diese Weise könnten sie die Welt „allmählich erfolgreich verändern ..."

Zwei Schwerpunkte hatten die vom 25. bis 28. März in Wien abgehaltenen Beratungen der Österreichischen Bischofskonferenz. Zum einen stand das Jubiläum *„40 Jahre Republik, 30 Jahre Staatsvertrag"* im Mittelpunkt dieser Frühjahrskonferenz, bei der die Bischöfe an alle Österreicher appellierten, sich zu ihrer Heimat, zu deren Geschichte und Kultur zu bekennen, ohne dabei einem „falschen Nationalismus zu huldigen". Im Rückblick müsse Dankbarkeit für das „kluge und geduldige Verhalten der Männer und Frauen der ersten Stunde" gezeigt, Schuld der Vergangenheit vergeben und aus der Geschichte gelernt werden. Freilich sei dazu die Bereitschaft aller, Verantwortung zu tragen und wie in den Jahren nach 1945 das Gemeinsame über das Trennende zu stellen, notwendig. Die Bischöfe würdigten dann das Zueinander von Kirche und Staat „in gegenseitigem Respekt" und erklärten ihre grundsätzliche Bereitschaft zur Zusammenarbeit „mit allen politischen Kräften in jenen Anliegen, die mit den Grundsätzen des Evangeliums vereinbar sind". Den anderen Schwerpunkt dieser Frühjahrskonferenz der Bischöfe bildete eine *Stellungnahme zur Frage der künstlichen Befruchtung,* nach der die zwischen Ehepartnern durchgeführte künstliche Befruchtung unter der Voraussetzung, daß alle befruchteten lebensfähigen Eizellen dem Mutterleib implantiert würden, nicht grundsätzlich abzulehnen sei. Gerade in einer Zeit der Kinderfeindlichkeit und erschreckender Abtreibungszahlen sei eine solche Sehnsucht nach dem Kind gleichsam eine Mahnung an die Gesellschaft. Gleichzeitig lehnten die Bischöfe jedoch die heterologe Befruchtung – also die biologische Vaterschaft außerhalb der Ehe oder die Befruchtung lediger Frauen – sowie die Heranziehung von Mietmüttern gänzlich ab. Zu Beginn der Frühjahrskonferenz hatte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* über aktuelle Probleme der Weltkirche – von der Theologie der Befreiung bis zur bevorstehenden Bischofssynode 1986 über die Rolle der Laien in der Kirche – referiert. Der auf Einladung der österreichischen Bischöfe zustande gekommene Informationsaustausch, dem dem Vernehmen nach kein konkreter Beratungsanlaß zugrunde lag, entspricht wohl dem von Kardinal Ratzinger beabsichtigten engeren Gesprächskontakt mit den örtlichen Bischofskonferenzen.

Insgesamt positiv beurteilen die Leitung der Berlin-Brandenburgischen Kirche die Entwicklung des kirchlichen Lebens in der DDR. Im Bericht der Kirchenleitung bei der Tagung der Synode der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche Mitte April in Ostberlin hieß es, besonders unter *jüngeren Menschen* sei das Interesse an der Kirche und ihrer Verkündigung gewachsen. In den Medien der DDR werde Christen und Kirchen vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Auch in der Literatur werde differenzierter als früher über die Rolle der Christen in der DDR-Gesellschaft nachgedacht. Es gebe nicht wenige Menschen, die sich mit *Fragen* und noch häufiger mit deutlichen *Erwartungen* an die Kirche wenden. Die Zahl der Kirchenmitglieder ist in der Landeskirche weiterhin rückläufig, wobei die Kirchenaustritte allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielten. Leicht verbessert hat sich nach dem Bericht in den vergangenen Jahren die Teilnahme am Gottesdienst. Auffällig sei die Zunahme der Taufen von Erwachsenen und Heranwachsenden. Auch Menschen, die nicht zur Kirche gehören, nähmen mehr als früher an kirchlichen Veranstaltungen teil. Beklagt wurde in dem Bericht, daß es im *staatlichen Bildungswesen* nach wie vor „krasse Fälle von Behinderungen und Druckausübungen" gebe. In der Aussprache über den Kirchenleitungsbericht kamen neben den Problemen junger Christen in staatlichen Bildungseinrichtungen auch Besorgnisse hinsichtlich des Vorgehens von Mitarbeitern der *Staatssicherheit* zur Sprache. So seien in einer Stadt im Bezirk Potsdam junge Gemeindemitglieder wiederholt vorgeladen oder von zu Hause abgeholt und über Aktivitäten der Gemeinde befragt worden.

Über 200 Vertreter religiöser Gemeinschaften in den USA, darunter zehn katholische Bischöfe, riefen den Kongreß dazu auf, eine Untersuchung zur US-amerikanischen Flüchtlingspolitik abzuhalten. Mißfallen hatten vor allem die Abschiebemaßnahmen bei Flüchtlingen aus Mittelamerika sowie die Maßnahmen gegenüber dem sog. „Sanctuary Movement" erregt. Diese Bewegung entstand vor etwa drei Jahren: Sie schützt Flüchtlinge aus mittelamerikanischen Staaten wie El Salvador und Guatemala vor dem Zugriff staatlicher Stellen und beruft sich dabei darauf, daß Menschen in Kirchen und heiligen Stätten (sanctuary = Heiligtum) Zuflucht zu gewähren sei. Mitarbeiter des „Sanctuary Movement" weisen darauf hin, daß die illegalen Einwanderer sich in Todesgefahr befänden, während die Reagan-Administration der Ansicht ist, diese Personen suchten in den USA eher aus wirtschaftlichen als aus politischen Motiven Asyl. Die Vertreter religiöser Gruppen fordern die dazu zuständigen Instanzen des Kongresses in ihrem Brief auf, öffentliche Hearings über die „skandalöse Politik" abzuhalten (NC News Service, 1. 3. 85). Einer der katholischen Unterzeichner des Briefes, Weihbischof *Francis Murphy* von Baltimore meinte unterdessen, daß er die Haltung der US-Regierung als einen Test betrachte, ob amerikanische Bürger und religiöse Organisationen ihre humanitäre Flüchtlingshilfe ausweiten könnten oder kriminalisiert würden. In einem Interview fügte er hinzu, er hoffe, daß öffentliche Hearings in der Lage seien, die Wahrheit dessen zu zeigen, was momentan vor sich gehe, „daß es nämlich eher die Regierung ist, die Gesetze verletzt, als diese wunderbaren Leute, die den Flüchtlingen Zuflucht gewähren". Zwei Katholiken, die sich in der Flüchtlingshilfe betätigten, wurden in Texas wegen konspirativer und illegaler Hilfe an Fremden verurteilt: *Jack Elder,* Direktor des Casa Oscar Romero, einer Einrichtung der Diözese Brownsville/Texas, zu einem Jahr Gefängnis, *Stacey Merkt,* eine Freiwillige derselben Einrichtung, zu einem halben Jahr Gefängnis (NC, 28. 3. 85). Bischof *John Fitzpatrik* von Brownsville sagte, er sei stolz auf seine Mitarbeiter. Was diese getan hätten, sei nicht nur christlich gewesen, sondern auch amerikanisch. Gegen eine Kaution von 25 000 Dollar wurden beide freigelassen.

Bücher

Kardinal König. Herausgegeben von Annemarie Fenzl, Photos: Evelyn Tambour. Herold Verlag, Wien – München. 420 S. 560,– öS/78,– DM.

Die Herausgeberin dieses Buches hat sich zum 80. Geburtstag des Erzbischofs von Wien keine alltägliche Festschrift einfallen lassen. Es wurde keine steife Ehrung des Gelehrten, Kirchenmannes und Seelsorgers produziert. Man ist bei der Suche nach Beiträgen auch nicht, was im Falle einer der bedeutendsten Kardinäle der römisch-katholischen Kirche nahe gelegen hätte, zu den ganz großen, zu den Kreiskys, Casarolis, von Weizsäckers gegangen. Es wurden vor allem Persönlichkeiten unterschiedlichster Prägung und Stellung zum Mitmachen ermuntert, die in einem der weitverzweigten Tätigkeitsbereiche des Geehrten mit „Eminenz" zu tun hatten oder den Kardinal auf den verschiedenen Stationen seines Lebensweges kennenlernten: Geistliche, Journalisten, der österreichische Bundespräsident und natürlich auch Professoren, diese vor allem in der Abteilung „Glaube und Wissen", eine der durchlaufenden Perspektiven seiner Tätigkeit als Wissenschaftler, als Bischof, als Veranstalter von Symposien und nicht zuletzt als Gründungspräsident des Päpstlichen Sekretariates für die Nichtglaubenden, kommen zu Wort. Mit wenigen Ausnahmen blieb die Mitwirkung an dem Band auf österreichische oder in Österreich ansässige Autoren, vor allem aus dem Raum Wien, beschränkt. Dennoch kommen die meisten mit erstaunlich wenig Wiener Schmäh aus. Deutlich wird vor allem die in der Persönlichkeit Königs gründende Lebensleistung und deren zeitgeschichtlicher Rang. Mit Verehrung wird nicht gespart, aber Grenzen werden nicht geleugnet und Schatten nicht verwischt. Der Ökumeniker König, Gründer von Pro Oriente, gewinnt in dem Band ebenso Profil, wie der „Pontifex austriacus", so der Titel des Beitrags *Rudolf Kirchschlägers,* „Brückenbauer" zwischen Staat und Kirche in Österreich und weltkirchlich zwischen den Kirchen des Ostens und der Kirche Roms, zwischen der katholischen Kirche und zu den nichtchristlichen Religionen, der diplomatische Helfer der unterdrückten Kirche des Donauraumes und des slawischen Ostens ebenso wie der unermüdliche Vermittler König zwischen kirchlichem Glauben und profaner Wissenschaft. Und bei dem allen wird doch deutlich, daß König in erster Linie Erzbischof von Wien war und ist (seit 29 Jahren), daß dieses weiß Gott nicht leichte Amt die Basis all seiner übrigen Tätigkeit und zugleich – wie sollte es beim Bischof einer großen Diözese anders sein – seine Grundlast war, daß ihn Interessen und Aufgaben aber ständig über sie hinausgeführt haben. Gleich von zwei Autoren wird an die Selbstaussage Königs erinnert, er habe sich als junger Mensch über nichts mehr gewundert, als darüber, warum die Leute verschiedene Sprachen sprechen und verschiedene Religionen haben, womit sein Lebensweg dann auch schon ein Stückweit vorgezeichnet war. Es würde einen wundern, wenn der Geehrte, eine souveräne Mischung aus Würde, Bodenständigkeit, Zurückhaltung und Neugier mit allen, die ihn kennen, nicht meinte, gerade diese Art literarischer Ehrung werde ihm gerecht. Auch gegen die Bezeichnung „Beichtvater der Nation in Staatsangelegenheiten" durch Fernsehintendant *Marboe* dürfte König nicht viel einzuwenden haben.

D. S.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BÜCHELE, HERWIG. **Jesus und die Öffentlichkeit.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 165 Heft 1 (1985) S. 14–28.

Der Autor möchte mit diesem Beitrag in das bisher vernachlässigte Gespräch zwischen neutestamentlicher Theologie und christlicher Sozialethik eintreten. Dazu fragt er nach dem Thema „Öffentlichkeit" im Neuen Testament, wobei er weniger historisch-kritisch an dieses Thema herangeht als aus einem gesamtbiblischen Fragehorizont heraus. Durch sein Leben und Handeln schaffe Jesus bewußt Öffentlichkeit und stoße damit auf die faktisch herrschende Öffentlichkeit seiner Zeit. Die öffentliche Bedeutung seiner Botschaft erweise sich darin, daß er die Menschen nicht als Momente ihrer bestehenden Öffentlichkeit anspreche, sondern in ihrer personalen Einmaligkeit. Gerade dadurch decke er die strukturelle Gewalt seiner Zeit auf. Jesu Verhalten in der Öffentlichkeit stehe ganz im Dienst der Offenbarung des „Umsonst der Liebe". Dieser Dienst erfordere es, nicht der Versuchung nachzugeben, die vorgefundene Öffentlichkeit manipulativ als Mittel zum Zweck einzusetzen. Jesu öffentliches Wirken vollziehe sich daher auch im Verborgenen wie in der Öffentlichkeit. Im übrigen aber durchziehe das Motiv der Öffentlichkeit des Wirkens und Handelns Jesu alle Evangelien.

CORSET, PAUL. **Le théologien face au conteur évangélique.** A la recherche d'une théologie narrative. In: Recherches de Sciences Religieuses Jhg. 73 Heft 1 (Januar–März 1985) S. 61–84.

Das Heft der „Recherches", dem der Beitrag entstammt, ist ganz dem Thema „Narrativität und Theologie" gewidmet, wobei die Passionserzählungen der Evangelien als Anschauungsmaterial dienen. In diesem Rahmen fällt Corset der Part zu, in einem theologiegeschichtlichen Durchblick die wichtigsten Stationen namhaft zu machen, die zur Aufwertung des „Narrativen" in der neueren Theologie geführt haben. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei dem Übergang von der enggeführten Kerygmatheologie Bultmanns zu Käsemann mit seiner Rückfrage nach dem historischen Jesus, dem von Barth herkommenden großen Entwurf von Eberhard Jüngel, Gott als Ereignis zu denken und den Überlegungen von Johann Baptist Metz zur Notwendigkeit des Erzählens für die Theologie. Es gehe bei dieser Entwicklung nicht nur um das Verhältnis von Erzählung und Argumentation oder um die Vermittlung des Glaubens an Jesus Christus mit der heutigen Kultur, sondern um die grundsätzliche Wiederentdeckung der Erzählung als einer theologischen Grundkategorie. Diese Wiederentdeckung ermögliche die Überwindung des alten Problems, wie Geschichte Gottes und Geschichte der Menschheit und wie Heils- und Universalgeschichte zusammengedacht werden könnten. Corset warnt allerdings auch davor, sich in der Theologie vorschnell und unreflektiert Kategorien aus anderen Disziplinen zu bedienen, um sich dem Phänomen des Erzählens zu nähern.

Kultur und Gesellschaft

BEJA, JEAN-PHILIPPE. **Chine: 35 ans, ça suffit?** In: Esprit April 1985, S. 30–48.

Die weitere Entwicklung in der Volksrepublik China ist mit einer ganzen Reihe von Fragezeichen versehen: Werden die Kräfte, die momentan eine Öffnung betreiben, das nötige Standvermögen haben, diese auch weiterhin durchzusetzen? Ist dies eine Öffnung, die wirklich die ganze chinesische Gesellschaft durchdringen wird, oder handelt es sich nur um einen Versuch, zu wirtschaftlichem Erfolg zu kommen? Welche Stellung wird nach 1997 Hongkong einnehmen? Die Zeitschrift Esprit eröffnet mit diesem Beitrag eine Serie von Beiträgen über die östlichen kommunistischen Gesellschaften. Der Autor trägt verschiedenste Eindrücke, Erwartungen, Befürchtungen, Einschätzungen zu wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragestellungen zusammen, ohne daß er aber letztlich sagen könnte, wie es wirklich weitergehen wird. Wie unsicher die Entwicklung immer noch ist bzw. als solche auch von den Chinesen selbst wahrgenommen wird, zeigt nur folgende Beobachtung: Nach Ansicht der Chinesen sei der einzige Garant der einmal eingeschlagenen Politik Deng Xiaoping selbst. Immerhin ist dieser aber 80 Jahre alt. Jeder Chinese sorge sich um den Gesundheitszustand des Parteichefs. Nur dies allein zeige schon, wie sehr die Politik Chinas von der Persönlichkeit an der Spitze geprägt werde, und daß keine der formellen Garantien, die das Regime gebe, auf lange Sicht einen Wert besäßen.

SCHROEDER-KURTH, TRAUTE M. **Indikationen zur pränatalen Diagnostik.** Grundsätze und Konflikte. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 29 Heft 1 (Januar/März 1985) S. 30–49.

Je weiter sich die Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik entwickelten, um so breiter und tiefer werde der Abgrund zwischen Wissenschaftler, beratendem Arzt und Schwangerer, zwischen Rationalität und Leben. Auf diesem Hintergrund geht die Autorin Problemen der pränatalen Diagnostik nach. Dabei stellt sie als Grundsätze auf: Die Entscheidung für oder gegen pränatale Diagnostik und die Entscheidung über Fortbestand und Abbruch der Schwangerschaft müsse in jedem Fall als individuelle Entscheidung von der Schwangeren und dem Berater erarbeitet werden. Pränatale Diagnostik sei nur nach individueller, ausführlicher genetischer Beratung vertretbar und die für Beratung und für die Durchführung der Diagnostik Verantwortlichen trügen die Verantwortung dafür, daß sich keine Automatismen, Handlungsmuster oder Handlungszwänge entwickelten. Bei der Beratung solle eine verantwortbare freiheitliche Entscheidung zwischen den Alternativen, ein Kind mit genetisch definierter Abnormität zu akzeptieren oder die Schwangerschaft abzubrechen, erarbeitet werden. Über die genetische Beratung hinaus müßten den Familien, die ihre genetisch stigmatisierten Kinder akzeptiert hätten, langfristige, konstante und verantwortliche Beratung und Begleitung angeboten werden.

Kirche und Ökumene

POTTMEYER, HERMANN J. **Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 110 Heft 4 (April 1985) S. 219–230.

Im gegenwärtigen Streit um die Wertung des Konzils und der von ihm angestoßenen Entwicklung der Kirche plädiert Pottmeyer für die Notwendigkeit einer neuen, dritten Phase im Rezeptionsprozeß. Nach der ersten Phase des Überschwangs und der zweiten der Enttäuschung sei jetzt eine neue Phase fällig, die den Streit der selektiven Interpretationen untereinander beenden und den Buchstaben der Konzilstexte im „Geist" des Konzils mit Hilfe einer Hermeneutik deuten müsse, die dem Charakter des Zweiten Vatikanums als Konzils des Übergangs gerecht werde. Das, was an der vorkonziliaren Theologie verbindlich sei, müsse jetzt auf der neu gewonnenen Basis einer Communio-Ekklesiologie und einer christlichen Anthropologie angeeignet werden. Die Treue zum Konzil verlange, die traditionellen wie die neuen Lehren des Konzils in ihrer Juxtaposition ernst zu nehmen und zu versuchen, „ihr Nebeneinander durch eine vertiefte theologische Reflexion und eine erneuerte kirchliche Praxis in einer weiterführenden Synthese zu vermitteln". Hilfreich wäre nach Meinung Pottmeyers eine zweite Generation von Kommentaren der Konzilsdokumente, die neben einer eingehenden Aktenkenntnis auch die bisherige Wirkungsgeschichte in ihre kritische Betrachtung einbeziehen würden. Nicht weniger unabgeschlossen als die Interpretation der Konzilstexte sei die Rezeption des Konzils als Bewegung. Da das Konzil sich selbst als pfingstliches Ereignis verstanden habe, könne seine wahre Rezeption nur eine Erneuerung der Kirche im Heiligen Geist sein.

Notizen

Die für den *Herbst 1986* vorgesehene siebte ordentliche Vollversammlung der *Bischofssynode* wird erst ein Jahr später stattfinden. Diese Entscheidung des Papstes wurde im „Osservatore Romano" vom 13. April in einer kurzen Meldung mitgeteilt. Darin heißt es, der Papst sei mit seiner Entscheidung verschiedenen Bitten nachgekommen, die eine längere Vorbereitungszeit gewünscht hätten. Offensichtlich kamen die notwendigen Vorbereitungen für die von Johannes Paul II. überraschend einberufene außerordentliche Vollversammlung der Synode vom 25. November bis 8. Dezember dieses Jahres und die Vorbereitungen für die reguläre Vollversammlung im Herbst 1986 einander in die Quere.

In einer Osterbotschaft an den im Libanon residierenden maronitischen Patriarchen von Antiochien, Kardinal *Antoine-Pierre Khoraiche,* hat *Johannes Paul II.* die libenesischen Christen zur Einigkeit aufgerufen. Gott solle verhüten, so der Papst, daß die Uneinigkeit der Christen dazu beitrage, das Wohl des Libanon in Frage zu stellen, zu dessen Geschichte sie einen so wesentlichen Beitrag geleistet hätten. An die Stelle von Gewalt, Aggressivität und Feindseligkeit müßten Wohlwollen, Gesprächsbereitschaft und Dialog treten. Die libanesischen Christen hätten die Pflicht, ihre Spaltungen zu überwinden.

Für eine Flexibilisierung der Arbeitswoche hat sich Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* in einem KNA-Interview ausgesprochen. Je kürzer die Wochenarbeitszeit werde, desto stärker würden individuelle Arbeitszeit und Laufzeit der Betriebe auseinanderfallen. Teure Arbeitsplätze könnten nicht ab Freitagabend leer stehen. Eine flexiblere Gestaltung des Arbeitslebens sei zum Vorteil der Unternehmen wie der Arbeitnehmer – Blüm denkt im Sinne eines Vorschlags von *Oswald von Nell-Breuning* an eine flexibel gestaltete 36-Stunden-4-Tage-Arbeitswoche – und sie biete auch die Chance für Neueinstellungen. Im Gegensatz zu früheren Äußerungen des Ministers nimmt Blüm in dem KNA-Interview den *Sonntag* aber aus religiösen und verfassungsrechtlichen, vor allem aber der Familie wegen („garantierte Ruhezone") *ausdrücklich* aus.

Der Innsbrucker Moraltheologe *Hans Rotter* SJ machte in einem Vortrag zu reproduktionsethischen Fragen in Wien darauf aufmerksam, daß aus katholischer Sicht *künstliche Befruchtung* nicht einfach als moralisch unzulässig abgelehnt werden könne. Das Argument Pius' XII. sei, Befruchtung und personales Liebesgeschehen dürften nicht getrennt werden, sei nicht unbedingt zwingend. Auch die natürliche Befruchtung finde ja oft erst Stunden nach der geschlechtlichen Vereinigung statt. Und vom ehelichen Akt selbst lasse sich nicht immer sagen, daß er im vollen ethischen Sinne ein zentraler Akt ethischer Liebe sei. Aus dem gleichen Grunde könne die künstliche Befruchtung auch dann moralisch nicht schlechthin abgelehnt werden, wenn sie *in der Retorte* erfolge. Abgelehnt werden müßten allerdings Abtreibung und leichtfertiges Experimentieren mit befruchteten Eizellen. Deutlich abgelehnt wurde von Rotter, wie wohl von allen Moraltheologen der Einsatz von *Mietmüttern.* In diesem Fall werde das Kind von Anfang an zur Ware gemacht.

Zufrieden über das gegenwärtige Verhältnis von Christentum und österreichischer Sozialdemokratie äußerte sich der österreichische Bundeskanzler *Fred Sinowatz* in einem Interview. Sinowatz: die Sozialdemokratie habe als Bewegung der an den Rand Gedrängten das christliche Gebot der Nächstenliebe in praktische Politik umgesetzt. Daß dies auf weite Strecken gegen die kirchlichen Institutionen habe geschehen müssen, gehöre „zu den tragischen Entwicklungen der österreichischen Geschichte". Inzwischen aber sei die Lagerbildung porös geworden, es gebe einen breiten Konsens zwischen Kirche und Staat. Sozialisten wirkten heute in den christlichen Kirchen und als Vorsitzender der SPÖ sei er stolz darauf, „daß die österreichische Sozialdemokratie viele überzeugte Christen in ihren Reihen hat".

Zur Frage der *Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche* (vgl. ds. Heft, S. 201) hat der Vorsitzende des Zentralkomitees der ukrainischen Katholiken, *Josef Terelja,* in der neu herausgegebenen Samisdat-Schrift „Ukrainisch-katholischer Bote" geäußert: Er halte die Sache nach wie vor nicht für aussichtslos, aber er habe Zweifel, ob dies überhaupt zweckmäßig sei. Wie die anderen Kirchen in der Sowjetunion müßte auch eine legalisierte katholische Kirche in der (West-)Ukraine mit starkem Druck rechnen, deshalb sei es möglicherweise besser, weiterhin im Untergrund zu bleiben. So sei man zwar schweren Repressionen ausgesetzt, doch gerade so erneuere sie sich und finde Kraft zum Widerstand.

Der Zeitplan für die Erarbeitung des *Hirtenbriefs der US-Bischöfe zu Fragen von Wirtschaft und Katholischer Soziallehre* (vgl. HK, Januar 1985, 8 ff.) hat eine Änderung erfahren: Ursprünglich sollte die zweite Fassung auf einer Vollversammlung der Bischofskonferenz im Juni diskutiert und auf der Vollversammlung im November die endgültige Fassung verabschiedet werden. Nach Angaben des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof *James Malone* von Youngstown/Ohio, wünschen sich viele Bischöfe mehr Zeit, um die ausführliche Debatte nutzen zu können, die in bisher nicht dagewesener Weise auch die kirchliche Basis mit in die Diskussion einbezogen habe (NC News Service, 1. 4. 85). Nun soll sich zunächst die für Juni geplante Vollversammlung ausführlich mit dem Thema befassen. Der zweite Entwurf soll dann im Herbst vorliegen und auf der Vollversammlung im November diskutiert werden. Frühestens in der ersten Hälfte des Jahres 1986, möglicherweise aber auch erst im November desselben Jahres wird die Endfassung vorliegen können.

Der Vatikan hat *fünf katholischen Pfarreien in den USA* die Erlaubnis erteilt, die Messe nach einer leicht veränderten Fassung des *anglikanischen „Book of Common Prayer"* zu feiern. Es handelt sich dabei um Personalpfarreien, die sich aus zum Katholizismus übergetretenen Angehörigen der Episkopalkirche zusammensetzen und die von konvertierten früheren angelikanischen Geistlichen geleitet werden. In einem Brief der Glaubenskongregation an den Vorsitzenden der amerikanischen Bischofskonferenz von 1980 (vgl. HK, Oktober 1980, 533) war anglikanischen Geistlichen in den USA, die zur katholischen Kirche übertreten wollten, die Erhaltung einer „gemeinsamen Identität" innerhalb der katholischen Kirche in Aussicht gestellt worden.

Vom *offiziellen marxistisch-kommunistischen Verständnis von Religion* distanziert hat sich der ehemalige stellvertretende Leiter der Akademie für Gesellschaftswissenschaften, *Zhao Fusan,* vor der Vollversammlung der Beratenden politischen Volkskonferenz in Peking, dessen Mitglied Zhao Fusan ist. Religion gehöre zur Zivilisation eines jeden Volkes. Literatur, Kunst, Architektur, Philosophie, Moral und Brauchtum stünden in verschiedener Weise unter dem Einfluß von Religion. Sie als Opium zu bezeichnen sei deshalb „unvollständig und unwissenschaftlich".

Die *Bischöfe von Sri Lanka* haben ein Ende aller Spielarten von Gewalt und Terrorismus gefordert. Im Anschluß an eine Vollversammlung der Bischofskonferenz erklärten sie, jeder, der sich an terroristischen Aktivitäten beteilige, tue das auf seine persönliche Verantwortung und müsse die Konsequenzen vor dem Gesetz tragen. Die Kirche überschreite die ethnischen Grenzen und ihre Bischöfe hätten die Aufgabe, als Brückenbauer für die Verständigung zu wirken.

Beilagenhinweis:
Einem Teil der Auflage liegen jeweils ein Prospekt der Firma Bücher Büchner, Hannover, und der Firma Thoma, München, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 6
39. Jahrgang
Juni 1985

Habet igitur, dilectissimi, pax nostra pericula sua – Unser Friedenszustand, meine Lieben, hat also auch seine Gefahren.

Leo der Große

Mehr als Restauration

Anfang Mai geschah zwischen Rom und dem kleinen Petropolis am Rande von Rio etwas, das 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum sich sehr fremdartig ausnimmt. Auch wenn es für die für das Geschehen Verantwortlichen vermutlich etwas Selbstverständliches war und sie des sicheren Glaubens sein konnten, in der Sache richtig, in der Form milde und in allem zum Wohl der Kirche gehandelt und zu ihrer Befriedung beigetragen zu haben.

Der Fall Boff ...

Dem brasilianischen Franziskaner *Leonardo Boff* wurde von der römischen Ordenskongregation auf Veranlassung durch die Glaubenskongregation in einem von den Vorsitzenden der beiden Kongregationen gemeinsam unterzeichneten Brief an den Generaloberen der Franziskaner ein (zeitlich nicht befristetes) Rede- und Schreibverbot erteilt. Dieses wurde amtlich als „eine Periode gehorsam-unterwürfigen Schweigens" umschrieben. Auf die Rückfrage, wie dies zeitlich zu verstehen sei, erhielt der Generalobere der Franziskaner die Auskunft: *vorläufig* für ein Jahr.
Boff darf während des auferlegten „Bußschweigens" keine öffentlichen Vorträge halten, keine Interviews geben, an keinen Tagungen als Redner oder Podiumsteilnehmer auftreten, er darf nichts publizieren, an keiner Publikation mitwirken und auch keine vorbereiten. Er muß die Schriftleitung der „Revista Eclesiastica Brasileira" aufgeben und auch alle Herausgeberfunktionen ruhen lassen. Für den Fall der Nichtbefolgung der Auflagen wurden Boff weitere Strafen angedroht; die „nächste" wäre dann wohl die Suspendierung vom geistlichen Amt. Nicht betroffen ist – zunächst jedenfalls – seine Lehrtätigkeit an der Franziskanerhochschule in Petropolis.

Der bekannte Befreiungstheologe, der in seinem jüngsten Buch „Kirche, Charisma und Macht" vor allem die faktischen Kirchenstrukturen aus der Sicht seiner Theologie angriff (vgl. HK, Oktober 1984, 473 ff.), geriet darüber in eine Auseinandersetzung mit der Glaubenskongregation. Diese verurteilte nach einem offensichtlich ergebnislos verlaufenen Kolloquium mit Kardinal Ratzinger Boffs Ekklesiologie. In einer am 11. März veröffentlichten „Notificatio" (vgl. HK, Mai 1985, 201 f.) bezeichnete die Glaubenskongregation Boffs Ausführungen zur Kirchenstruktur als „unhaltbar" und als „gefährlich für die gesunde katholische Lehre", kündigte damals aber keine Sanktionen an. Solche wurden auch nicht mehr erwartet. Da auf ein formelles (prozessuales) Verfahren verzichtet worden war, herrschte die allgemeine Meinung vor, Rom würde sich mit einer Verurteilung in der Sache begnügen, zumal der „Verurteilte" damals gleich erklärte, er nehme „die von der Glaubenskongregation gemachten Vorbehalte" an.

Offensichtlich aber bildete die Notificatio vom 11. März und das erst Anfang Mai bekannt gewordene Rede- und Schreibverbot ein zwischen Glaubens- und Ordenskongregation abgesprochenes Maßnahmenpaket: die Glaubensbehörde beschränkte sich auf die deklaratorische Verurteilung und einigte sich mit der Ordenskongregation als der zuständigen Disziplinarbehörde über die Verhängung der Sanktionen. Die Ordensoberen von Boff in Rom und in Brasilien wurden nur als Überbringer der Maßnahmen eingeschaltet, an ihrem Zustandekommen hatten sie keinen Anteil. Die disziplinarischen Maßnahmen wurden überdies nicht publiziert. Erst als Freunde des Gemaßregelten erste Hinweise gaben und die brasilianische Presse darüber berichtete, folgte eine offizielle Bestätigung durch den Leiter des vatikanischen Pressesaales.

... Fatal und symptomatisch ...

Der Vorgang ist ebenso fatal wie symptomatisch. Es wurde ein Mann bestraft, dessen Glaube und kirchliche Gesinnung trotz manch wortreicher Polemik nie in Zweifel gezogen wurde . Die Art der Bestrafung ist dergestalt, daß sie über den Betroffenen hinaus gerade die Gutwilligsten in der Kirche vor den Kopf stößt. Sie ist von einer Art, wie sie trotz wachsender Zeichen eines wieder unge-

nierteren Vollmachtsgebrauch durch die kirchliche Führung nicht mehr für möglich gehalten wurde. Alle diejenigen, die die mehrfach bekundete Absicht der Glaubenskongregation, im Falle von Konflikten möglichst *ohne Prozeß* und damit auch *ohne Verurteilung* auszukommen, als Akt guten Willens, als einen Fortschritt in der Sache und als Vermenschlichung des Verfahrens begrüßten (vgl. HK, August 1984, 360ff.), müssen jetzt feststellen, daß römische Behörden ungerührt und in einem wenig menschenfreundlichen Ton auf dem Verwaltungswege und verbrämt durch frühkirchlichen Sprachklang („Bußschweigen") Disziplinarstrafen verhängen, die menschenrechtliche Sachverhalte berühren. Das uneingeschränkte Rede- und Schreibverbot tangiert die Meinungs- und Gewissensfreiheit, die durch kein Disziplinarrecht und kein Ordensgelübde aufgehoben ist bzw. werden kann.
Niemand in der Kirche wird ernsthaft bestreiten wollen, daß das (Lehr-)Amt das Recht hat, einem Theologen, dessen Auffassungen mit der Glaubenslehre der Kirche nicht übereinstimmen, die Lehrbefugnis zu entziehen, ihn von seinem Amt zu suspendieren oder ihn notfalls auch aus der Kirche auszuschließen. Aber Schweigegebote, die jede freie Meinungsäußerung in der Öffentlichkeit unterbinden, sind Ausdruck eines zur Kirche nicht passenden und die Betroffenen in ihrem Menschsein verletzenden obrigkeitsstaatlichen Verhaltens, das im profanen Bereich nur noch in Diktaturen üblich ist.

Darüber hinaus erinnern die Maßnahmen gegen Boff nicht nur in unangenehmster Weise an Publikationsverbote und Sonderzensuren durch das alte Heilige Offizium noch im unmittelbaren Vorfeld des Zweiten Vatikanums, sie stellen auch eine sonst unübliche, eigenartige Verschränkung von Lehrzucht- und Disziplinarmitteln dar. Wenn Boffs Theologie wirklich so unstatthaft und gefährlich ist, warum wird das dann nicht in einem ordentlichen Verfahren unter fairen Prozeßbedingungen festgestellt? Und warum beläßt man ihm dann die theologische Dozentur an der ordenseigenen Hochschule? Jedem, der der Kirche durch mangelnde Rechtgläubigkeit gefährlich wird, müßte doch zunächst einmal, wie im *Fall Küng* geschehen, die Lehrerlaubnis entzogen werden. Es sieht aber so aus, als ob nach Selbsteinschätzung der römischen Behörden die Argumente dafür nicht gereicht hätten und daß diejenigen, die die Strafen verhängt haben, mehr als die Theologie Boffs dessen Bekanntheitsgrad störte, man ihn deshalb mit möglichst wirksamen Mitteln zum Schweigen bringen und mit eben denselben Mitteln seine Kirchlichkeit testen wollte.

Aber fatal ist nicht nur diese Inkongruenz der Maßnahmen, fatal werden ihre Wirkungen in der Kirche *und für die Kirche* sein. Wer bisher an Boffs „streitbarer Ekklesiologie" manches für polemische Übertreibung hielt, muß anhand des Vorgehens der beiden Kongregationen nun feststellen, daß sich die zentrale Kirchenleitung in seinem Fall ziemlich genau so verhält, wie es Boff in „Kirche, Charisma und Amt" beschrieben hat bzw. was er dort den *faktischen* Kirchenstrukturen an „katholizistischen Pathologien" bescheinigt: übermäßige Aufmerksamkeit allein für das Amtliche, Unterschätzung des einzelnen und der Lebensmilieus als religiöser „Produktionsfaktoren", Verwandtschaft mit Klassengesellschaften, Sichverlassen einseitig auf Vollmachten und Zwangsmittel. Eine augenscheinlichere Bestätigung seiner gelegentlich überzogenen Vorwürfe konnte Boff nicht erhalten.
Und alle jene, die an der Befreiungstheologie und ihren Vertretern trotz der zweifelsfreien Originalität ihrer Zusammenschau von Evangelium und Leben einiges auszusetzen haben (an ihren vereinfachten Gesellschaftsbildern, an ihrer Gemeinderomantik, an der einseitigen Entlehnung soziologischer Leitbilder aus dem Marxismus, an der Überschätzung der befreienden Volksfrömmigkeit, die die Befreiungstheologie zum Blühen bringen will), müssen so fast notgedrungen jedes Vertrauen in die theologisch-lehramtliche Funktion kritisch-mahnender Begleitung, die eine zentralkirchliche Glaubensbehörde durchaus hat, verlieren. Sie werden im Vorgehen Roms nun weniger die Beschneidung von Wildwuchs als die Herstellung der „Großen Disziplin", den meist übersehenen Hauptprogrammpunkt der beiden Konklave von 1978, vermuten: durch Druck, Disziplinierungs- und Zwangsmaßnahmen dort, wo damit voranzukommen ist. All denen, die Papst und Kirche oft pauschal und unqualifiziert vorwerfen, sie verkündeten zwar nach außen unerbittlich die Menschenrechte, würden diesen aber innerkirchlich nicht gerecht, ja verletzten sie, werden durch solche von der Lehrzucht- und der Disziplinarbehörde in zwiespältiger Eintracht auferlegten Unfreiheiten zu allen bisherigen Argumenten noch zusätzliche geliefert.

... auf Kosten der ganzen Kirche

Fatal sind die im Fall Boff verhängten Zwangsmaßnahmen in ihrer inneren Widersprüchlichkeit aber noch in einem ganz anderen Sinne. Boff ist ein frommer und trotz eines nicht zu übersehenden streitbaren Temperaments ein gehorsamsbereiter Katholik, Priester und Bettelmönch. Aber es trifft den einen, der fügt sich in Respekt verdienender Demut. Beim zweiten kann man sich bereits auf den ersten als Präzedenzfall berufen, beim dritten wird es selbstverständlich, beim zehnten zur Gewohnheit. Und der Katholizismus ist amts- und autoritätsgeprägt genug, um auf diesem Wege Scharen mehr oder weniger gebeugter Kleriker und Laien vorauseilenden Gehorsams hervorzubringen: Diese sind dann nicht frömmer und nicht gläubiger als die angeblichen oder wirklichen Kirchenkritiker. Sie schimpfen hinter vorgehaltener Hand über alles Mögliche und gar nicht zurückhaltend, sagen sich aber: Wenn ich den oder den Referenten hole, wenn ich den oder den Artikel veröffentlichte, wenn ich in dieser oder jener Frage meine eigene Position als Professor, Pfarrer, Erwachsenenbildner oder Bischof beziehe, dann bekomme ich Schwierigkeiten, also tue ich es lieber nicht.
So entsteht – speziell unter den kirchlich aktiven Gläubigen – ein Klima, in dem nicht nur Freiheit verdirbt, sondern *Lebendigkeit* abstirbt. Freiheitsverlust trifft ganz

überwiegend einzelne Personen, Gruppen, Richtungen. Sie mögen damit zurechtkommen oder auch nicht. Aber der Verlust an Lebendigkeit geht *auf Kosten der ganzen Kirche.* Und er ist schon deswegen besonders fatal, weil er zu einer Zeit befördert wird, wo das kirchliche Leben aus Außen- und Binnengründen, von der gesellschaftlichen Umwelt her wie aus innerem Kräftemangel an akuten Ermüdungserscheinungen leidet, die durch päpstliches Charisma und Sympathiewerben nur notdürftig zu überdekken und kaum zu kompensieren sind.

In einer Phase, in der zwar eine Menge einzelner und die eine oder andere Gruppe ihren Glauben viel bewußter leben, wo es aber kaum vernehmbare Impulse weder von unten noch von oben gibt, wo es wenig aufrüttelnde, Mensch und Gesellschaft in ihren Widersprüchen verstehende *geistliche Persönlichkeiten* gibt, wo eine neue Flucht in eine keineswegs immer fromme Innerlichkeit droht, ist jeder Passivitätszwang, jeder Entmutigung schaffende Legalismus ein heilsgeschichtliches Unglück. In einer Glaubenssituation, in der die missionarischen Antriebskräfte fehlen, die Theologie in formale Wissenschaftlichkeit flüchtet, die ökumenischen *Energien erlahmen,* wo kaum Probleme, auch besonders akute – Ehefragen, Erziehungsfragen, Sozialisationsfragen, Ämterfragen –, wirklich durchdiskutiert werden und vielfach auch die Möglichkeiten und Organe in Kirche und Gesamtgesellschaft dafür fehlen, wo wir als Katholiken intellektuell wie eine graue Novemberlandschaft aussehen, wirkt *Drosselung von Meinungsfreiheit* besonders kontraproduktiv. In einem Entwicklungszustand der Kirche, in dem, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht einmal Katholische Akademien als Veranstalter und vom Publikum her imstande sind, das zu tun, wofür sie da sind: das Gespräch zu ermöglichen zwischen Kirche und der Kultur der Gesamtgesellschaft, müßte in der Kirche eigentlich ein jeder dem Himmel dankbar sein für jeden, der ein Problem aufmacht, eine Diskussion in Gang bringt, einmal eine Kontroverse anzettelt oder gar die Lösung eines Konflikts in nicht schon hundertmal ausgetretenen Bahnen andeutet.

Die „Große Disziplin"

Aber was hat das alles mit dem Rede- und Schreibverbot für einen brasilianischen Franziskaner als Person und Vertreter der Befreiungstheologie zu tun? Nichts, wenn man die Maßnahmen gegen Boff für sich sieht, aber sehr viel, wenn sie Symptom einer gesamtkirchlichen Entwicklung sind. Sie sind es leider. Nicht in dem Sinne, daß nun alle in irgendeiner Weise eigenwillige Wege gehenden Theologen (wo sind sie schon?) mit ähnlichen „Problemen" zu rechnen hätten, sondern weil die Maßnahmen gegen Boff nur ein kleines Glied in einer Kette von Vorgängen sind, die alle Hinweise auf eine vornehmlich disziplinäre Lösung von Konflikten sind.

Man braucht nicht das Beispiel *Holland* zu strapazieren, wo schon seit langem sehr gezielt versucht wurde, durch einen bald vollzähligen Richtungsaustausch im Episkopat die Situation in den Griff zu bekommen. Man setzte auch dort von Anfang an nicht auf das ausgleichende Element, sondern allein auf den Gegenpol und allein nach römischen Gesichtspunkten, ohne über die Bischöfe damit wirklich *Autorität* vermitteln zu können. Aber die Hollandpolitik Roms ließ sich wegen des dort ausufernden, in Minderheiten verliebten Gruppenkatholizismus und seiner bis zum Unflätigen gehenden Protestformen verstehen. Doch nun versucht man schon seit Jahren in *Brasilien* Druck auszuüben auf jenen – beträchtlichen großen – Teil der Bischöfe, die der Befreiungstheologie bzw. den neuen volkskirchlichen Formen des Kircheseins unter den Armen des Landes nahestehen, schickt dortigen Kardinälen europäische Eminenzen als Visitatoren, die dadurch selbst in eine ihnen unliebe Situation kommen, bemüht sich durch Personalaustausch und Begünstigung von Flügeln, deren Gesinnung nach zentralkirchlicher Auffassung die Reinheit der Lehre besser garantiert, die Entwicklung *administrativ* in den Griff zu bekommen. Theologen, auch Bischöfe und Laien, deren Glaube und deren kirchliche Gesinnung außer Frage stehen, werden generell (und indem Minderheiten von den Hauptströmen nicht unterschieden werden) in Verdacht gebracht, Irrlehren oder kirchenfremden Ideologien anzuhängen oder solche überhaupt zu fördern. Und verschiedene Begleit- und Folgemaßnahmen im Zusammenhang mit der Maßregelung Boffs zeigen, wie sehr gegenwärtig der Druck sowohl auf die Franziskaner als Orden (vgl. ds. Heft, S. 294) wie auf den brasilianischen Episkopat (vgl. ds. Heft, S. 297) auch administrativ verstärkt wird.

Die Orden als Beispiel

Anstatt durch Argumente Klärungsprozesse voranzubringen, wird allein nach Ordnungskriterien verfahren. Und plötzlich erscheint das Verhältnis Roms zu so mancher Orts- oder Regionalkirche als das pure Gegenteil eines Liebesbundes der Kirchen, dem Rom vorsitzt: als zentralistisch geführtes „System", in dem Differenzierungen, Pluralismen, abweichende Meinungen nur so weit zugelassen werden, als sie dem Bedürfnis nach zentral beherrschbaren Einheitsregelungen nicht in die Quere kommen. Ein seltsamer Zentralismus überwuchert so, durch heutige Verwaltungs- und Kommunikationsmethoden erleichtert, mehr denn je die Kirche. In Rom brüten detailbesessene Kurienbeamte über Katechismen und über Übersetzungen von liturgischen und biblischen Texten, als ob die zentralen gesamtkirchlichen Instanzen die besseren Sprachkünstler besäßen als die vor Ort und als ob alle Wahrheit der Lehre von ihrer „sprachlichen Einkleidung" und nicht von der vermittelten „Substanz" abhinge.

Nach zentralkirchlicher Sicht oder jedenfalls nach Auffassung der zuständigen Kongregation scheint es zur Primatsfunktion zu gehören, daß bei der *Besetzung von Lehrstühlen,* möglichst konkordatär gesichert, auch Rom sein Plazet gibt. „Jeder Dreck" müsse, stöhnte vor einiger Zeit ein Bischof, nun wieder Rom vorgelegt werden.

Freiheiten, die selbst vor dem Zweiten Vatikanum als selbstverständlich galten, sind es inzwischen nicht mehr. Gemeint sind verschiedene, in letzter Zeit sich mehrende *Eingriffe des Apostolischen Stuhles in das Leben einzelner Orden:* wo es Konflikte gibt, wird nicht gezögert, eine einzelne Ordensprovinz von ihrem Mutterhaus abzutrennen oder in ein Ordenskapitel, wie jetzt bei den Franziskanern, als päpstlichen „Sonderdelegierten" den Sekretär der Ordenskongregation zu entsenden, der seinerseits ungeniert in die Tagesordnung eingreift. Im Falle der Unbeschuhten Karmelitinnen wurde der Streit zwischen einer lautstarken Minderheit und einer übergroßen Mehrheit durch Entzug des Rechts auf Ausarbeitung eines neuen Statuts entschieden. Die Ausarbeitung hat auf Weisung des Staatssekretariats die Ordenskongregation selbst übernommen. Andere Eingriffe, wie vor Jahren bei den Jesuiten und bei verschiedenen, vor allem Frauenorden in den USA, sind hinlänglich bekannt.

Natürlich war in vielen Orden in der Reformphase der Nachkonzilszeit einiges durcheinandergeraten. Aber ließe sich nicht bei Orden, die noch lebendig sind und einen ausreichenden Rückhalt von ihren Aufgaben her haben, wenigstens ein wenig mehr auf die inneren *Selbstheilungskräfte* vertrauen, die auch einmal nach vorne und nicht immer nach rückwärts wirken würden? Die Orden gehören bisher mit ihrem relativen Eigenleben zu den eher freiheitlichen und demokratischen Elementen in der Kirche. Gegenwärtig vollzieht sich wie noch nie eine *Veramtlichung* der Orden. Dabei scheint die gegenwärtige Ordenspolitik Roms auf nichts anderes als auf eine *Festschreibung ihres Istzustandes* hinauszulaufen bei gleichzeitiger Denaturierung des Eigenlebens der Orden, indem man sie ohne Rücksicht auf den Ordenszweck in die ordentliche Seelsorge hineindrängt. Weder eine Rückbesinnung auf die Ursprünge noch Vorgriffe auf gewandelte Formen des Ordenslebens scheinen ins Konzept zu passen. Obwohl beides dem erklärten Willen des Konzils entspräche , wagt man nur die Festschreibung des Status quo. Aber wenn nicht alles täuscht, ist dies nur *ein* Strang einer gezielt angelegten Entwicklung. Es gibt schon seit Jahren, gelegentlich auch von vatikanischen Gesprächspartnern bestätigte Bemühungen einer *neuerlichen Zurückdrängung des Laienelements.* Die stetige Wiederholung eines Papstzitates von der „Laisierung der Kleriker" und von „Klerikalisierung der Laien", jetzt auch wieder in dem Vorbereitungspapier zur nächsten (ordentlichen) Bischofssynode über die Laien, hat zwar einen Hauptton: die Forderung nach wieder entschiedenerem Zeugnis der Laien im christlichen Weltdienst. Aber der Nebenton, die Laien möchten sich doch, bitte sehr, um ihre eigenen Aufgaben kümmern und sich nicht so sehr in Angelegenheiten des kirchlichen Amtes einmischen, ist nicht zu überhören. Bei Laien muß man sich halt doch mehr auf Loyalität verlassen können und dabei möglicherweise allerhand Nichtkonformes in Kauf nehmen. Bei Klerikern läßt sich Konformität leichter erzwingen und deswegen auch unbeschwerter regieren. So meint man wenigstens, obwohl das Kalkül in beiden Richtungen überhaupt nicht stimmen muß.

Hinter das Konzil zurück

Das eigentliche Problem ist bei all dem aber gar nicht ein bißchen mehr oder weniger Zentralismus, ein bißchen mehr oder weniger zentral-regionale oder auch lokalkirchliche Bürokratie. Denn Zentralisierung und Bürokratisierung vollziehen sich nicht im luftleeren Raum, sondern verstärken *Trends,* wenden sich gegen bestimmte Entwicklungen und fördern andere. Es ist unschwer zu erkennen, wer dabei, willentlich oder auch unwillentlich, die zentralkirchlich in erster Linie Begünstigten sind. Nicht diejenigen, die – manchmal noch allzusehr in sich selbst versponnen – neue Formen kirchlichen Gemeinschaftslebens erproben oder die der Alltagserfahrung folgend auf neuen Wegen ein christliches Zeugnis zu geben versuchen, nicht Basisgemeinden oder spontan zu pragmatischen Zwecken sich bildende Gruppen von Katholiken oder diejenigen, die sich in den verschiedensten Feldern um Vermittlung zwischen kirchlicher und profaner Welt bemühen, sondern solche Organisationen, die bereit sind, der Kirche, aufgrund welcher Kirchen- und Weltsicht auch immer, direkten, wenn es geht, auch politischen Einfluß zu sichern und Kirche vor allem als gesellschaftlichen Einflußfaktor einzusetzen.

Doch solche Schlagseite wäre womöglich noch erträglich, in Grenzen sogar heilsam, aber noch mehr gefördert werden gegenwärtig jene *Gruppen und Grüppchen fundamentalistischer Prägung,* die die Wiederholung von Glaubensformeln mit Glaubensstärke verwechseln und die entsprechend überall Abfall, Häresien, Illoyalität wittern und nicht verstehen, daß auch innerkirchliche Kritik eine Form der Liebe zur Kirche sein kann, wenn sie ihrerseits hinterfragbar bleibt und sich selbst nicht verabsolutiert.

Diese Gruppen und Grüppchen genießen gegenwärtig eine kirchliche Aufmerksamkeit, die ihnen weder von der Zahl noch von der Qualität ihrer Argumente her zukommt. So mancher Kirchenmann in so mancher Diözese ist damit beschäftigt, ihre nach Rom gesandten und von dort mit Anfrage weitergeleiteten Anklagen und Proteste zu verarbeiten. Sie bestürmen Bischöfe mit Briefen, diese gehen auch aus Angst, sonst aus zentralkirchlicher Sicht etwas falsch zu machen oder zur innerkirchlichen Verunsicherung beizutragen – die 90 oder auch 99 anderen übersehend –, diesen „Schafen" nach und behandeln deren Eingaben und Proteste so, als ob hauptsächlich sie die kirchliche und öffentliche Meinung verkörperten. Das führt dann nicht selten zu seltsamen Verrenkungen, wie z. B. bei der Stellungnahme des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zu dem *Godard-Film* „Maria und Joseph" (vgl. ds. Heft, 256), den die Bischöfe wie der Papst entgegen den meisten zuständigen katholischen Fachstellen mit keinem einzigen, den Film wirklich treffenden Argument verurteilen, aber mit dem dreimaligen Hinweis auf die „vielen Gläubigen", die sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt fühlen. Heraus kommt dann bei dieser und bei vielen anderen Gelegenheiten eine nur wirklich „katholizistische" Kleingeisterei, in der Denunzianten und Sektierer ihre hohen Zeiten haben.

Aber auch da ist das Problem nicht so sehr das fundamentalistische Syndrom in seiner speziellen Zuspitzung. Wir werden nicht zu Dreiviertellefebvreanern. Obwohl die Formklarheit seines jeden Wandel ausschließenden Struktur-, Gestalt- und Dogmen-Denkens so manchen auch nur halbherzigen Sympathisanten des „Erzbischofs von Ecône" faszinieren muß, gibt es gegenwärtig sehr viel tiefergreifende und ernster zu nehmende, das kirchliche Handeln beeinflussende *Umdenkungsprozesse.* Vom „aggiornamento" soll schon gar nicht mehr geredet werden. Man vermutet dahinter eine von einem gütigen, aber greisen Papst leichtfertig in die Welt gesetzte Anpassungsvokabel. Daß damit nichts Geringeres gemeint war als die Unterscheidung der Substanz der Lehre von deren jeweils zeitgenössischer „sprachlicher" Formulierung, wird darüber geflissentlich übersehen. Paul VI. bemühte sich noch um Differenzierung, jetzt sind auch Differenzierer nicht mehr gefragt. Dies merkt man daran, daß vom II. Vatikanum geprägte Grundaussagen wie die, daß es eine *Rangordnung der Wahrheiten* gibt, „je nach der verschiedenen Art des Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (Ökumenismusdekret, 11), zunehmend angegriffen und als unglückliche, gar schädliche Konzession des II. Vatikanums an einen grassierenden Relativismus interpretiert werden. Und wie solche Bemühungen bleiben auch die, dem II. Vatikanum überhaupt jeden Lehrrang abzusprechen und seine Konstitutionen und Dekrete als pastorale Maßnahmen zu verstehen, die sich leicht rückgängig machen lassen, nicht ohne Wirkung. Die Umdeutung des „pastoralen Charakters" auch der Lehraussagen des II. Vatikanums in pastorale Unverbindlichkeit hat zunehmend nicht nur unter Lefebvreanern Anhänger.

Und während lange auf sehr unbestimmte Weise sein „Geist" beschworen wurde, verkommt das Konzil jetzt auf gut katholisch zu einem Zitatensteinbruch.

Was wirklich Kopfzerbrechen machen müßte

Indessen steht die Kirche vor ungeheuren Aufgaben. Sie ist auf dem Weg, Weltkirche zu werden. Sie muß die Probe darauf aber erst noch bestehen. Wie soll der schwierige *Inkulturationsprozeß* in geschichtlich nicht christlich geprägten Ländern und Kulturen gelingen, wenn es trotz lokaler Anpassung bei einer Einheitskirchlichkeit bleibt und plurale Wege, das Christentum nach Raum und Zeit situationsgerecht zu inkarnieren, schon im Ansatz erstickt werden. Was jetzt in der trotz aller Indiokultur noch sehr europäischen Welt Lateinamerikas diesbezüglich zu bewerkstelligen wäre, ist ja nur ein Vorausschatten dessen, was auf die Kirche in den afroasiatischen Ländern zukommt, wenn mit einem afrikanisch, indisch, japanisch, chinesisch geprägten Christentum wirklich ernst gemacht wird.

Die Kirche muß Wege finden, in ihren Gläubigen situationsnah in der gesellschaftlichen Gesamtkultur zu leben und diese von innen heraus nicht zu verchristlichen, aber sie für ein christliches Leben wieder durchlässiger zu machen. Wie will sie mit dieser Aufgabe zurechtkommen, wenn sie den *Trend zu einer fundamentalistisch geprägten Sonderkultur* gleichsam von Amts wegen fördert und den dann unvermeidlich werdenden *Wirklichkeitsverlust* einfach in Kauf nimmt? Und wie wollen wir der alles entscheidenden Aufgabe gewachsen sein, den Glauben an die künftigen Generationen weiterzugeben, wenn Verkündigung kirchenamtlich zur Wiederholung dogmatischer Formeln und die institutionelle Sicherung der Kirche und nicht die Realisierung ihres Heilsdienstes an den Menschen (vgl. „Lumen Gentium", 1) zum *eigentlichen Ziel* kirchenamtlichen Handelns wird? Wie soll christlicher Glaube *kirchlich* gelebt und weitergegeben werden, wenn nicht die persönlichen Erfahrungen des täglichen Lebens das Material sind, aus dem einzelne und Gemeinden sich formen, sondern abstrakte, ins kirchliche Recht übersetzte Glaubens- und Sittenregeln allein ohne Rückbezug auf Erfahrungswirklichkeit die kirchliche Strategie bestimmen? Und wenn dabei die dies alles schön verwaltende und regelnde Kirche zu einem institutionellen Gerippe abmagert, dem nicht die Wächter, aber die Gläubigen fehlen?

Solschenizyn hat in seinem berühmten Brief an Patriarch Pimen sinngemäß geschrieben: wenn die russisch-orthodoxe Kirche so staatshörig bleibe und sich aus Sorge um das institutionelle Gefüge nicht zu wehren getraue, werde am Ende von ihr nur noch die Patriarchatsverwaltung übrigbleiben. Solschenizyn hat sich vermutlich sehr getäuscht. Doch eine Kirche, die in ihren größeren Teilen in Freiheit lebt, aber eine wirklich produktive Auseinandersetzung mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld durch innere Disziplinierung verhindert und wieder einen rigid formelhaften Glauben zum Maßstab kirchlicher Führung nimmt, schafft es sehr viel leichter, auf die eigene Institutionalität reduziert zu werden. Der profanen, religiös neutralen Gesellschaft ist eine auf Institutionalität reduzierte und so in sich und mit ihrer Umwelt in „Frieden" lebende Kirche nur recht; mit ihr läßt sich problemloser umgehen. Man kann sie, wenn sie in der Ausstrahlung schwach, aber institutionell stark ist, auch ungenierter für die eigenen Zwecke einsetzen als eine pluralistischere Kirche, die auf vielerlei Weise mit akuten Problemen verwachsen ist und zu den eigenen interessenleitenden Perspektiven querstehen kann.

Auch für die Kirche ist ein solches *Christentum* schwieriger. Und schwieriger ist in ihm auch die Unterscheidung der Geister. Dennoch liegt sein und der Kirche Zukunft *gerade* in den sich selbst rührenden Gruppen und Gemeinden, Spiritualitäten und Theologien. Sie jeweils für das Ganze der christlichen Botschaft aufzuschließen und sie, wenn nötig, in dem einen Glauben zusammenzuführen, ohne ihr Lebensrecht zu bestreiten oder zu beschneiden, wäre Aufgabe einer kirchlichen Führung, die Menschen *christlich* und dem eigenen Auftrag *geistlich* gerecht werden will.

David Seeber

Ausweg?

Daß es in absehbarer Zeit zu einer Neuauflage der Würzburger Synode kommen wird, ist nach wie vor wenig wahrscheinlich. Zwar stand das Thema Synode auch bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 3./4. Mai wieder auf der bunt gemischten Tagesordnung. In seinem Bericht zum Stand der einschlägigen Diskussion konnte ZdK-Vizepräsident *Walter Bayerlein* aber nur seine Feststellung in der Frühjahrsvollversammlung 1984 (vgl. HK, Juni 1984, 292–293) wiederholen, im Zentralkomitee gebe es derzeit keine Mehrheit für die Durchführung einer Gemeinsamen Synode nach Würzburger Modell. Er konnte sich dabei auf die Ergebnisse einer zweiten Umfrage bei den Diözesanräten und Verbänden berufen, die gemäß einem im Frühjahr 1984 gefaßten Beschluß durchgeführt wurde.

Das bedeutet allerdings nicht, daß die Anliegen und Anfragen vom Tisch wären, aus denen sich der Wunsch nach einem zweiten Würzburg speist. Sie werden schließlich auch von vielen geteilt, die sich mit dem Projekt einer neuen Gemeinsamen Synode aus verschiedenen Gründen nicht anfreunden konnten: Ebenso weit verbreitet wie die Kritik an der mangelnden Kommunikation zwischen Amtsträgern und Laien ist das Gefühl, die bundesdeutsche Kirche tue zuwenig, um den eigentlichen Herausforderungen für den christlichen Glauben in der gegenwärtigen Gesellschaft zu begegnen.

Nicht umsonst wurde bei der Umfrage das Problem der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation besonders häufig als ein Thema genannt, das baldmöglichst auf Bundesebene gemeinsam beraten werden müßte. Daneben tauchte auch die Frage nach Verständnis und Stellenwert des Laienapostolats häufiger auf. Die Frühjahrsvollversammlung beauftragte jetzt das Präsidium des ZdK, in der Gemeinsamen Konferenz vorzuschlagen, in deren Verantwortung eine gemeinsame Studientagung von Bischöfen und Mitgliedern des Zentralkomitees über Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, besonders über die Weitergabe des Glaubens durchzuführen. Gegenstand der Studientagung soll auch die Frage sein, „wie der überdiözesane Dialog in Angelegenheiten gemeinsamer Verantwortung von Bischöfen, Priestern und Laien intensiver weitergeführt werden kann."

Überflüssig wäre eine solche Studientagung – wenn sie denn zustande kommen sollte – gewiß nicht, auch wenn man von ihr nicht zu viel erwarten sollte. Nicht zuletzt im Blick auf die bisherige Arbeit der Gemeinsamen Konferenz (in diesem Jahr findet nur eine einzige Sitzung des Gremiums statt!) ist einige Skepsis geboten. Im übrigen weiß man noch nicht so recht, wie der von der Vollversammlung gutgeheißene Vorschlag des ZdK-Präsidiums zu werten ist: als ernsthafter Versuch, einen ersten konkreten Schritt zu dem „allseits gewünschten intensiveren überdiözesanen Dialog" (Walter Bayerlein) zu unternehmen oder mehr als halbherzige Konzession an die Befürworter einer neuen Gemeinsamen Synode. *ru*

Nachlese

Zum 8. Mai wurden auch von katholischer Seite Erklärungen abgegeben: zum Teil eingebunden in offizielle Akte, zum Teil unabhängig davon. Die *Deutsche Bischofskonferenz* hatte sich bereits Wochen vorher in einem eigenen Wort an die Öffentlichkeit gewandt (vgl. HK, Mai 1985, 221 ff.). Dieses unterschied sich deutlich von dem gemeinsamen Wort der EKD und des Kirchenbundes in der DDR. Es ließ im Gegensatz zu diesem alle direkten politischen Bezüge, sei es friedenspolitischer, sei es gesamtdeutscher Art, weg und formulierte an den sieben Bitten des Vaterunsers entlang betont geistlich all das, was Kirche zum Krieg, zum Kriegsende, zum Dritten Reich und zur Zeit danach und zu den heutigen Aufgaben als Kirche zu sagen hat. Das Wort war insoweit interessant, als es sich von allen anderen durch diese geistlich-meditative Entschiedenheit unterschied.

Kardinal *Höffners* Ansprache im Rahmen der gottesdienstlichen Gedenkfeier im Kölner Dom war wiederum von einer anderen Prägung, aber ebenfalls deutlich unterschieden von der Ansprache des EKD-Vorsitzenden Lohse: weniger Rückbesinnung als Blick in die Gegenwart und mit Lohses Argumentation im wesentlichen nur in einem Punkt identisch, insofern beide den Abfall in die Unmenschlichkeit während des Dritten Reiches und durch dieses und alle damit begangenen Verbrechen und aufgeladene Schuld letztlich auf den Abfall von Gott zurückführten. Höffner war sichtlich bemüht, von gegenseitigen Schuldzuweisungen („Wir sollten vergangene Schuld und gegenseitig zugefügtes Unrecht nicht immer selbstquälerisch hervorholen.") wegzukommen und sich mehr den Problemen zuzuwenden, die Kirche und Gesellschaft *als Gegenwartsfragen* beschäftigen: das nach Höffners gestörte Verhältnis zur Zukunft, die Sorge um das Überleben der Menschheit und der Natur, die Rückbesinnung auf die „Tugend der sittlichen Entscheidung".

Wieder von ganz anderem Tenor war eine kurze *Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* anläßlich der Vollversammlung vom 3./4. Mai in Aachen. Sie geht nur ganz kurz auf das Dritte Reich ein, spricht vom 8. Mai als einem Tag der Trauer, nennt den „elenden Tod von Millionen von Menschen in den Vernichtungslagern des Nationalsozialismus und im Krieg" neben dem „Verlust der Heimat für viele Menschen in ganz Europa". Der Kern der Erklärung ist der Bundesrepublik bzw. den „deutschen" Verhältnissen, wie sie als Kriegsfolge und in der Nachkriegszeit entstanden sind, gewidmet.

Sehr deutlich kommen auch die *deutsch-nationalen Gesichtspunkte* zum

Zuge. Nachdrücklich wird an den Auftrag der Präambel des Grundgesetzes erinnert, „in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden". Übermäßig optimistisch wird festgestellt, dafür gäbe es „durchaus Verständnis und Unterstützung bei den Nachbarvölkern, solange wir den Weg weitergehen, den wir mit der Schaffung der Bundesrepublik Deutschland betreten haben". Die Erklärung gipfelt in der Aufforderung, der geistigen und sittlichen Erneuerung der politischen Kultur, wie sie seit 1945 in der Bundesrepublik gelungen sei, treu zu bleiben und „mutiger und anspruchsvoller von unserer Freiheit Gebrauch zu machen und sie vor Gefährdung zu schützen".
Kaum berührt wurde in allen Erklärungen die *Schuldproblematik,* die die Kirche selbst im Zusammenhang mit dem Dritten Reich aufzuarbeiten hätte, und zwar nicht nur als Verschulden einzelner Katholiken, sondern auch als Schuld, die einen ihrer Gründe auch im zwiespältigen Verhalten von führenden kirchlichen Persönlichkeiten vor, am Beginn und während des Dritten Reiches hat. Lediglich *Hans Maier,* der Präsident des Zentralkomitees, sprach in einem Referat vor der Vollversammlung in Aachen, das im Kern ein *Rückblick auf die Situation nach Kriegsende* war, diese Problematik an und auch die Auseinandersetzung, die darüber vor allem seit den 60er Jahren stattgefunden hat. Dabei wertete er ein Zitat aus dem Hirtenbrief der Bischöfe vom 23. August 1945 („Schwere Verantwortung trifft jene, die aufgrund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten verhindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben") als inklusives Eingeständnis eigener Mitschuld der Kirche und führte es als Beweis dafür an, daß die Katholiken ihre eigene Mitschuld am und im Dritten Reich nie geleugnet oder apologetisch gerechtfertigt hätten. Ein klares Wort fällt in dieser Sache offenbar immer noch schwer, obwohl es vermutlich nie leichter gewesen wäre als zum jetzigen Zeitpunkt, da pauschale und überzogene Vorwürfe gegen die Kirche in ihrem Verhältnis zum Nationalsozialismus weitgehend abgeklungen sind. *se*

Milieuzerfall

Am 12. Mai fanden – per Zufall – in zwei europäischen Ländern Wahlen statt, keine nationalen, aber bedeutsame. In der Bundesrepublik wurde der nordrhein-westfälische Landtag neu gewählt, in Italien fanden Gemeinde-, Teil-Provinzialwahlen und Regionalwahlen statt. Letztere waren die wichtigsten, denn außer den fünf Regionen mit Sonderstatus (Aosta, Friaul-Julisch Venezien, Trentino-Südtirol, Sardinien und Sizilien) wurde in allen Regionen gewählt. Sie ergeben wie Regionalwahlen in Italien insgesamt sehr wohl ein politisches Stimmungsbild des ganzen Landes.
Ebenso zufällig wie ins Auge springend sind zwei Daten. Die 36,5 Prozent der CDU in Nordrhein-Westfalen und die 35% der DC bei den Regionalwahlen in Italien. Das erste gilt als Desaster der CDU, das zweite als Sieg bzw. als solide Stabilisierung der DC. Am Desaster ist nicht vorbeizukommen, zumal die CDU in NRW knapp hinter ihren Stimmenanteil unmittelbar nach dem Krieg zurückgefallen ist. Aber wie es übertrieben wäre, in der Bundesrepublik daraus auf den erneuten allgemeinen Niedergang der Union und den schon wieder fortgeschrittenen Aufstieg der SPD zu schließen, so wäre es auch verkehrt, das nicht weitere Absinken der DC schon als Stabilisierung oder gar als Sieg zu feiern.
Die DC hat sich von den großen Einbrüchen in den siebziger Jahren (der erste große Einbruch erfolgte mit nur noch 35 Prozent bei den Regionalwahlen 1975, der zweite mit nur noch 32,6% bei den Parlamentswahlen 1983) noch keineswegs erholt. Und es ist nicht sicher, ob die jetzige Zunahme von 2,6 Prozent gegenüber den Parlamentswahlen von 1983 so deutlich ausgefallen wäre, hätte es nicht die Angst vor dem „sorpasso" durch die unter dem Berlinguer-Nachfolger *Alessandro Natta* wieder stärker moskauverdächtigen Kommunisten gegeben.

Es wird also gut sein, daraus keine falschen Schlüsse zu ziehen. Das gilt sowohl für Nordrhein-Westfalen wie für das „katholische" Italien. In beiden Ländern sind jetzt Stimmen zu hören, die christlich-demokratischen Parteien müßten sich wieder mehr an ihrem kirchlich geprägten Wählerpotential orientieren, ihre liberale Verwaschenheit aufgeben. Es sei an der Zeit, die Wende nun auch so durchzuführen, wie sie gerade auch kirchlich geprägte Milieus erwartet haben: mehr Werte-Vorgaben, mehr geistige Führung, klare Entscheidungen und mehr Festigkeit, vor allem in rechtspolitischen Fragen. Und vielleicht auch wieder eine „klarere" Sprache der Bischöfe, denn in Italien scheine diesmal die deutlichere Positionsbestimmung des Papstes und mancher Bischöfe zugunsten der „politischen Einheit der Katholiken" der DC doch wieder mehr Stimmen gebracht zu haben. Und siehe: Kandidaten der politisch kämpferischen „Volksbewegung", des politischen Arms von „comunione e liberazione" auf der Liste der DC, haben sich aufgrund der für sie abgegebenen Vorzugsstimmen ja auch erstaunlich gut durchgesetzt.

Kirchlich ist ein solcher Standpunkt auch durchaus verständlich, wenn auch nicht klug, *politisch* wäre er eine völlige Fehlkalkulation. Der unaufhörliche Abstieg der CDU in Nordrhein-Westfalen und parallel im Saarland – beides Länder mit einer eindrucksvollen christlich-sozialen Tradition katholischer Prägung –, die hohen Verluste gerade in (mehrheitlich katholischen) CDU-Hochburgen sind bereits von zahlreichen Analysen aus der jüngeren Vergangenheit erhärtete Hinweise auf politisch-kulturellen Zerfall des katholischen Milieus als Wählerpotential.
Dies ist auch in Italien trotz wieder entschiedenerer Hinwendung von Teilen des organisierten Katholizismus zur DC nicht anders. Der Abstieg der

DC von der 40- auf die 30-Prozent-Marge war nicht minder Ausdruck des Zerfalls katholischen Milieus.
Wie in der Bundesrepublik die bürgerliche Abneigung gegen sozialistische Tendenzen der Union Stimmen zuführt, wenn der Eindruck entsteht, diese bewegten sich zu weit nach links, so ist in Italien die Angst der Bürger vor einer übermächtig werdenden, eher noch an Moskau orientierten Partei der viel solidere Wahlhelfer als es Papstansprachen und Hirtenbriefe sind. Der alte „Kollateralismus", die Bindung zwischen Kirche und *einer* (christlichen) Partei, wirkt in Resten noch nach, aber er ist keine Hilfe mehr für Parteien, die ihre Stimmen vor allem in einem breitgestreuten, selbstbewußter gewordenen und deswegen auch zum Parteiwechsel geneigteren Bürgertum suchen müssen, und keine Hilfe für die Kirche. Ihr verstellt solche einseitige Bindung nur den Blick für das, was sich in der Gesellschaft insgesamt wandelt, und vor allem, wie es sich wandelt. *go*

Stilfragen

Der amerikanische Präsident verhandelt in beide Seiten interessierenden Fragen, so hört man, lieber „direkt" mit dem Vatikan als mit den katholischen Bischöfen der USA, die seine Politik kritisch begleiten und nach einem heiklen Friedenspapier jetzt an einer Kritik des amerikanischen Kapitalismus arbeiten. Die Zahl ablehnender Äußerungen amerikanischer Oberhirten zur Mittelamerika-Politik des Präsidenten ist längst zweistellig, und als der Erzbischof von Washington, *James A. Hickey*, wenige Tage vor der Parlamentsabstimmung über 14 Millionen Dollar *Militärhilfe* für die antisandinistischen Kampftruppen einem Unterausschuß des Kongresses die Position der Kirche darlegen sollte, erklärte er im Namen der Bischofskonferenz, die Finanzierung eines bewaffneten Aufstandes gegen eine Regierung, zu der die USA diplomatische Beziehungen unterhalte, sei „illegal und nach unserem Urteil unmoralisch".

Einen Tag zuvor hatte Präsident Reagan in dem Bemühen, noch im letzten Moment eine Mehrheit für das militärische Engagement in Nicaragua zu gewinnen, den Papst politisch und publizistisch ins Feld geführt. Einer Konferenz über Religionsfreiheit im Weißen Haus eröffnete der Präsident am 16. April, er habe gerade eine mündliche Botschaft von *Johannes Paul II.* erhalten, „in der er mich ermutigt, mit meinen Bemühungen in Mittelamerika fortzufahren". Am darauffolgenden Tag präzisierte der Präsident vor Journalisten seine Aussage dahingehend, der Papst unterstütze „voll alle unsere Aktivitäten in Mittelamerika". Auf die Frage eines Journalisten, ob dies auch für die militärischen Aktivitäten gelte, antwortete Reagan: „Ich möchte nicht in Einzelheiten gehen, aber er befürwortet alle unsere Aktivitäten."

Die Apostolische Nuntiatur in Washington reagierte noch am selben Tag mit der Klarstellung, eine „Rückendeckung für militärische Aktivitäten der USA in Mittelamerika" durch Johannes Paul II. sei völlig auszuschließen. Am darauffolgenden Tag wurde im Vatikan ein Kommuniqué veröffentlicht, das die diplomatischen Kontakte zwischen der amerikanischen Regierung und dem Vatikan zur Mittelamerika-Politik der USA wie folgt schildert: Der Papst sei am 4. April über den Vorschlag Reagans zu einem internen Waffenstillstand in Nicaragua wenige Stunden vor dessen Bekanntgabe durch ein persönliches Schreiben Reagans und einen Anruf von US-Sicherheitsberater *Robert McFarlane* bei Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* informiert worden. Daraufhin habe der Vatikan sofort mit der Nicaraguanischen Bischofskonferenz Kontakt aufgenommen, die ihre am 22. März erklärte Bereitschaft, in einem Dialog zur Befriedung des Landes zu vermitteln, bestätigte. Am 13. April habe der Papst dann eine Gruppe amerikanischer Senatoren unter Leitung von *Robert Dole* empfangen, der ihm ein zweites persönliches Schreiben Reagans überbracht habe. An diese Senatoren habe Johannes Paul II. eine Ansprache gerichtet. Weitere Botschaften des Papstes lägen, so das Kommuniqué, nicht vor.

Nach dieser vatikanischen Klarstellung bleibt also offen, auf welche „über diplomatische Kanäle" übermittelte Papstbotschaft sich der amerikanische Präsident berufen hat. Die Abstimmung vom 24. April brachte dem Präsidenten eine Niederlage im Repräsentantenhaus ein, obwohl Reagan noch im letzten Moment zugesagt hatte, die Mittel ausschließlich für „humanitäre" Zwecke verwenden zu wollen.

Eine Woche später ließ der amerikanische Präsident während seines Staatsbesuchs von deutschem Boden aus dann noch das *amerikanische Handelsembargo* gegen Nicaragua bekanntgeben, ohne daß die Bundesregierung darüber, das heißt über den Ort der Bekanntgabe, informiert gewesen wäre. Die möglicherweise zutreffendste Interpretation dieses Vorgangs verlautete aus der Umgebung Reagans: der amerikanische Präsident sei gar nicht auf die Idee gekommen, auf das kleine Gastland derlei diplomatische Rücksichten zu nehmen. Es scheint so, als ob die von Präsident Reagan stets propagierte „Politik der Stärke" gelegentlich für Stilfragen unempfindlich macht. Man wird weder die Bundesregierung noch den Papst übertriebener Sympathien für das sandinistische Regime in Nicaragua zeihen können. Aber anders und differenzierter als der amerikanische Präsident beurteilen sie die Lage in Mittelamerika allemal. Ein so plumper Instrumentalisierungsversuch veranlaßte den Vatikan, den amerikanischen Präsidenten quasi Lügen zu strafen (die anderweitig befaßte Bundesregierung entschied sich für diplomatisches Schweigen). Kirchlich hat der Präsident ganz entgegen seiner Absicht erreicht, daß die amerikanischen Bischöfe und der Vatikan, in Mittelamerika und auch sonst nicht immer auf einer Linie, am gleichen Strang gezogen haben, erklärte doch Erzbischof Hickey, er denke nicht, daß die Position des Papstes sich von der der Kirchenführung in den USA unterscheide. *bu*

Neue Kardinäle: ohne besondere Überraschungen

Die jüngsten, am 24. April angekündigten und im Konsistorium vom 25. Mai vollzogenen Kardinalsernennungen sind im Vergleich zu früheren recht konventionell ausgefallen. Dies war auch nicht anders zu erwarten, denn mehrere große Diözesen, mit denen traditionell die Kardinalswürde verbunden ist (München, Lyon, Florenz, Bologna, Utrecht, Madrid, New York, Boston, Santiago de Chile), waren in den letzten Jahren neu besetzt worden. Daß die Bischöfe dieser Diözesen *(Friedrich Wetter, Albert Decourtray, Silvano Piovanelli, Giacomo Biffi, Adrianus J. Simonis, Angel Suquía Goicoechea, John J. O'Connor, Bernard F. Law, Juan Francisco Fresno Larrain)* ins Kardinalskollegium berufen wurden, war selbstverständlich. Daß auch zahlreiche Kurienbischöfe unter den Neuernannten sein würden, war ebenfalls zu erwarten; denn nach den Umbesetzungen an der Kurie im April vorigen Jahres (vgl. HK, Mai 1984, 203 f.) fehlte mehreren Präfekten bzw. Präsidenten von Kurienorganen, die deshalb bisher nur mit dem Titel eines Propräfekten oder Propräsidenten ausgestattet waren, die Kardinalswürde.

Gerüchte einstweilen desavouiert

Dies hat der Papst nun mit dem Konsistorium vom 25. Mai nachgeholt. Er machte alle ein Kurienorgan leitenden Prälaten, angefangen von dem früheren Sekretär der Glaubenskongregation und jetzigen (Pro-)Präfekten der Ordenskongregation, *Jérôme Hamer,* bis zum Archivar und Bibliothekar der römischen Kurie, dem Österreicher *Alfons Stickler,* zu Kardinälen. Auf diese Weise erhalten unter den Kurialen jetzt auch der Großpönitentiar, der Vorsitzende des Päpstlichen Bußgerichtes, der Italiener *Luigi Dadaglio,* und der Präsident der Kommission für die authentische Interpretation des Codex, der Venezolaner *Rosalio José Castillo Lara,* die Kardinalswürde.

Da nach der Berufung des Afrikaners (Nigerianers) *Francis A. Arinze,* Präsident des Sekretariates für die Nichtchristen, und des Franzosen *Paul Poupard,* des Präsidenten des Sekretariates für die Nichtglaubenden und zugleich des Päpstlichen Rates für die Kultur (vgl. ds. Heft, S. 264) auch alle Dialogorgane der Kurie wieder mit Kardinälen besetzt sind (Kardinal Willebrands, der Präsident des Einheitssekretariates dürfte allerdings aus Altersgründen in absehbarer Zeit zurücktreten), wurde – einstweilen wenigstens – auch das Gerücht desavouiert, der Papst habe diese Organe mit Absicht nur provisorisch besetzt, weil er an eine Zurückstufung der Dialogorgane insgesamt denke.
Mehr Klarheit wird man in dieser Beziehung freilich erst bekommen, wenn nach dem Konsistorium auch alle Funktionen endgültig verteilt sind. Da der Papst aber am gleichen 24. April bereits eine wichtige Neuernennung ausgesprochen hat – Erzbischof (jetzt Kardinal) *Jozef Tomko,* der bisherige Sekretär der Bischofssynode, wurde als Nachfolger des plötzlich verstorbenen Erzbischofs Ryan Präfekt der Missionskongregation – und die anderen in Frage kommenden Dikasterien größtenteils erst seit Frühjahr 1984 neu besetzt sind, ist mit größeren Umbesetzungen in nächster Zeit kaum zu rechnen.

Allerdings sind unter den neuernannten Kurienkardinälen zwei ohne Kurienamt bzw. kommen aus Ämtern, die sie als Kardinäle nicht beibehalten können: der bisherige Sekretär der Missionskongregation, der Inder *Simon Lourdusamy,* und der bisherige Nuntius in Spanien, der Italiener *Antonio Innocenti.* Daß der Missionsfachmann Lourdusamy nicht Nachfolger von Ryan wurde, erklärt sich zum einen Teil aus der Gepflogenheit, daß der Sekretär eines römischen Dikasteriums nicht Präsident desselben Dikasteriums wird, zum anderen Teil aber wohl auch daraus, daß man in diesem Dikasterium keinen Asiaten oder Afrikaner wollte. Der Ire Ryan war genausowenig für diese Kongregation prädestiniert wie der slowakische Kuriale Tomko. Unter diesen und anderen Gesichtspunkten ist die Berufung des in der Glaubenskongregation geschulten Tomko ein bemerkenswertes Datum.
Nach seiner Ernennung wird der Gleichklang zwischen den wichtigsten Kongregationen: Glaubenskongregation *(Joseph Kardinal Ratzinger),* Bischofskongregation (Kardinal *Bernardin Gantin*), Kleruskongregation (Kardinal *Silvio Oddi*), Gottesdienst- und Sakramentenkongregation (der jetzt zum Kardinal ernannte Benediktinerabt und Erzbischof *Augustin Mayer,* Ostkirchenkongregation (*Władysław Rubin*), Ordenskongregation (Kardinal *Jérôme Hamer*) und der gegenüber den Ortskirchen in der Dritten Welt in jeder Beziehung einflußreichen Missionskongregation besonders deutlich. Es zeichnet die Personalpolitik des jetzigen Papstes aus, daß es ihr erkennbar gelingt, trotz Verschiedenheit der Personen und Nationen Internationalität mit ideeller Homogenität zu verbinden.

Auszeichnung für Obando Bravo

Von den Diözesanbischöfen unter den neuernannten Kardinälen fallen nur wenige aus dem Rahmen: Nicht unbedingt erwartet wurde die Ernennung eines zweiten philippinischen Kardinals, des Erzbischofs *Ricardo Vidal* von Cebu. Auch Quebec (Erzbischof *Louis-Albert Vachon*) ist nicht traditionell Kardinalssitz. Während z. B. St. Louis in den USA inzwischen einer geworden ist, aber diesmal nicht berücksichtigt wurde.
Keine Überraschung war, aber ein besonderes Gewicht hat die Berufung eines Mannes in das Kardinalskollegium, der kein Kurialer, aber seit er Koadjutor und später Nachfolger des

verstorbenen Kardinals Slipyi wurde, auch kein Diözesanbischof ist, der Groß-Erzbischof des ukrainisch-byzantinischen Ritus, *Myroslav Ivan Lubachivsky.* Die Ernennung dürfte sowohl bei den Sowjets wie bei der russisch-orthodoxen Kirche mit Aufmerksamkeit registriert worden sein. Johannes Paul II., der den Ukrainern mehr gewogen ist als Paul VI., hat sich durch auf die Ukrainer gemünzte Hinweise von dieser Seite, durch Begünstigung von „Unierten" störe der Papst die ökumenischen Beziehungen, nicht irritieren lassen (vgl. HK, Mai 1985, 201). Die Errichtung eines eigenen Ukrainer-Patriarchats dürfte sich allerdings auch unter diesem Papst nicht durchsetzen lassen. Insofern ist dieses Kardinalat Anerkennung *und* Vertröstung.

In *Paulos Tzadua,* dem (katholischen) koptischen Erzbischof von Addis Abeba, wollte der Papst wohl angesichts der dort herrschenden Hungerkatastrophe ein Land auszeichnen, das zu den ärmsten der Erde gehört, und die Position der kleinen katholischen Gemeinschaft gegenüber dem marxistischen Regime des Landes stärken. Interessant ist, daß sich der Papst im Blick auf Mittelamerika für den gegenüber den Sandinisten als kämpferisch bekannten Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* und nicht für den als Vermittler verdienstvollen Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera y Damas,* als Kardinal entschied. Von der Größe ihrer Länder her hat sich keiner der beiden aufgedrängt. Rückenstärkung für den Kämpfer in Nicaragua war dem Papst aber offenbar wichtiger als Stützung des Vermittlers in El Salvador. Daß Polen in der Person des Erzbischofs von Breslau einen dritten Kardinal erhalten würde, war zu erwarten. Nach der Ernennung von Erzbischof *Henryk Roman Gulbinowicz* ist der polnische Primas Glemp im Heimatland des Papstes von zwei Kardinälen flankiert (der zweite: Kardinal Macharski, Krakau), die gegenüber der Regierung für eine härtere Position bekannt sind als der Primas selbst.

Unter den Neuernannten an der Kurie sind auch zwei, die dem Papst von ihrer Funktion her bzw. persönlich sehr nahestehen: *Edouard Gagnon,* Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie (sein Einfluß scheint größer zu sein, als es das kleine Dikasterium vermuten läßt), und der polnische Landsmann des Papstes, der frühere, durch schwere Krankheit behinderte Präsident der Päpstlichen Medienkommission, *Andrea Deskur.* Das Kardinalat für den 82jährigen, um die päpstliche Soziallehre hochverdienten Sozialethiker *Pietro Pavan* ist als persönliche Auszeichnung zu sehen, vergleichbar der für den bekannten französischen Jesuitentheologen *Henri de Lubac* beim Konsistorium vom 2. Februar 1983. Im Erzbischof von Bologna, dem neuernannten Kardinal *Giacomo Biffi,* dem Papst ideell nahestehend und der Bewegung „comunione e liberazione" verbunden, wird der künftige Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz vermutet, der trotz anderer Überlegungen innerhalb der Konferenz selbst nach wie vor vom Papst ernannt wird.

Die Schweiz weiterhin ohne Kardinal

Für Deutschland hat das letzte Konsistorium keine Änderungen gebracht. Der Kardinalat für den Erzbischof von München war eine Selbstverständlichkeit. Andere Ernennungen standen im gesamten deutschen Sprachgebiet nicht an. In der Bundesrepublik gibt es gegenwärtig 3 Kardinäle (Höffner, Köln; Wetter, München und der Altbischof von Mainz, Hermann Volk). Zählt man die Kurienkardinäle (Kardinal Ratzinger und den jetzt zum Kardinal ernannten 73jährigen Präfekten der Gottesdienst- und der Sakramentenkongregation, Erzbischof Augustin Mayer dazu, sind es insgesamt fünf: in bzw. aus dem deutschen Sprachraum insgesamt acht (Meissner, Berlin; König, Wien; Stickler, Kurie). Da der Papst die Höchstzahl 120 der papstwahlberechtigten Kardinäle – nur die unter 80jährigen dürfen am Konklave teilnehmen – ausgeschöpft hat (insgesamt gibt es jetzt 152 Kardinäle), dürfte das nächste Konsistorium nicht so rasch dem jetzigen folgen, wie dieses dem von 1983. Da die Kardinäle König und Höffner die für Bischöfe nach dem Konzil üblich gewordene Amtsverzichtsgrenze von 75 bereits weit überschritten haben, werden ihre Nachfolger einige Zeit auf die Kardinalswürde warten müssen.

Die Schweiz bleibt übrigens als einziges europäisches Land (neben Albanien, Griechenland, Rumänien, Bulgarien und den skandinavischen Ländern) trotz eines beachtlichen Katholikenanteils ohne Kardinal. Dafür stellt sie für das „päpstliche Haus" weiter die Schweizergarde. Da aber die Schweizer Bistümer keine eigene Kirchenprovinz bilden, sondern dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt sind, bietet sich ein Kardinalat für einen der Schweizer Bischöfe auch nicht zwingend an und ist im Grunde wohl auch nicht so sehr erwünscht. *D. S.*

Basisgemeinden und Basisgemeindliches: Fünftes „Gemeindeforum" in Basel

Was das allen Gemeinsame der Einzelpersonen, Gruppen und Gemeinden aus der Bundesrepublik, Österreich und der Schweiz ist, die vom 28. April bis zum 1. Mai zum fünften Gemeindeforum in die Nordschweizer Industriemetropole Basel kamen, ist nicht leicht zu sagen: Am ehesten läßt sich umschreiben, was man nicht möchte, gegen was man sich dezidiert absetzt: Das Leben der Pfarreien, wie man es landauf, landab kennt, weist ihrer Ansicht nach ein zuwenig eindeutiges Profil im Sinne des Evangeliums auf, es ist ihnen zu sehr auf die pastorale Versorgung, die organisierte Befriedi-

gung religiöser Bedürfnisse und zuwenig auf den Ruf in die entschiedene Nachfolge ausgerichtet, das mehr oder minder volkskirchlich geprägte Leben der Pfarreien finden sie zu anonym, als daß von ihm etwas Ansteckendes auch über die Grenzen der ohnehin bereits kirchlich gesonnenen Bevölkerungsteile hinaus ausgehen könnte, zu anonym im übrigen auch, als daß es die Bezeichnung „Gemeinde" wirklich verdient hätte.

Kirchliche Hauptamtliche als Beobachter

1977 fand das erste Treffen dieser Art statt – auf Einladung der Pfarrgemeinde Eschborn bei Frankfurt. Dreimal kam man danach in Österreich zusammen: 1979 in Schwechat bei Wien, 1981 in Salzburg, 1983 in Linz. Das nächste Treffen findet 1987 wahrscheinlich in München statt. In der Zeit zwischen den Gemeindeforen hält man einen lockeren Kontakt über einen von der Eschborner Gemeinde herausgegebenen halbjährlich erscheinenden Rundbrief sowie mit Hilfe verschiedener regionaler Treffen. Träger dieser Arbeit sind zumeist Basisgruppen mit einem von Fall zu Fall sehr unterschiedlichen Kontakt zu bestehenden Pfarrgemeinden sowie vor allem Gemeinden, die zum Teil als klassische territoriale Pfarreien bestanden, sich dann aber nach und nach basisgemeindlich orientierten, im Vergleich zu anderen Pfarrgemeinden eigene Wege in der Pastoral gingen und teilweise sogar Züge von Personalgemeinden annahmen.

Angesichts der Teilnehmerzahlen, die von Katholikentagen und Treffen neuerer religiöser Bewegungen erreicht werden, nimmt sich das Gemeindeforum recht klein aus: In den ersten Jahren kamen jeweils rund 600 Teilnehmer zusammen, vor zwei Jahren in Linz waren es gut 300, in Basel nun rund 400. Die eigentliche Bedeutung dieser Treffen dürfte sich jedoch kaum in den Teilnehmerzahlen ausdrücken: Gemeinden, Gruppen und Seelsorger, die zu den Trägern des Gemeindeforums gehören, haben in den letzten Jahren inspirierend auf die Entwicklung des Gemeindegedankens in der Pastoral des deutschsprachigen Raums gewirkt, zum Teil auch über Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen wie denen des früheren Eschborner Pfarrers *Heinz-Manfred Schulz* oder von Pfarrer *Paul Weß*, Wien. Das Basler Gemeindeforum überschnitt sich mit einer ähnlichen Veranstaltung für den südeuropäischen Raum: In Turin trafen sich vom 24. bis 29. April Vertreter aus Basisgemeinden romanischer Länder zu einem europäischen Basisgemeinde-Treffen.

Zu den Besuchern des Gemeindeforums gehörten Mitglieder von Basisgruppen und Gemeinden, die seit langem zu Trägern dieser Veranstaltungen gehören, Vertreter von Pfarrgemeinden und Einzelpersonen, die mit dieser Art Pastoral sympathisieren, und kirchliche Hauptamtliche als interessierte Beobachter, vor allem auch aus dem Raum Basel und der Deutschschweiz.

Das Verhältnis mancher Gruppen und Gemeinden zur institutionellen Kirche in Pfarreien und Diözesen, aber auch zum sogenannten „Milieu" ist nicht immer problemlos, insbesondere in der Bundesrepublik, wo die Mitarbeit mancher in der Initiative „Kirche von unten" zu zusätzlicher Polarisierung geführt hat. Im übrigen ist aber unübersehbar, daß die kirchlich-theologischen wie auch gesellschaftlich-politischen Anliegen dieser Gruppen keineswegs nur von ihnen vertreten werden: Eine große Nähe besteht zu Priestersolidaritätsgruppen, zu Teilen der Studentengemeinden wie auch einigen Verbänden und manchen kirchlichen Sozial- und Bildungseinrichtungen.

„Herr, wir möchten sehen"

Von einem klar umrissenen Thema des Basler Gemeindeforums konnte nicht die Rede sein. Gespräche und Erfahrungsaustausch kreisten um das Wort „Herr, wir möchten sehen" (nach Mk 10,51), ein häufig wiederkehrendes Element war die Erzählung von der Blindenheilung aus dem Johannesevangelium Kapitel 9. Die Veranstalter setzten bewußt auf das persönliche Gespräch zwischen den Teilnehmern und verzichteten auf das Hören von Referaten sogenannter „Stars". Worin für manche Teilnehmer die Stärke dieses Treffens bestand, nämlich in der Möglichkeit, Gleichgesinnte im Austausch kennenzulernen, Gemeinschaft zu erleben, das machte zugleich auch seine Schwäche aus: Inhaltliche Konturen erhielt das Basler Treffen kaum. Man ließ sich wiederholt von der Gegenüberstellung von Blind-Sein und Sehend-Werden inspirieren, die inhaltliche Füllung dieses Bildes gehörte jedoch mehr oder weniger unausgesprochen zu den Voraussetzungen dieses Treffens.

Dennoch wird man dieses Treffen nicht leichthin in die Reihe ähnlicher Veranstaltungen stellen können, die sich lediglich in religiös-unverbindlicher Gemeinschaftlichkeit ergehen. Gesellschaftliche Präsenz von Kirche wird in diesen Gruppen groß geschrieben: Während man innerhalb der Kirche einen Freiraum schaffen möchte, in dem um das kirchlich-gemeindliche Tun und Denken gerungen werden kann, wünscht man sich einzelne Christen und Gemeinden als *prophetische Instanzen* innerhalb der Industriegesellschaft. Man propagiert ein christliches Ethos, dessen erste Sorge nicht das Bemühen um Allgemeinverbindlichkeit, sondern um die authentische Bezeugung evangeliumsgemäßer Anliegen ist. Das Etikett „Weltfremdheit" wird im Sinne einer zeitgemäßen Unzeitgemäßheit eher als Charisma denn als Makel verstanden.

Orientierungspunkt für dieses kirchlich-theologische Selbstverständnis sind die basiskirchlichen Entwürfe, wie sie gerade aus den Kirchen der Dritten Welt, allen voran den lateinamerikanischen, kommen (vgl. HK, September 1984, 424ff.). Auf den europäischen Kontinent übertragen heißt dies, daß man die Anonymität herkömmlicher pfarrlicher Strukturen dadurch überwinden möchte, daß man zum Teil innerhalb, aber auch außerhalb von Pfarreien kleinere Gemeinschaften, Gemeinden, Gruppen bildet. Deutlich stellt man heraus, was Amtsträger und Gläubige zunächst einmal als Getaufte verbindet, und versteht kirchliche Ämter schärfer, als dies

sonst geschieht, als dem Dienst an der Gemeinde verpflichtet.
In Fragen der Liturgie bemüht man sich besonders um eine angemessene religiöse Sprache, um neue Ausdrucksformen des Glaubens, betont den Feier-Charakter von Gottesdienst. Das Anliegen, den Glauben wesentlich auch politisch-praktisch werden zu lassen, erhält seinen Ausdruck im Mittun in der Friedens-, Ökologie- und Dritte-Welt-Bewegung. Außerdem setzt man sich für eine veränderte Stellung der Frau in der Kirche ein und weiß sich darin mit einigen feministisch-theologischen Entwürfen einig. Die konfessionellen Grenzen werden kaum mehr als die wesentlichen Unterschiedsmarkierungen innerhalb des Christentums erfahren.

Priestertum – eines von mehreren Charismen

Ein wesentliches Merkmal dieses Treffens dürfte in dem fraglosen Miteinanderumgehen von Amtsträgern und Laien bestanden haben, das sich auch bei den Gottesdiensten nicht auflöste, wie man dies sonst oft erlebt. In deutlichem Kontrast zu dem, was sonst von offiziell kirchlichen Stellen zum Verhältnis von Priestern und Laien vertreten wird, war das Basler Treffen auch ein praktiziertes Bekenntnis zu einem Abbau der priesterlichen Sonderstellung in der Kirche: Das Priestertum wurde eher als ein Charisma unter mehreren verstanden (vgl. Xaver Pfister in: kageb erwachsenenbildung Heft 1/85 S. 18f.), nicht länger überfrachtet, überfordert durch eine vermeintliche Sonderkompetenz und nicht länger isoliert auf das, was man sich im Gegensatz zum Weltdienst Heilsdienst zu nennen angewöhnt hat.

Anderseits spielte das Priestertum und seine oftmals mangelnde Zeichenhaftigkeit in den Gesprächen eine wichtige Rolle: Die Einbindung des priesterlichen Amtes in das sakramental-spirituelle Versorgungssystem Kirche, deren Dienstleistungen durch die Kirchensteuer finanziert werden, wurde als für die eigentlichen Aufgaben hinderlich bezeichnet. Oder wie es ein Schweizer Priester ausdrückte: Wie kann der Priester sein prophetisches Amt ausüben, wenn er dafür von den Gläubigen großzügig bezahlt wird? Könnte es nicht die *Macht des Geldes* sein, die ihn bremst, wo es darum gehen müßte, in Distanz zum kirchlichen Milieu Position zu beziehen und nicht nur als Anbieter liturgisch-ritueller Dienstleistungen dazustehen?
Vieles von dem, was auch in Basel wieder unter dem Stichwort Basiskirche diskutiert wurde, ist keineswegs neu. Seit Jahren denkt man darüber nach, und wenn überhaupt Einstellungsänderungen festzustellen sind, dann wohl nur überaus langsam. Auch ist nicht erkennbar, als weite sich dieser Teil kirchlichen Lebens sonderlich aus. Dennoch besteht für diejenigen, die immer schon der Ansicht waren, daß dies die falschen Ansätze sind, kein Grund zur Schadenfreude. In der an innovatorischen Impulsen momentan ohnehin nicht sehr reichen Kirche müßte man vielmehr froh sein, daß solche Gemeinden und Gruppen überhaupt bestehen. An u.U. heilsamer Unruhe besteht kein Überfluß. Anderseits würde manchem Sympathisanten basiskirchlicher Experimente auch ein wenig Realismus in Sachen Kirche nicht schaden: Während Teile der volkskirchlichen Gemeinde Gefahr laufen mögen, in pastoraler Alltagsroutine die Suche nach dem Wesentlichen aufzugeben, ist manche basiskirchliche Gruppe von elitären Einstellungen nicht frei: Das Volk, mit dem zusammen man Gemeinde und Kirche bilden will, kann man sich nicht aussuchen. Und die Entscheidung darüber, wer nun wirklich sehend und wer blind ist, wird erst am Ende der Tage fallen ... Wie dies in Basel einige Male zu Recht betont wurde, müssen sich Basis- und Volkskirche keineswegs ausschließen. „Im Hause des Herrn sind viele Wohnungen" – warum nicht auch in seiner Kirche? *K. N.*

Filmstreit: Jean-Luc Godards „Maria und Joseph"

Als *Jean-Luc Godards* Film „Je vous salue, Marie" (Gegrüßet seist du, Maria) Anfang des Jahres in Frankreich erste Auseinandersetzungen auslöste, kirchennahe Gruppen ein Verbot in Versailles zu erwirken suchten, was jedoch mißlang, Bischöfe Erklärungen abgaben, ohne sich aber für ein Verbot stark zu machen, Traditionalistengruppen Kinoaufführungen sprengten, was von kirchlicher Seite abgelehnt wurde, kam es einem noch etwas unwirklich vor: Sollte hier wieder eine von den Schlachten geschlagen werden, die den Katholiken bereits in der Vergangenheit den zweifelhaften Ruf einbrachten, sie kämpften mit dem Rücken zur Wand gegen vieles, was moderne Kultur ausmacht? Man konnte sich noch mit dem Hinweis beruhigen, daß es anderswo vielleicht nicht so schlimm kommen würde, immerhin sind die traditionalistischen Gruppen in Frankreich besonders stark vertreten.

Außerhalb Frankreichs kam es jedoch mindestens ebenso schlimm: Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz gab eine mißbilligende Erklärung ab. Die Vatikanische Ordenskongregation forderte zur Teilnahme am Rosenkranzgebet mit Papst Johannes Paul II. auf, das – wie jeden ersten Samstag im Monat – von Radio Vatikan ausgestrahlt wurde. Den Godard-Film erwähnte der Papst zwar mit keinem Wort, eine Woche zuvor hatte aber Kardinal-Staatssekretär *Agostino Casaroli* auf Geheiß des Papstes in einem Telegramm an den Generalvikar der Diözese Rom, Kardinal *Ugo Poletti,* darauf hingewiesen, daß der Film „tief die religiösen Gefühle der Gläubigen sowie die Achtung vor dem Heiligen und der Person der Jungfrau Maria" verletze. Der Papst teile „die Mißbilligung des Films durch die Gläubigen Roms". Zu den Kritikern des Films gesellte sich – wenn auch mit anderen Argumenten – der Mailänder

Kardinal *Carlo Martini:* Er bemängelte das rigoristische Gottesverständnis, das aus dem Film spreche. Der Film zeige keinen Sinn für die Zartheit Gottes (Il Sabato, 4. 5. 85).
Der „Fall Godard", wie man ihn in Italien bereits nennt, hat zwei Ebenen, die zu unterscheiden sind, eine innerkirchliche, in bezug auf das Zustandekommen der kirchlichen Stellungnahmen und eine im engeren Sinn die Beurteilung des Films betreffende. Zunächst zur letzteren:

Das Wagnis einer Spiritualisierung der Liebe

Godards „Maria und Joseph" – so der deutschsprachige Titel – ist eine Meditation über das Leben, eine Parabel über das Geheimnis der Liebe oder wie es in Frankreich dazu hieß: nach „Prénom Carmen", in dem es um das Ewig-Weibliche ging, nun eine Darstellung des Ewigen im Weiblichen. Die Handlung: Maria, der Tochter eines Tankstellenbesitzers, wird von einem etwas grobschlächtig auftretenden Mann namens Gabriel eröffnet, daß sie ein Kind bekomme. Maria akzeptiert, während Joseph, ihr Bekannter, befürchtet, daß sie ihn mit einem anderen Mann betrogen haben könnte. Erst nach und nach kann er zu seiner Rolle stehen. Das Kind wird geboren.
Der Film endet mit einigen Szenen aus dem Leben der neuen Familie: Der Junge gibt Spielgefährten neue Namen: Petrus und Jakobus. Der Aufforderung seiner Eltern, in das elterliche Auto zu steigen, kommt er nicht nach, und zwar mit der Begründung, er müsse sich um die Geschäfte seines Vaters kümmern. Über die Straße ruft Gabriel Maria zu: „Gegrüßet seist du, Maria." Kollageartig in diese Handlung verwoben wurde eine kürzere Parallelhandlung: Ein Dozent diskutiert mit Studenten Fragen der Entstehung des Lebens. Von einer Studentin wird er in eine intime Beziehung verwickelt, wobei sie ihm eine Szene macht, als er wieder zurückkehrt zu seiner Familie nach Prag.
Die Botschaft des Films ist vor allem in einer Einstellungsänderung von Joseph zu erkennen; in einer kurzen Sequenz verdichtet sie sich in wenigen Handbewegungen: Während Maria ihrem inzwischen Verlobten fast nackt gegenübersteht, bewegt sich Josephs Hand auf ihren Körper zu, zunächst forsch-besitzergreifend, dann zurückhaltender, schließlich in respektvoller Nähe verharrend und sich zurückziehend. Die Hand zurückziehen – das ist Liebe für Godard.
Der Film liefert das Portrait einer Liebe, die nicht in gegenseitiges Benutzen einmündet (wie in der Sündenfallgeschichte des Paares Dozent/Studentin), die das Staunen nicht verlernt hat. Es geht um „das Pathos einer Liebe, die sich nicht erschöpft im ‚wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtsorgane' (...), die den romantisch-poetischen, den *meta*physischen Grundton der christlich geprägten Liebessymbolik und -metaphorik europäischer Kultur wieder aufgreift und akzentuiert und das Wagnis einer Spiritualisierung der Körperlichkeit eingeht" (*Wolfram Schütte,* in: Frankfurter Rundschau 13. 4. 85).
Zur Darstellung des Geheimnisses einer solchen Liebe greift Godard auf eine kaum mehr überbietbare Paradoxie zurück: auf die Vorstellung, daß eine Jungfrau ein Kind zur Welt bringt. Über die rein biologische Möglichkeit einer solchen Jungfrauengeburt nachzudenken würde völlig vom Thema ablenken: Nur ein bis ins Äußerste getriebener, die menschlich-männliche Vorstellungswelt bei weitem übersteigender Topos wie die Jungfrauengeburt ist für Godard in der Lage, das Wunder der Leben hervorbringenden Liebe zu verdeutlichen. Der Arzt, nachdem er sich von der Jungfräulichkeit Marias überzeugt hat: „Ich habe mich schon immer gefragt, was wir eigentlich über die Frau wissen. Und ich habe herausgefunden, daß wir nicht mehr wissen können als das, was ein Mann schon gewußt hat: Da liegt ein Geheimnis ..."

Kein Jesus-Maria-Josef-Film

Ist dieser Film blasphemisch in seinem Rückgriff auf die christliche Vorstellung von der Jungfrauengeburt? Ist er eine „Parodie des Transzendenten" (Osservatore Romano 24. 4. 85)? Ist er gar pornographisch?

Auch wenn Beurteilungen solcher Art letztlich kaum objektivierbar sind, blasphemisch wird diesen Film nur jemand nennen können, der dazu neigt, überall dort, wo Elemente christlichen Glaubensguts in ungewohnter und vielleicht gewagter Weise verarbeitet werden, Herbwürdigung des Heiligen und Mangel an Pietät zu sehen. Man kann es nicht genug wiederholen: Der Film will keine Darstellung der Jungfrauengeburt liefern. Folglich laufen auch Meinungen, so dürfe man „Maria" nicht darstellen, so dürfe ein „Gabriel" nicht daherreden, schlicht ins Leere. Der Film stellt nicht „die" Maria dar, „den" Joseph, „den" Gabriel, sondern Alltagsmenschen, die Maria, Joseph, Gabriel heißen ... Und wenn Godard dem Jungen Jesusworte in den Mund legt, dann ist dies nur eine nicht allzu ernst gemeinte Zugabe für alle diejenigen, die vor lauter biblischen Namen und Anspielungen nicht wahrhaben wollen, daß es sich dennoch nicht um einen Jesus-Maria-Josef-Film handelt.

Bei einer Bewertung aus kirchlich-religiöser Sicht darf im übrigen nicht vergessen werden: Eine bestimmte, kirchlich geprägte Auslegung biblischer Erzählungen wie die von der Verkündigung an Maria, der Geburt Jesu oder der Kindheitsgeschichten besitzt nicht einfach einen Monopolanspruch. Für die moderne Kultur stellen die biblischen Schriften Literatur dar – religiöse Empfindungen hin oder her. Ein Künstler wie Godard hat zunächst einmal ein Recht, auf die Bibel zurückzugreifen, wie ein *Botho Strauß* in „Der Park" auf den Sommernachtstraum von Shakespeare zurückgreift oder eine *Christa Wolf* in „Kassandra" auf den gleichnamigen Mythos. Ihn nun aber mit der dogmatischen Elle beurteilen zu wollen, geht mit falschen Maßstäben an den ungeeigneten Gegenstand.

Einer der am häufigsten zu hörenden Vorwürfe gegen den Film betrifft die Freizügigkeit bei der Darstellung der Maria. Pornographie wird nur jemand dem Film vorwerfen können, für den

Nacktheit, als solche auf die Leinwand gebracht, bereits verwerflich ist. Ohne Übertreibung wird man den Film in dieser Hinsicht trotz und gerade wegen dieser Szenen als keusch bezeichnen dürfen. Der Versuch der Spiritualisierung der Liebe, wie ihn Godard unternimmt, wäre kaum glaubwürdig, würde er sich nicht auch dieser Körperlichkeit aussetzen. Godards Anliegen dürfte im übrigen gar nicht so weit vom legitimen Teil des Anliegens seiner Kritiker entfernt sein, nämlich der Gefahr entgegenzutreten, daß auch Sexualität und Liebe konsumistisch pervertiert werden.

Maria und die Körperlichkeit

Im Gegensatz zu manchem kirchlichen Kritiker wird man sagen können, daß Godards „Maria und Joseph" nicht nur nicht die Jungfrauengeburt verunglimpft, Gläubige beleidigt, sondern, auch wenn dies zweifellos nicht das eigentliche Ziel des Filmes darstellt, in der Lage ist, einen neuen Zugang zu dieser heute durchaus nicht frag- und problemlos geglaubten Wahrheit zu schaffen. Die Bibel und Godard verbindet im Grunde ein nicht unähnliches Interesse an der Erzählung von der Jungfrauengeburt: Beide sind nicht an ihr im Sinne eines spektakulären Wunders, eines die Naturgesetze sprengenden direkten Eingriffs Gottes in Weltabläufe interessiert: Für die Bibel ist sie ein Mittel zur Grundlegung des Menschwerdungsgedankens und des Christus-Glaubens, für Godard ein Weg, um Aussagen über das Geheimnis der Frau, der Liebe, des Lebens zu transportieren.

Den Film lediglich gegen seine Kritiker in Schutz nehmen würde allerdings zu kurz greifen. Hat man bei den Reaktionen aus dem kirchlichen Milieu den Eindruck, hier wirke sich ein nur halbherzig geglaubter Inkarnationsgedanke aus (Warum diese Abwehr gegen alles Körperliche an Maria, gegen Maria, Joseph, das Kind, Gabriel als Alltagsmenschen? Ist die traditionelle, vielfach süßlich-romantisierende Darstellung der sogenannten Heiligen Familie nicht letztlich eine Flucht vor einer wirklichen Menschwerdung?), so läßt der Film eher die vage Befürchtung zurück, auch hier werde der Körper nicht eigentlich in den ganzen Menschen integriert. Marias Ringen um die eigene Körperlichkeit hat etwas Obsessionelles. Sie sehnt sich nach einem Körper, der vom Geist dominiert wird, ihre Seele beschreibt sie als eine Gefangene des Körpers und erweckt den Eindruck, das „wahre Lächeln der Seele" sei unvereinbar mit Sexualität.

Was ruft eigentlich bei Maria den „Ekel" hervor: das „Fleisch für sich allein" (ohne Seele) oder das Fleisch überhaupt? Im einen Fall wäre es der Versuch, der Halbierung des Menschen aus dem Weg zu gehen, im anderen ein Rückfall in eine gerade kirchlicherseits altbekannte Halbierung. Ist das Zurückweichen der Hand das letzte Wort? Muß Berührung immer gewalttätig, bedrohlich sein? Müßten Körper und Geist nicht ganzheitlich verbunden werden? Oder wie es der französische Jesuit *Jean Mambrino* ausdrückte: „Was ist das für eine Vorstellung, die von vorneherein das Heilige in der körperlichen Vereinigung ausspart?" (La Croix, 2. 2. 85) Vielleicht ist dies aber auch nur die andere Medaillenseite dessen, was Kardinal Martini am Gottesbild des Genfers Godard auszusetzen hat: Je gefallener die menschliche Natur, desto unvermittelter der Einbruch Gottes. Calvin läßt grüßen!

Auf der kirchenpolitischen Ebene geben die Auseinandersetzungen um diesen Film in anderer Hinsicht zu denken. Es ist keineswegs so, als sei die ablehnende Haltung im katholischen Raum einhellig: Schon die französische katholische Tageszeitung La Croix zeigte in einem Dossier zu „Je vous salue, Marie" (24. 1. 85) viel Sympathie für den Film – wenn auch nicht unkritisch, ebenso die Monatszeitschrift der französischen Jesuiten „Etudes" (Januar 1985, S. 65ff.), der italienische Filmexperte Egidio Guidobaldi, auch ein Jesuit, nicht zuletzt die Internationale Filmorganisation OCIC in einer Erklärung zu den 35. Internationalen Filmfestspielen in Berlin im Februar. In der Bundesrepublik meldete sich zunächst die Zentralstelle Medien der Bischofskonferenz alles andere als warnend zu Wort: Die Verarbeitung des biblischen Stoffes sei zwar nicht leicht zugänglich und die Darstellung könne bei manchem Betroffenheit auslösen, man wünschte sich aber, daß dieser Film zur Auseinandersetzung anrege. (Daß auf protestantischer Seite der Film durch die Internationale Evangelische Filmjury mit dem Otto-Dibelius-Filmpreis ausgezeichnet wurde, verwunderte da schon kaum mehr.)

Symptom eines Rückfalls

Von all dem spürte man aber in der Stellungnahme des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz nichts mehr, erst recht nicht in den vatikanischen Äußerungen. Offenbar unter dem Druck traditionalistischer Kreise in der Kirche machten sich so höhere kirchliche Stellen für einen Protest stark, für den sich bereits die Fachleute in den eigenen Reihen nur schämen konnten. Daß Nicht-Kirchgänger in dem Film unter Umständen zu einem unerwarteten Wiedersehen mit Gedankengängen kommen, die denen der Kirchen gar nicht so fern sind, daß sogar mancher Katholik einen für ihn überraschend neuen und inspirierenden Blick auf die Jungfrauengeburt erhält, daß hier einer der ganz Großen unter den oft so geschmähten Filmemachern die Heiligkeit des (menschlichen) Lebens und der (menschlichen) Liebe besingt, vielleicht authentischer oder zumindest wirkungsvoller als manche Aktion kirchlicher Kreise, all das ist wie weggewischt angesichts der Einwände eines katholischen Milieus, dessen Verhältnis zum Kino sich bislang zumeist dadurch auszeichnete, daß es nicht bestand.

Ambros Eichenberger, Leiter des Katholischen Filmbüros der Schweiz und Präsident der OCIC: „Der ‚Fall Godard' nimmt sich letztlich eher wie das Symptom eines Rückfalls ‚der Kirche' in Methoden aus, von denen viele vor noch nicht langer Zeit glaubten und hofften, daß sie der Vergangenheit angehören" (Neue Zürcher Zeitung, 9. 5. 85). *K. N.*

Lutherisch-katholische Kommission: Wege zur Kirchengemeinschaft

„Die in Christus geschenkte, im dreieinigen Gott wurzelnde Einheit der Kirche verwirklicht sich in der Gemeinschaft im verkündigten Wort, in der Gemeinschaft in den Sakramenten und in der Gemeinschaft in dem von Gott eingesetzten und durch Ordination zu übertragendem Amt. Sie wird gelebt in der Einheit des Glaubens, den wir gemeinsam bezeugen, bekennen und lehren, in der Einheit der Hoffnung und der Liebe, die uns zu voller, verpflichteter Gemeinschaft verbindet. Sie bedarf der äußerlich sichtbaren Gestalt, die zugleich das Element innerer Verschiedenheit und geistlicher Vielfalt wie auch das Element geschichtlicher Wandlung und Entwicklung umfaßt."
Mit diesen Sätzen umreißt das Dokument „Einheit vor uns" der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zusammenfassend das Ziel, dem es sich verpflichtet weiß: Einheit als Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken.
Mit dem im Frühjahr 1984 verabschiedeten Dokument setzte die Kommission den *Schlußpunkt unter ihre langjährige Arbeit,* aus der zuletzt das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1981, 554–556) und die Erklärung „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi" (vgl. HK, August 1983, 382–385) hervorgegangen sind. Daß „Einheit vor uns" nicht schon, wie eigentlich vorgesehen, früher veröffentlicht wurde, hing mit Verzögerungen bei der Endredaktion des Dokuments nach der Verabschiedung zusammen.

Ein ganzheitlicher Prozeß

Das *Besondere* an dem umfangreichen Dokument (erschienen bei Bonifatius, Paderborn, und Lembeck, Frankfurt) liegt zunächst darin, daß hier *zwei Stränge der ökumenischen Diskussion* zusammengeführt werden: Die bisher entworfenen Modelle für die Einheit der Kirche, die sehr verschiedenen Kontexten entstammen (Organische Union, Korporative Vereinigung, Konkordie, Konziliare Gemeinschaft, Einheit in versöhnter Verschiedenheit) auf der einen Seite und der katholisch-lutherische Dialog auf der anderen Seite. Es wird kein neues abstraktes Einheitsmodell entworfen, sondern konkret ein Weg zur vollen Kirchengemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern skizziert.

Diesen Weg sieht der Text als einen *ganzheitlichen Prozeß,* der auf der schon erreichten Annäherung zwischen den beiden Kirchen aufbauen kann und als dessen entscheidende Elemente das Bemühen um Glaubensgemeinschaft, Sakramentengemeinschaft und Dienstgemeinschaft genannt werden. Zwischen diesen drei Elementen von Kirchengemeinschaft gebe es kein Verhältnis der Abfolge oder Steigerung; vielmehr erfahre jedes von ihnen nur zusammen mit den anderen seine volle Verwirklichung.

Gemeinsam den einen *apostolischen Glauben* zu bekennen bedeute, so das Dokument, diesen Glauben gemeinsam zu bezeugen, den legitimen Verschiedenheiten Rechnung zu tragen und das Hindernis früherer wechselseitiger Verurteilungen zu überwinden. Nach Meinung der Kommission sind Lutheraner und Katholiken diesem Ziel schon beträchtlich nahegekommen; dabei wird die Aussage Johannes Pauls II. zum Confessio-Augustana-Jubiläum 1980 zitiert, wonach eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten erreicht sei. Gleichzeitig wird aber darauf aufmerksam gemacht, daß über den Konsens im theologischen Dialog hinaus verbindliche kirchliche Akte erforderlich sind: So bedürfe es zur Entkräftung früherer Lehrverurteilungen einer offiziellen Erklärung von seiten der Lehr- und Leitungsautorität der beiden Kirchen.
Auch im Blick auf die *Sakramentengemeinschaft* zwischen Lutheranern und Katholiken zieht das Dokument eine positive Bilanz des bisher Erreichten: Es wird auf das intensivierte sakramentale Leben in beiden Kirchen verwiesen sowie auf die wachsende Übereinstimmung in Verständnis und Vollzug der Sakramente, nicht nur bei Taufe und Eucharistie, sondern auch bei den „anderen Sakramenten in der katholischen Kirche, denen in der lutherischen Kirche bisher nur zögernd oder gar nicht ein sakramentaler Charakter zugesprochen wurde". Dennoch gebe es noch offene Fragen, deren Beantwortung im Blick auf das gemeinsame sakramentale Leben notwendig sei. Einen Weg zur weiteren Annäherung sieht der Text in dem gemeinsamen Bemühen, die *sakramentale Dimension der christlichen Existenz* besser zu verstehen; nicht nur bei Verständnis und Gestaltung der einzelnen Sakramente oder sakramentalen kirchlichen Handlungen, sondern auch beim Sakramentsbegriff als solchem müsse aber *Raum für legitime Verschiedenheiten* bleiben.

Modell eines gemeinsamen Amtes

Beschränkt sich das Dokument bei der Frage nach der Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft weitgehend darauf, an Hand der bisherigen Ergebnisse des katholisch-lutherischen Gesprächs den Status quo festzuhalten und knappe Hinweise für den Fortgang der Entwicklung hin zur Kirchengemeinschaft zu geben, so betritt es beim dritten Grundelement *Neuland:* Die Kommission entwickelt in „Einheit vor uns" ein detailliertes Modell, wie es zu einer „strukturierten Gemeinschaft" zwischen Katholiken und Lutheranern kommen und wie diese beschaffen sein könnte. Sie geht dabei von der Grundthese aus, daß es über eine gegenseitige Anerkennung der Ämter als Formen des von Christus gestifteten Amtes hinaus zu einer *gemeinsamen Ausübung des kirchlichen Amtes,* vor allem des Bischofsamtes, kommen müsse. Um eine größere Ge-

meinsamkeit im Verständnis des Bischofsamts zu erreichen, wird eine Rückbesinnung auf die Praxis der Alten Kirche empfohlen.
Im einzelnen sieht das Modell folgende Schritte vor: Voraussetzung für alles weitere ist, daß *Vorformen* einer gemeinsamen Ausübung der Ämter bestehen, etwa Gremien konziliaren Erfahrungsaustauschs zwischen den lutherischen und katholischen Bischöfen in einem Land oder einer Region. Dann sollte ein „initialer Akt der Anerkennung" der Ämter erfolgen, in Form einer verbindlichen, bekenntnishaften Erklärung und einer angemessenen liturgischen Feier. Folge dieser Anerkennung wäre die kollegiale Ausübung der „Episkopé" durch lutherische und katholische Bischöfe. Daraus würde im nächsten Schritt durch von lutherischen und katholischen Bischöfen gemeinsam vorgenommene Ordinationen ein gemeinsames kirchliches Amt entstehen. Auch danach könne es unterschiedliche Formen der Ausübung des Episkopats an verschiedenen Orten geben: Im einen Fall würde der bereits während der Übergangszeit praktizierte Modus fortgesetzt, also ein kollegialer lutherisch-katholischer Episkopat. Im anderen Fall gäbe es einen Bischof für unter sich verschieden geprägte Gemeinden. Schließlich wäre auch eine völlige Verschmelzung der beiden Kirchen denkbar, bei der dann auch die Gemeinden miteinander verschmolzen wären.
Es scheint nicht sehr sinnvoll, sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt über die Vor- und Nachteile dieses Modells bzw. über seine Praktikabilität intensiver den Kopf zu zerbrechen. Schließlich hält das Dokument fest, der „initiale Akt der Anerkennung" der Ämter könne erst erfolgen, wenn im Blick auf den Glauben, das sakramentale Leben und das ordinierte Amt zwischen Katholiken und Lutheranern ein Grundkonsens erreicht sei, der die noch bestehenden Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend erscheinen lasse. Dieser Konsens ist auch nach Aussage von „Einheit vor uns" trotz beträchtlicher Fortschritte noch längst nicht erreicht.

Eine neue Kommission

Auf dem Weg dazu stellen sich nicht zuletzt Fragen, die das Dokument nur sehr knapp anreißt, ohne sie explizit anzugehen. So bleibt unklar, welche Rolle das *Papstamt* in einer vereinigten lutherisch-katholischen Kirche spielen könnte bzw. sollte. Es bleibt bei dem Hinweis darauf, daß der Prozeß hin zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt notwendigerweise die Mitwirkung des Papstes erfordere. Im Blick auf die Papst- (und Marien-)dogmen des letzten und dieses Jahrhunderts stellt der Text fest, manche dogmatischen Entscheidungen der katholischen Kirche bedürften „einer gemeinsamen und möglichst verbindlichen Interpretation, die den gemeinsamen Glaubensgrund deutlich sichtbar werden läßt". Ob diese Hoffnung in absehbarer Zeit in Erfüllung geht, ist sehr fraglich.
Zunächst wird es eine *neue lutherisch-katholische Kommission* auf Weltebene geben, die den 1965 begonnenen Dialog fortsetzen wird. Wahrscheinlich findet die erste Sitzung dieser Kommission, deren Mitglieder wieder vom Vatikanischen Einheitssekretariat und vom Lutherischen Weltbund ernannt werden, im Frühjahr 1986 statt. Auf der Tagesordnung dieses Gremiums wird vermutlich die Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Kirche stehen. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das in Beziehung zu allen drei Elementen von Kirchengemeinschaft steht, die in „Einheit vor uns" genannt werden. Darüber hinaus kommt dieser Frage in der gegenwärtigen Grundsatzdiskussion eine erhebliche Bedeutung zu. Schließlich gibt es seit einiger Zeit eine Kontroverse darüber, ob nicht zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen eine „*Grunddifferenz*" steht, die durch die bisherigen Methoden des ökumenischen Gesprächs nicht überwunden werden kann. *U. R.*

Eine Reise der Kontraste

Der Papst in den Benelux-Ländern

Von den Grenzen zwischen den Benelux-Staaten merkt man gewöhnlich noch weniger als von denen zwischen anderen westeuropäischen Ländern: Nicht einmal seinen Ausweis muß der Reisende beim Grenzübertritt vorzeigen. Dagegen drängte sich während des Papstbesuchs in den Niederlanden, Belgien und Luxemburg vom 11. bis 21. Mai fast unwillkürlich der Eindruck auf, zumindest die beiden erstgenannten Länder lägen bei aller geographischen Nähe doch sehr weit auseinander. Der Kontrast zwischen dem kühlen, reservierten Empfang für *Johannes Paul II.* in den Niederlanden und der Herzlichkeit und Begeisterung, auf die der Papst in Belgien traf, war so augenfällig, daß kein Berichterstatter und Kommentator daran vorbeigehen konnte. Vor allem die belgische Presse ließ es sich nicht nehmen, das festlich-heitere Gesicht des Papstbesuchs im eigenen Land von niederländischer Interesse- und Respektlosigkeit abzuheben und dabei dem nicht sonderlich beliebten Nachbarn im Norden einige manchmal etwas selbstgefällige Seitenhiebe auszuteilen.
Sosehr von *Belgien* (und eigentlich auch schon von der kurzen Zwischenstation in *Luxemburg*) aus die vorausgegangenen Tage in Den Bosch, Utrecht, Den Haag und Maastricht als ein unerfreuliches und verqueres Vorspiel zu einem „richtigen" Papstbesuch mit viel Publikum und lockerer Atmosphäre erscheinen konnten: Man würde mit einer solchen Optik weder der niederländischen noch der

belgischen Station dieser facettenreichen 26. Auslandsreise Johannes Pauls II. wirklich gerecht. Beide Etappen lassen sich nur dann angemessen beurteilen und auch vergleichen, wenn man sie auf dem Hintergrund der jeweiligen konfessionellen Konstellation und der innerkirchlichen Situation betrachtet und auch den Volkscharakter nicht außer acht läßt. Dabei zeigt sich, daß der Papstbesuch eher die *Unterschiede* als die zweifellos auch verhandenen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Ländern und ihren katholischen Ortskirchen hat hervortreten lassen.

Die Holländer waren nicht zu begeistern

Der Besuch Johannes Pauls II. in den Niederlanden war von seinem Programm her bewußt „kleinschalig" (so das dafür immer wieder herangezogene niederländische Wort, das man etwa mit „in kleinen Dimensionen" übersetzen könnte) angelegt: kein spektakulärer Aufwand, Schwergewicht auf Veranstaltungen mit begrenzter Teilnehmerzahl. Der Verlauf der Papstreise zeigte, daß man mit einer anderen Programmstruktur aller Wahrscheinlichkeit nach gehörig Schiffbruch erlitten hätte. Schließlich war nicht nur das Zuschauerpublikum sowohl bei der Ankunft des Papstes auf dem Flughafen Eindhoven wie bei dem „Umgang" zu Ehren der Gottesmutter durch Den Bosch oder auch in Utrecht und Den Haag recht dünn gesät; auch bei der einzigen großen Eucharistiefeier auf dem Flugplatz Beek bei Maastricht kamen erheblich weniger Menschen als erwartet.

Für das *geringe Publikumsinteresse* gab es sicher mehrere Gründe. Konnte man im Fall Beek noch das schlechte Wetter mit verantwortlich machen, so spielte in Den Bosch in jedem Fall der weitverbreitete Unmut über die Ernennung von *Jan Ter Schure* zum Bischof dieses größten niederländischen Bistums eine Rolle. Im übrigen ist die Zahl derjenigen Katholiken (oder auch Nichtkatholiken), die nur einfach gerne den Papst sehen bzw. mit ihm ihren Glauben bekennen und feiern wollen, in den Niederlanden offenbar kleiner als anderswo. Wer erwartet hatte, es würde anläßlich des Papstbesuchs so etwas wie eine überwältigende „Abstimmung mit den Füßen" der teilweise vermuteten schweigenden Mehrheit der Papsttreuen im niederländischen Katholizismus geben, mußte sich enttäuscht sehen.

Für das *Klima,* das den Empfang Johannes Pauls II. in den Niederlanden prägte, war ein Kommentar der Tageszeitung „Trouw" (11. 5. 85) weithin typisch, in dem es gleich im ersten Satz hieß: „Ein herzlicher Willkommensgruß für Papst Johannes Paul II. ist unangemessen." Von manchen fast schon zu überschwenglichen bischöflichen Begrüßungsworten abgesehen, schlug dem Papst keine öffentliche Sympathiewelle entgegen, wurde ihm auch so gut wie kein höflicher Vertrauensvorschuß eingeräumt. Die *publizistische Begleitung des Besuchs* fiel dann keineswegs einheitlich aus. Während ein Teil der Presse ersichtlich um differenzierte Berichterstattung und Wertung bemüht war, konnte man sich bei anderen Berichten und Kommentaren des Eindrucks nicht erwehren, hier würden vor allem antipäpstliche *Vorurteile kultiviert.* (In der „Volkskrant" vom 13. 5. hieß es schlicht: „Der Besuch von Papst Johannes Paul II. in der niederländischen Kirchenprovinz hat bis jetzt das gebracht, was davon zu erwarten gewesen war: Nichts"). Auch an ausgesprochenen Respektlosigkeiten gegenüber dem Papst fehlte es in Teilen der Medien nicht. Allerdings sollte man die Ausschreitungen während einer Anti-Papst-Demonstration (mit teilweise dümmlichen Parolen) am 12. Mai in Utrecht als das nehmen, was sie waren: Aktionen radikaler Randgruppen, die in der niederländischen Öffentlichkeit einhellig verurteilt wurden.

Klare Fragen, bestimmt-freundliche Antworten

Am 12. Mai fanden im Utrechter Jaarbeurs-Messezentrum auch die Veranstaltungen statt, die das eigentliche Herzstück des schmucklosen Papstbesuchs bildeten: die Begegnungen des Papstes mit Vertretern der katholischen gesellschaftlichen Organisationen, der in den Bereichen Mission und Entwicklung tätigen Gruppen und der Priester und Mitarbeiter in den Pfarreien. Am Abend zuvor hatte ein Treffen mit Vertretern aus dem katholischen Erziehungswesen stattgefunden.

In den Statements und audiovisuellen Darbietungen, die dabei jeweils den Ansprachen Johannes Pauls II. vorausgingen, kamen etliche der für den niederländischen Katholizismus der letzten zwanzig Jahre charakteristischen Anliegen deutlich und selbstbewußt zur Sprache: Von der Frauenemanzipation war ebenso die Rede wie von der Notwendigkeit ökumenischer Zusammenarbeit auf den verschiedenen Gebieten, vom unerläßlichen „offenen Dialog mit der modernen Kultur" ebenso wie von der Solidarität mit der Option für die Armen in den Kirchen der Dritten Welt. In einem nicht in ihrem offiziellen Manuskript enthaltenen Zusatz nannte die Sprecherin der missionarisch tätigen Gruppen, *Hedwig Wasser,* dann die sensibelsten Punkte beim Namen: „Gehen wir glaubwürdig mit der befreienden Botschaft des Evangeliums um ..., wenn denen, die eine nichteheliche Lebensgemeinschaft führen, den Geschiedenen, den Homosexuellen, den verheirateten Priestern und den Frauen nicht Raum geboten, sondern der Ausschluß angekündigt wird."

Auch von anderer Seite wurde dem Papst niederländisches Selbstbewußtsein demonstriert: So wies Ministerpräsident *Ruud Lubbers* (selber Katholik) in seiner von sonstigen protokollarischen Gepflogenheiten abweichenden Ansprache bei der Begegnung mit Johannes Paul II. darauf hin, daß demokratische Tradition und Toleranz über die Politik hinaus von entscheidender Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben in den Niederlanden seien. Auch der Präses der Synode der Hervormde Kerk brachte bei der ökumenischen Begegnung mit dem Papst seine Forderungen zu den konfessionsverschiedenen Ehen und zur eucharistischen Gastfreundschaft ziemlich undiplomatisch-direkt vor.

Die Antworten Johannes Pauls II. auf die ihm präsentierten Anliegen waren durchweg in *freundlich-ermutigendem Ton* gehalten. Sie enthielten kaum direkte Kritik an Entwicklungen in der niederländischen Kirche und blieben vielfach allgemein, steckten aber doch *deutliche Grenzmarkierungen* ab. Der Papst hob die Bedeutung der Arbeit der Pastoralreferenten („Pastorale werkers") hervor, warnte aber vor einer Verwechslung ihrer Aufgaben mit denen der Priester und Diakone. Die Ordensleute erinnerte er an ihr Gehorsamsgelübde und wies sie auf die Gefahren einer „Verbürgerlichung" ihres Lebensstils hin: Die Krise der Berufungen sei nicht in erster Linie auf mangelnde Bereitschaft bei Jugendlichen zurückzuführen, sondern sei eher eine Folge davon, daß man im Ordensleben nicht mehr genügend ein prophetisches Zeichen der Anwesenheit Gottes erkennen könne.
Die in gesellschaftlichen Organisationen tätigen Katholiken warnte er vor den Versuchungen des Subjektivismus und Relativismus und rief zum persönlichen und gemeinschaftlichen Einsatz für eine Erneuerung des Gewissens auf, das „gut unterrichtet, frei und verantwortlich" sein müsse: „Die geheimnisvolle Forderung des Herrn, die von Natur aus im Gewissen widerhallt, wird durch das Wort Gottes verdeutlicht, das durch die lebendige Tradition der Kirche bewahrt wird." Beim Treffen mit Jugendlichen in Amersfoort am 14. Mai gab er seinen Zuhörern die Maxime mit auf den Weg: „Die Strenge der Vorschrift ist sehr gut mit der Freude des Herzens vereinbar, wenn man sich in seinem Handeln von der Liebe bestimmen läßt." Wer Christus liebhabe, könne die in seinem Namen von der Kirche gestellten Forderungen akzeptieren.
Direkt auf den *Autoritätskonflikt* in der niederländischen Kirche ging der Papst gleich zu Beginn seines Besuchs bei seiner Predigt in der Kathedrale von Den Bosch ein, wo er die durch die jüngsten Bischofsernennungen verursachten Spannungen ansprach. Dabei verteidigte er seine Entscheidung für Bischof Ter Schure mit dem Hinweis darauf, daß er sich zwar bei jeder Bischofsernennung über das Leben der jeweiligen Diözese informiere, daß er dann aber auch die Entscheidung treffen müsse. Die Gläubigen sollten den neuen Bischof um der Liebe Christi willen als denjenigen akzeptieren, der mitten unter ihnen den Guten Hirten der Kirche verkörpere.

Volksfeststimmung in Belgien

Mit vergleichbaren innerkirchlichen Konflikten mußte sich Johannes Paul II. weder bei seinem Aufenthalt in Luxemburg noch in Belgien befassen. Anders als in den Niederlanden spielte sich sein Besuch vor allem in Belgien in einem Klima ab, das von Sympathiebezeugungen und Festfreude gekennzeichnet war. Von den papstkritischen und gereizten Tönen, die vor dem Besuch in Belgien aus dem antiklerikal-laizistischen Lager gekommen waren, war während der Reise Johannes Pauls II. durch Flandern und Wallonien so gut wie nichts zu hören.
War der Besuch des Papstes in den Niederlanden (abgesehen von der Begegnung mit Regierungs- und Parlamentsvertretern, der Audienz bei der Königin und dem Besuch beim Haager Internationalen Gerichtshof) fast ausschließlich ein innerkirchlicher *Pastoralbesuch,* der von einer größeren Öffentlichkeit im günstigsten Fall kritisch beobachtet und etwas besserwisserisch kommentiert wurde, so war die Visite in Belgien viel stärker auch eine Staatsaktion: Der König begrüßte und verabschiedete den Gast aus Rom (wie auch der luxemburgische Großherzog); auf jeder Station seiner Reise wurde Johannes Paul II. offiziell von den jeweiligen Provinz- und Gemeindevertretern begrüßt, trug sich in diverse Goldene Bücher ein und nahm Geschenke entgegen. Zum Programm des Papstbesuchs gehörte in Brüssel wie in Antwerpen, in Mecheln wie in Lüttich der *Gruß an die Bevölkerung* vom Rathausbalkon, zu dem sich auch bei jeder Station etliche tausend Menschen einfanden.
Das Programm war in Belgien bewußt darauf ausgerichtet, bei großen Veranstaltungen und auf dem Weg durch die Städte möglichst vielen Menschen die Gelegenheit zu bieten, den Papst zu sehen. Diese Möglichkeit wurde dann auch in noch größerem Maß wahrgenommen, als die Organisatoren zunächst erwartet hatten. Dabei waren, was die Herzlichkeit des Empfangs für den Papst betrifft, keine signifikanten Unterschiede zwischen dem flämischen, dem wallonischen Landesteil und der zweisprachigen Hauptstadt Brüssel festzustellen. Daß der Papst, wie die Zeitung „De Standaard" in einem Kommentar zum ersten Tag des Besuchs feststellte (17. 5. 85), in Belgien „Auf eigenem Platz" spiele, stimmte in einer Hinsicht auf jeden Fall: In den ehemaligen südlichen Niederlanden sind *volkskirchlich-katholische Elemente,* die auch ein nicht übertriebenes, aber selbstverständliches Maß an Papstverehrung begünstigen, in der Breite offenbar stärker verwurzelt als in den Niederlanden. Dort war ein ähnlicher katholischer „Bodensatz" am ehesten noch beim Empfang Johannes Pauls II. in Maastricht zu spüren, wo sich deutlich mehr Menschen einfanden als in Utrecht oder Den Haag. Allerdings war auch dort die Begeisterung um einige Grade gedämpfter als in den belgischen Städten.
Der belgische (vor allem flämische) Katholizismus konnte seine besonderen Trümpfe (vgl. den Bericht zur Situation der belgischen Kirche in HK, Mai 1985, 226–232) voll ausspielen, nicht zuletzt die *Stärke seiner Organisationen.* Bei allen Gottesdiensten mit dem Papst fiel der hohe Anteil an Besuchern auf, die als Angehörige katholischer Jugendorganisationen oder Schüler katholischer Unterrichtsstätten zu identifizieren waren. Die Brüsseler Tageszeitung „Le Soir" meinte denn auch in ihrem Bericht über die *Friedenskundgebung in Ypern,* bei der Johannes Paul einen eindringlichen Appell für Frieden und Menschenwürde an seine große Zuhörerschar richtete, es habe sich dabei um eine „manifestation sur le mode flamand" gehandelt: organisiert, diszipliniert, lange vorbereitet, mit Sinn für szenische Darstellungen und Farben (18./19. 5. 85).
Auch sonst war die *Folklore* im weiteren Sinn ein fester Bestandteil vieler Veranstaltungen mit dem Papst: Musikka-

pellen, Chöre und Fahnenschwinger durften nicht fehlen. Anstelle der Nüchternheit und der Skepsis gegenüber jedem Personenkult, die nicht nur dem Papstbesuch in den Niederlanden, sondern teilweise auch dem in der Schweiz vom Frühjahr 1984 (vgl. HK, Juli 1984, 327–341) ihren Stempel aufdrückten, herrschte in Belgien die Freude an Fest und Feier zusammen mit dem Papst vor.

Ein bestimmtes Verständnis von Gesellschaft und Kirche

Dabei wurden die kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme während der fünf Tage in Belgien allerdings keineswegs unter den Tisch gekehrt. Sie kamen nicht zuletzt in den Äußerungen der flämischen bzw. wallonischen Laienvertreter bei den jeweiligen Begegnungen mit dem Papst in Antwerpen und Lüttich zur Sprache, wie auch in den Statements der Vertreter der katholischen Arbeiterorganisationen oder der Studentenvertreter in Löwen. Der Vorsitzende der „Interdiözesanen Pastoralen Versammlung" (IPB) der flämischen Diözesen, *Aurelien Thijs,* plädierte für eine stärkere Beteiligung der Frauen auch an kirchlichen Entscheidungsprozessen und forderte von der Kirche „liebevolles Verständnis für dramatische Situationen", in die Menschen auch gegen ihren Willen geraten könnten, wobei er ausdrücklich die Probleme der wiederverheirateten Geschiedenen ansprach. Noch prononcierter äußerte sich in Lüttich *Anne-Marie Gilson* als Sprecherin der wallonischen Laien: Sie appellierte an die Kirche, sich auf die realen Lebensverhältnisse der Menschen einzulassen, und setzte sich für eine gemeinsame Verantwortlichkeit von Priestern und Laien in der Kirche ein. Engagierte Christen, so Frau Gilson, fühlten sich nicht immer auf der gleichen Wellenlänge wie die Kirche als Institution. Allerdings schienen solche substantiellen Fragen einem Teil der Zuhörer angesichts päpstlicher Präsenz nicht recht am Platz: die Rednerin wurde verschiedentlich durch „Vive le Pape"-Sprechchöre unterbrochen.
Johannes Paul II. stellte in den Mittelpunkt seiner Predigten und Ansprachen in Belgien (soweit sie nicht Probleme wie Friede, internationale Ordnung, Wissenschaft, Kunst oder Kultur behandelten) die Aufforderung zum *entschiedenen Glaubenszeugnis* und zu einem neuen Elan bei der Evangelisierung in der säkularisierten Gesellschaft. So etwa bei der Predigt bei der Eucharistiefeier in Gent: „Wir wollen uns nie aus Angst oder Scham weigern, Zeugnis abzulegen. Wer soll in einer säkularisierten Welt denjenigen, die zweifeln oder durch Gleichgültigkeit verführt werden, helfen wenn nicht Christen, die durchsichtig sind, die glücklich sind über den Glauben und den Mut haben, ihren Glauben auszusprechen." Verschiedentlich hob der Papst die Bedeutung des Auftrags der Laien in Kirche und Gesellschaft hervor und betonte den Wert katholischer Organisationen, deren Leistungen in Belgien er nachdrücklich herausstellte. Ebenso unmißverständlich erinnerte er bei seiner Predigt im Marienwallfahrtsort Beauraing (neben Beauraing besuchte Johannes Paul II. auch noch Banneux; beides Wallfahrtsorte, die auf Marienerscheinungen in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zurückgehen) aber auch die Priester und Ordensleute an ihre besondere Identität („Bewahrt ein lebendiges Bewußtsein eurer Berufung. Auch die Laien brauchen eure Treue zu eurer Berufung") und rief zu größeren Anstrengungen bei der Förderung von geistlichen Berufungen auf, die schon im Kindesalter entdeckt und gefördert werden könnten.

Einiges Gewicht kommt der Ansprache des Papstes an die belgischen Bischöfe zu, weil sie besonders klar die *Konturen eines Verständnisses von Gesellschaft und Kirche* erkennen läßt, das auch über den Besuch in Belgien hinaus für Johannes Paul II. charakteristisch ist. So forderte der Papst dazu auf, das „christliche Gewebe der Gesellschaft" wiederherzustellen, und beklagte, daß die geistliche Erneuerung nach dem Konzil teilweise „falsch angepackt, schlecht verstanden und falsch angewandt" worden sei und hier und da zu Verwirrungen und Uneinigkeit geführt habe. Johannes Paul II. verwies die Bischöfe auf ihren Auftrag, das Kerygma zu verkünden, gleichzeitig aber auch das „integrale Geheimnis Christi und die ganze Lehre der Kirche" zu vertiefen, und machte deutlich, daß es nur ein Lehramt gebe, das den mit Petrus verbundenen Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut worden sei. Der Bischof stehe im Dienst der Einheit; er verkündige die Liebe und vereine das christliche Volk um die grundlegenden Wirklichkeiten des Glaubens und in der Wahrheit.

Die Frage nach den Folgen

Das Stichwort von der *Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung* angesichts der Herausforderungen durch die säkularisierte, pluralistische Gesellschaft, das der Papst seiner Ansprache an die belgischen Bischöfe voranstellte, zog sich wie ein roter Faden durch die Verkündigung Johannes Pauls II. während seiner Benelux-Reise. Dabei zeichnete der Papst durchweg ein Bild der westlichen Gegenwartsgesellschaft, in dem die *düsteren Züge* vorherrschten. So wenn er etwa bei der Begegnung mit den wallonischen Jugendlichen auf der Zitadelle von Namur von den „Fallstricken" sprach, durch die die Gesellschaft die Schwachen ausbeute, dabei die „entfesselte Sexualität" und die Drogen aller Art nannte und die „modernen Idole" geißelte. Bei seiner Predigt während der großen Eucharistiefeier in Luxemburg am 16. Mai formulierte Johannes Paul II.: „Verblendet durch den Fortschritt und das Wohlergehen, richten jedoch die Menschen heute ihren Blick oft nur auf die Erde; ihr Blick reicht nicht weiter als die Welt, in der sie eingeschlossen sind, sie finden sich mit der Säkularisierung ab."

Der Papst traf bei seiner Reise durch die Niederlande, Luxemburg und Belgien auf Länder, die alle vom Säkularisierungsprozeß mit seinen gesellschaftlichen und kirchlichen Konsequenzen geprägt sind, wenn auch *in unterschiedlichen Spielarten:* Die *Niederlande* mit einem hohen Anteil an „Nichtkirchlichen", einer katholischen Ortskir-

che mit dem (zumindest strukturellen) Status einer Minderheit, die einen besonders massiven und rapiden Bruch mit ihrer früheren volkskirchlichen Gestalt erlebt hat und zusätzlich durch Autoritätskonflikte belastet ist. *Belgien* als homogen katholisches Land mit einer noch relativ starken organisatorischen Präsenz der Kirche und größeren Restbeständen traditioneller Volksreligiosität, das aber gleichfalls mit einem beträchtlichen Abbröckeln kirchlicher Substanz konfrontiert ist und mühsam nach Wegen geistlicher Erneuerung sucht (für Luxemburg dürfte in vieler Hinsicht das gleiche gelten).

Natürlich hat sich angesichts dieser Situationen schon während der Reise die Frage nach ihren *möglichen Auswirkungen gestellt.* Sie ist sicher für die Niederlande, wo das päpstliche Charisma kaum feststellbare Wirkung zeigte und die *Kluft* zwischen Leitvorstellungen des Papstes und denen beträchtlicher Teile der aktiven niederländischen Katholiken trotz aller Vorsicht bei den Organisatoren in ungeschminkter Deutlichkeit zum Vorschein kam, anders zu beantworten als für Belgien oder auch für Luxemburg. In den Niederlanden hat Johannes Paul II. die Gläubigen immer wieder zur Einheit untereinander und mit den Bischöfen aufgerufen, den Bischöfen selber bei seinen Abschiedsworten in Schiphol ausdrücklich sein Vertrauen ausgesprochen und sie zur Ausführung der Synodenbeschlüsse von 1980 angehalten (in der Ansprache an die Bischöfe formulierte der Papst seine Anliegen so: „Die erwähnte Sondersynode des Jahres 1980 hat uns allen die Verpflichtung hinterlassen, diese Gemeinschaften aufzubauen: Gemeinschaft in Zielsetzungen und Programmen der Bischöfe untereinander, Gemeinschaft der Bischöfe mit ihrem Klerus und der einzelnen Priester, Gemeinschaft der Hirten mit ihren Gläubigen, die oft uneinig und gespalten sind, und zwar nicht nur durch ideologische und politische Optionen, sondern auch durch gegensätzliche Auffassungen von der Kirche.") Ob der Papstbesuch wirklich dazu beigetragen hat, daß die niederländischen Katholiken wieder „enger zusammenrücken" (diese Hoffnung drückte Bischof *Baer* von Rotterdam bei einer Pressekonferenz aus), ist im Augenblick nur schwer vorauszusagen. Viel hängt von der pastoralen Linie ab, die der inzwischen fast völlig umgekrempelte Episkopat in nächster Zeit einschlagen wird.

In Belgien hat die Kirche während des Papstbesuchs weitgehend ein fast schon zu freundliches *Sonntagsgesicht* gezeigt, wobei sie dabei nicht zuletzt auf die Züge setzen konnte, die sie von der Kirche im nördlichen Nachbarland unterscheiden. Aber auch hier wird sich nach dem großen Fest bald die unumgängliche Ernüchterung einstellen. Auch viele engagierte belgische Katholiken dürften mit der Botschaft, die der Papst in ihrem Land fast noch unmißverständlicher verkündete als in den Niederlanden, ihre Schwierigkeiten haben; die couragierten Statements lieferten dafür unmißverständliche Belege. Schließlich hat das Programm Johannes Pauls II., mit einer organisatorisch und lehrmäßig gefestigten Kirche die säkularisierte Gesellschaft neu zu evangelisieren, seine blinden Flecken: Es trägt den realen Lebensverhältnissen in der westlichen Gesellschaft nicht genügend Rechnung und enthält ein Bild von der Kirche, das mit den Erwartungen und Erfahrungen vieler Priester und Laien schwer zusammenzubringen ist. *Ulrich Ruh*

„Atheismus ist ein nachchristliches Phänomen"

Ein Gespräch mit Kardinal Paul Poupard

Vor gut 20 Jahren, im April 1965 kurz vor Ende des Konzils gründete Paul VI. das Sekretariat für die Nichtglaubenden. Vor ca. 5 Jahren schuf Johannes Paul II. den Päpstlichen Rat für die Kultur. Präsident beider Organismen, die in besonderer Weise das Gespräch und die Verbindung zu der das Christentum heute umgebenden säkularen Kultur und Gesellschaft, auch soweit diese agnostisch oder atheistisch geprägt ist, pflegen sollen, ist gegenwärtig der im Konsistorium vom 25. Mai zum Kardinal ernannte französische Erzbischof und frühere Rektor des Institut Catholique in Paris, Paul Poupard. *Mit ihm sprach David Seeber.*

HK: Eminenz, die zwei Dikasterien, die Sie leiten, haben in besonderer Weise mit Dialog zu tun. Speziell das Sekretariat für die Nichtglaubenden. Von außen gesehen, kann der Eindruck entstehen, es handle sich dabei mehr oder weniger um einen „dialogue pur", um einen Dialog um des Dialogs willen ohne klar erkennbaren Inhalt. Ich kann mir vorstellen, daß es jedenfalls ein schwieriger Dialog ist. Wie beurteilen Sie von daher Ihre Arbeit?

Poupard: Schwieriger Dialog, ja. Sie greifen damit ein Wort des Papstes auf, der das Sekretariat vor 20 Jahren gegründet hat. Paul VI. nannte ihn damals einen schwierigen und komplexen Dialog, der gerade deswegen dringend und notwendig sei. Und ich war erstaunt, aber nicht überrascht, daß Johannes Paul II., als er kürzlich die Mitglieder des Sekretariates empfing, nicht nur das gleiche sagte, sondern hinzufügte: dieser Dialog sei unverzichtbar. Und er forderte uns auf, „Gaudium et spes" neu zu lesen und dafür zu sorgen, daß dieser Dialog allen zugänglich wird, auch denen, die uns ignorieren, selbst denen, die uns bekämpfen. Johannes Paul II. bestätigte damit eine wesentliche Leitlinie des Konzils und der großen Dialog-Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam".

„Der Unglaube ist zu einem Kulturphänomen geworden"

HK: Die Nichtglaubenden sind schon ihrem Selbstverständnis nach die der Kirche Fernsten und Fremdesten. Aber sie leben nicht in einem luftleeren Raum, sondern in einem gesellschaftlichen Klima, das diese ihre Haltung mehr oder weniger begünstigt. Ich kann mich erinnern, daß Kardinal König, Ihr Vorgänger als Präsident des Sekretariates, dieses – wenigstens zeitweise – lieber einfach Dialog-Sekretariat nannte. Vermutlich wollte er ihm damit eine etwas weitere, weniger festgelegte Perspektive eröffnen ...

Poupard: Ich weiß nicht, welche erweiterte Perspektive in bezug auf welchen Bereich. Der Dialog ist unser „Grundtext". Als der „Osservatore Romano" am 9. April 1965 die Gründung des Sekretariates ankündigte, schrieb er, dieses Sekretariat habe zwei Ziele: Dialog und Studium. Und wenn Sie die auf das Sekretariat bezogene Passage in der Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" Pauls VI. zur Kurienreform aufmerksam lesen, werden Sie feststellen, daß dieses Doppelziel dort genauso klar umschrieben ist: Dialog mit den Nichtglaubenden in Verbindung mit der Erforschung der Ursachen des Unglaubens. In einem Beitrag in unserer Zeitschrift „Athéisme et Dialogue" über die Arbeit des Sekretariats unter seiner Präsidentschaft, um den ich ihn selbst gebeten habe, spricht auch König ausschließlich vom Sekretariat für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Es gibt andere Dialogorgane, das Einheitssekretariat und das für die nichtchristlichen Religionen. Wir können für uns keine Exklusivität beanspruchen.

HK: Ich dachte bei erweiterter Perspektive gerade an das, was Ihr Sekretariat mit dem von Ihnen geleiteten Rat für die Kultur möglicherweise verbindet. Wir haben ja, profan gesprochen, eine sehr gemischte Welt, wo es für die Kirche nicht nur darauf ankommt, die Ursachen des Unglaubens zu erforschen, sondern die säkulare Welt insgesamt besser zu kennen und durch Dialog verstehen zu lernen ...

Poupard: Dazu drei Bemerkungen. Die erste: Der Unglaube ist für unser Sekretariat keine Abstraktion. Der Dialog ist vor allem einer zwischen Personen. Gott selbst tritt, um an ein Wort von Newman zu erinnern, mit jedem Menschen ins Gespräch, und die Kirche sucht dieses Gespräch. Die zweite: Unter diesen Personen sind Atheisten, Ungläubige, Fehlgläubige und religiös Gleichgültige. Diese Menschen sind in der Tat keine Inseln, sondern leben in einer sehr heterogenen Welt und sind von unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich geprägt. Und die dritte und wichtigste: In unserer Zeit ist der Unglaube selbst zu einem Kulturphänomen geworden. Johannes Paul II. gebrauchte einmal ein sehr starkes Wort dafür: die heutige Kultur sei in einen Ozean von Säkularität eingetaucht.

HK: Was heißt das für Sie konkret?

Poupard: Ich meine genau das, was Arnold Toynbee in einem von mir soeben veröffentlichten religionswissenschaftlichen Wörterbuch eindrucksvoll beschreibt: Bisher sei, seitdem der Mensch existiert, jede Kultur religiös gewesen. Man habe bis in unsere Zeit warten müssen, um eine Kultur zu finden, die sich auf das Fehlen von Religion oder gar auf den Kampf gegen sie gründet. Der erste Papst, der diesen Sachverhalt eindeutig bloßgelegt hat, war Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi", wo er sagt, die besondere Tragik unserer Zeit sei der Bruch zwischen Kultur und Glaube, zwischen Kultur und Kirche. Sein Auftrag an uns: wir möchten dazu beitragen, diesen Abgrund aufzufüllen.

„Wir bewegen uns ganz innerhalb der Perspektiven des Dialogs"

HK: Das Sekretariat für die Nichtglaubenden und der Rat für die Kultur sind von zwei verschiedenen Päpsten gegründet worden, die sich sicher nicht nur im Temperament voneinander unterscheiden. Verbinden sich damit – wenigstens perspektivisch – nicht auch zwei verschiedene Zielsetzungen: Dialog im Falle des Sekretariats, Hilfe zur Rechristianisierung der Kultur durch den Rat für die Kultur und Erneuerung der kulturellen Präsenz der Kirche auch über den Weg politischer oder halbpolitischer Organisationen?

Poupard: Ich sehe darin ganz anders als Sie zwei einander ergänzende Sichtweisen. Paul VI. strukturiert in „Ecclesiam suam" die Welt in Kreisen. Er spricht von dem ersten „ozeanischen" Kreis, dem der Nichtglaubenden, dann von den Nichtchristen, schließlich von den Christen, die nicht katholisch sind. Und er ruft zum Dialog mit ihnen allen auf. Das Aktionsfeld des Dialogs sind demnach diese drei Kreise, bezogen auf den katholischen Glauben. Die bestimmende Perspektive für die Gründung des Päpstlichen Rates für die Kultur war die von „Gaudium et spes" ...

HK: Sind Sie sich dessen so sicher?

Poupard: Ich bin mir um so sicherer, als ich es dem Papst einmal gesagt habe und er dem zustimmte. Ich sagte zu ihm, als der Rat gegründet wurde: Heiliger Vater, Sie werden in der Geschichte einmal der Papst sein, der die Institutionalisierung der Leitideen des Zweiten Vatikanums in der Kurie zum Abschluß gebracht hat, speziell die von „Gaudium et spes". Denn nach der Errichtung von „Justitia et pax" haben Sie nun die „letzten" beiden Kapitel von „Gaudium et spes" in die Kurie übersetzt: das über Ehe und Familie durch den Päpstlichen Rat für die Familie und das über die Kirche und Kultur durch den Rat für die Kultur.

HK: Ich habe meine Frage anders gemeint. Es gibt, vom gegenwärtigen Papst unterstützt, starke Bemühungen um eine direktere kulturelle Präsenz der Kirche in der Gesellschaft gerade in Italien. Dabei wird der Kulturbegriff stark politisiert, oder es sieht wenigstens so aus: in Italien durch „Comunione e liberazione", in der Gesamtkirche

durch Organisationen wie das Opus Dei. Damit kommt auch der Eindruck auf, die verschiedenen Dialogeinrichtungen würden gegenüber einer neuen katholischen „Militanz" für weniger bedeutsam gehalten ...

Poupard: Das ist Ihre Situationsanalyse, die meine ist eine ganz andere. Die Orientierungslinien, die der Papst dem Rat gegeben hat, bewegen sich ganz innerhalb der Perspektive des Dialogs. In einem handgeschriebenen Brief an den Kardinalstaatssekretär aus Anlaß der Gründung erinnerte Johannes Paul II. an die vitale Bedeutung des Verhältnisses von Kultur und Kirche für die Zukunft. Und in seiner Rede vor der UNESCO wiederholte er: der Rat habe die Aufgabe mit allen zu sprechen, auch mit denen, die den Glauben der Kirche nicht teilen, und selbst mit den Ungläubigen. Dies sind unabweisbare Texte, wir haben ihnen durch unsere Arbeit Inhalt und Konsistenz zu geben.

„Wir vertrauen darauf, daß wir eine positive Aufgabe haben"

HK: Wie sieht es aber mit den Gesprächspartnern aus, speziell im Falle des Sekretariates und, soweit vergleichbar, auch im Fall des Rates für die Kultur? Agnostiker und Atheisten sind, wenn wir vom Staatsatheismus kommunister Spielart einmal absehen, im allgemeinen keine sehr organisierten Leute. Oder wenn doch, lassen sie sich eher gegen die Kirche als für ein Gespräch mit ihr organisieren.

Poupard: Sie haben recht. Im Verhältnis zu den anderen Dialogsekretariaten ist die Frage nach den Gesprächspartnern für uns schwieriger. Das Einheitssekretariat hat Dialogpartner auf gleicher Ebene in der ganzen Welt. Im Verhältnis zu nichtchristlichen Religionen ist es schon schwieriger: Nicht alle haben feste Institutionen, aber alle haben Kultdiener. Wir haben als Erbe der Aufklärung, der Enzyklopädisten, des europäischen Freidenkertums eine lange Tradition der „freien Geister". Und die ihm anhängen, ob Religionslose, Agnostiker oder Atheisten, sind meist Leute, die es nicht gerne anderen überlassen, in ihrem Namen zu sprechen. Die einzige Vereinigung, mit der das Sekretariat bisher eine sehr dauerhafte Verbindung hat, ist die Internationale Humanistenvereinigung in Utrecht. Das sind Freidenker im Sinne der Aufklärung.

HK: Eminenz, Sie unterscheiden sehr deutlich und konsequent zwischen Atheisten und Nichtglaubenden. Hat das eine besondere Bewandtnis?

Poupard: Diese Unterscheidung ist für mich grundlegend. Der Atheismus steht für ein Denken, für eine Entscheidung, für gewollte und manchmal militante Ablehnung. Wörtlich genommen, hat er eine privative Bedeutung, meist ist er aber Antitheismus. Nichtglaubende hingegen können auch solche sein, die keine klare Entscheidung treffen, denen Gott einfach gleichgültig ist. Der Atheismus ist überdies im wesentlichen ein nachchristliches Phänomen, was auch bedeutet, daß es eine Verbindung zwischen dem Christentum und dem Atheismus im eigentlichen Sinne gibt. Das Zweite Vatikanum hat die Demut und den Mut aufgebracht, diesen Zusammenhang beim Namen zu nennen. Und es ist Aufgabe unseres Sekretariates, zu erforschen und darzustellen, wieweit Mängel und Fehler der Christen und im Christentum Ursache für das Entstehen des modernen Atheismus gewesen sind oder noch sind.

HK: Aber gerade dem eigentlichen Atheismus gegenüber erscheint die Haltung der Kirche zugleich zwiespältig. Sowohl „Gaudium et spes" als auch Paul VI. sprachen vom Dialog, aber auch vom Kampf. Was gilt nun: Dialog oder Kampf?

Poupard: Eine interessante Frage! Sie verfolgt mich, seitdem mich der Heilige Vater gebeten hat, dieses Sekretariat zu leiten. Als Paul VI. das Sekretariat gründete, gab er Kardinal König nur die eine Devise mit auf den Weg: „usus docebit": die Erfahrung wird zeigen, wie Sie vorzugehen haben. Dies war ein Akt der Demut und zugleich des Vertrauens. Das Wissen um das Ausmaß des Phänomens – „Gaudium et spes" spricht vom Atheismus bekanntlich als vom „eigentlichen Drama" unserer Zeit – und die Einsicht in die Mitschuld der Christen daran muß die Kirche bescheiden machen. Sie muß aber auch den Mut aufbringen, die Herausforderung anzunehmen. Wir vertrauen darauf, daß unser Sekretariat hier eine positive Aufgabe hat und diese auch auf eine konstruktive Weise erfüllen kann.

HK: Dennoch scheint die Grundlinie noch nicht sehr klar zu sein ...

Poupard: Diese wird sehr klar, wenn man die Situation richtig analysiert. Die Kirche kann gar nicht anders als mit aller Kraft gegen den „unheilvollen Irrtum" des Atheismus („Gaudium et spes") ankämpfen. Sie nimmt dabei aber die Unterscheidung von Johannes XXIII. in „Pacem in terris" zwischen dem Irrtum und dem, der ihn begeht, sehr ernst. Wir müssen den Irrtum mißbilligen, aber dem Irrenden mit der Achtung entgegengehen, die jedem Menschen als Ebenbild Gottes gebührt. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang auch noch an ein leider viel zuwenig bekanntes Wort Johannes Pauls II. während seiner ersten Polenreise erinnern. Er sagte damals wörtlich, man müsse „den Mut haben, in einer Richtung weiterzugehen, in der bisher niemand gegangen ist, ohne sich an starre Systemgrenzen zu binden, um welches Beziehungs- oder Machtverhältnis es sich dabei auch handelt".

„Ich weiß eines, daß der Mensch ohne Religion keine Zukunft hat"

HK: Wir haben noch wenig über den Marxismus gesprochen. Eine Zeitlang – Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre – sah es so aus, als ob dieser, so schwierig sich das Gespräch jeweils anließ, zum eigentlichen atheistischen Dialogpartner der Christen, wenigstens im We-

sten, aber in Ansätzen auch im Osten, würde. Dies läge auch für Ihr Sekretariat nahe. Schließlich ist er nicht nur der militanteste Atheismus, sondern auch das einzige politische System, das den Atheismus sozusagen zur vorgeschriebenen Lebensform erklärt. Inzwischen scheint aber gerade dieser Dialog völlig zum Erliegen gekommen zu sein.

Poupard: Ich teile Ihren Eindruck nicht. Kirche und Marxismus ist immer noch ein Hauptthema. Als ich ins Sekretariat kam, fand ich dort die Studie von Pater Miano, dem ersten und zu früh verstorbenen Sekretär des Sekretariats, „Continuità ed evoluzione dell'insegnamento della Chiesa riguardo al marxismo" vor. Ich habe sie in verschiedene Sprachen übersetzen lassen und selbst ein Vorwort dazu geschrieben über Kirche und Marxismus von 1940 bis 1980. Zusammen mit Kardinal König habe ich zur Vorbereitung eines Kolloquiums beigetragen, das im vorigen Jahr unter dem gemeinsamen Vorsitz der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste und unseres Sekretariates stattfand. Ich weiß nicht, ob es einen intensiveren und klareren Dialog geben kann, als es jener war. Und an einem anderen Kolloquium in Budapest im Februar letzten Jahres, an dem auch noch der bald danach verstorbene Karl Rahner teilnahm, wirkte einer unserer Konsultoren, der bekannte katholische Marxismusforscher Jean-Yves Calvez, mit.

HK: Könnte trotz bisheriger Ablehnung – die von Ihnen genannten Ausnahmen bestätigen ja nur die Regel – nicht gerade für den Marxismus, auch für marxistische Regime, ein Gedankenaustausch interessanter werden, und zwar gerade im Blick auf gesellschaftliche Desorientierungsphänomene, die es auch in sozialistischen Ländern zuhauf gibt, und die damit verbundenen ethischen Fragen? Dabei hängt auch vom Gewicht, das man der Zukunft der Religion gibt, ab, wie bedeutsam solche Dialoge werden.

Poupard: Ich denke schon. Das Kolloquium in Ljubljana war diesbezüglich recht lehrreich. In seinem Schlußteil, in dem es vor allem um das Verhältnis von Glauben und Wissen ging, wurde sehr deutlich, daß Glaube und Wissen für alle wirklich denkenden Menschen in keiner Weise unvereinbar sind. Es zeigte sich bald, daß die Gegensätze gar nicht so sehr in diesem Bereich angesiedelt sind, sondern aus gegensätzlichen Philosophien, Welt- und Lebensanschauungen kommen. Daraus entstand auch die Idee, ein weiteres Kolloquium, dann über das Verständnis und den Sinn des Lebens, abzuhalten und sich dabei primär ethischen Fragen zuzuwenden. Im übrigen hat sich bereits eine Vollversammlung des Sekretariates vor zwei Jahren fast ausschließlich mit solchen ethischen Fragen befaßt. Aber in Ihrer Frage steckt noch eine zweite: die nach der Zukunft der Religion. Ich will nicht billigen Optimismus verbreiten. Wir wissen nicht, was die Zukunft konkret bringt. Aber ich weiß eines, nämlich daß der Mensch ohne Religion keine Zukunft hat. Und weil ich an die Zukunft des Menschen glaube, glaube ich auch an die Zukunft der Religion ...

„Der theoretische Atheismus ist rückläufig, der praktische schreitet weiter fort"

HK: Der Bericht von der letzten Vollversammlung des Sekretariats von Mitte März analysiert aber sehr nüchtern die religiöse Entwicklung in der säkularen Welt, und zwar nicht nur, soweit sie Europa und Nordamerika, sondern auch soweit sie die Länder der Dritten Welt betrifft. Es bleiben also heftige Zweifel, ob das, was Sie über die Zukunft der Religion im allgemeinen sagen, zutrifft.

Poupard: Sie wissen, daß Glaube überwundener Zweifel ist ...

HK: Im konkreten Leben begleiten einander Glaube und Zweifel selbst beim Gläubigen meist gegenseitig ...

Poupard: Ich finde es gut, wenn Sie der Meinung sind, daß wir den gegenwärtigen Zustand von Religion realistisch darstellen. Und ich bin ebenfalls der Meinung eines bekannten Moralisten meines Landes, das Schlimmste sei, die Realität so zu beschreiben, wie man gerne möchte, daß sie wäre, und nicht so, wie sie tatsächlich ist. Ich halte mich an die Devise von Kardinal Cardijn: sehen, urteilen, handeln. Die Welt sehr klar sehen, wie sie ist; unterscheiden bzw. herausfinden, was darunter, um ein urchristliches Wort zu gebrauchen, Samen der Wahrheit ist, und von daher überlegen und planen, was zu tun ist. Wie ist der Zustand der Welt? Wir haben auf unserer Vollversammlung eine Welt und Gesellschaft in Krise diagnostiziert: Wertekrise, Kulturkrise, Grundlagenkrise ...

HK: Aber Sie sprechen dort auch vom Verlust des Sinnes für das Endzeitliche, das Eschatologische ...

Poupard: Wir haben zwei Dinge gesagt: daß der theoretische Atheismus rückläufig ist und daß der praktische Unglaube weiter fortschreitet. Der theoretische Atheismus ist erstarrt und bleibt nur noch als Erbe der Vergangenheit am Leben. Er interessiert kaum noch. Aber es nimmt die Zahl der Menschen weiter zu, die so leben, als ob es Gott nicht gäbe. Sie sprechen von Gott wie Agnostiker. Ob es Gott gibt oder nicht, läßt sie gleichgültig. Die Herausforderung durch diesen praktischen Unglauben ist deshalb die eigentliche Herausforderung für die Kirche. Es gilt den Glauben aus seiner Irrelevanz herauszuholen und ihn als etwas Notwendiges und Zutreffendes aufzuzeigen. Oder wie es ein deutscher Theologe bei der Vorbereitung unserer Vollversammlung sagte: Es ist absolut lebenswichtig, daß die Menschen wieder verstehen, daß Gottesglaube und Kirche etwas Lebensnotwendiges sind.

„Es gibt über den Umweg des Säkularismus eine Rückkehr des Sakralen"

HK: Dieser säkularisierungsbedingte Unglaube hat jedoch viele Gesichter. Und nicht alles ist Unglaube, wenigstens ebenso häufig begegnen wir einem Glauben mit nur schwachem, kaum ertastbarem Profil ...

Poupard: Ich weiß nicht, wie das in Ihrer Sprache ist, aber wir im Französischen unterscheiden zwischen Säkularisierung und Säkularismus. Der Säkularisierungsprozeß schreitet, damit haben Sie recht, fort: nicht nur in Europa, sondern auch in einem noch tief religiösen Kontinent wie Afrika, vor allem an den Universitäten und durch die enorme Verstädterung, die die Menschen von ihrem traditionellen Lebensmilieu abschneidet, sie atomisiert und sie zu einer Art Riesmanschem Wesen macht. Religiös geraten sie dabei in eine doppelte Versuchung, in die des Säkularismus, der aus dem „Fehl Gottes" (Martin Heidegger) eine Wohltat für den Menschen macht, oder es kommt im Gegenteil über diesen Umweg zu einer Rückkehr des Sakralen.

HK: Rückkehr des Sakralen auf dem Umweg über den Säkularismus, das scheint mir ein interessanter Punkt zu sein ...

Poupard: Ich bin zutiefst überzeugt, daß auch eine Gesellschaft von Nichtglaubenden auf einen Glauben nicht verzichten kann. Wir erleben ein zwiespältiges Wiederaufleben des Sakralen deshalb, weil die Menschen die säkularisierte Welt als eine Wüstenei und die Säkularisierung als eine Ver-Wüstung erleben, als einen Zustand der Leere. In diese Leere kehren Götzen und Idole zurück. Es entstehen Ersatzreligionen. So manche Sekten sind gute Beispiele dafür. Und denken Sie auch daran: Der Marxismus hat sicher keine große Zukunft vor sich, wo er aber reüssiert, tut er dies auf Grund seines Messianismus. Nur hat da eine „dialektische Umkehr" stattgefunden. Nicht mehr Religion und Kirche erscheinen heute als Opium des Volkes, sondern der Marxismus ist zum Opium geworden und die Kirche zum Freiheitsraum für die Menschen ...

„Ein Glaube, der nicht Kultur geworden ist, ist kein voll entwickelter Glaube"

HK: Ist dies nicht etwas triumphalistisch gedacht?

Poupard: Ich kann darin keinen Triumphalismus erkennen. Ich versuche nur die Wirklichkeit realistisch zu beschreiben. Denken sie nur an die autoritären Regime in Lateinamerika oder an die kommunistischen in Osteuropa. Das wichtigste aber ist: die Kirche sieht sich herausgefordert, das sich ausbreitende Neuheidentum zu evangelisieren, das wie das alte Heidentum dazu neigt, die Kräfte der Natur zu vergöttlichen. Es bilden sich auf diesem Wege neue Kulturen. Was diesbezüglich in der jungen Generation passiert, ist außerordentlich aufschlußreich. Ob es sich um die ökologische Bewegung, um Bewegungen der Gewaltlosigkeit oder um die neue Friedenskultur handelt: ich glaube, wir müssen sehr nuanciert über diese Kulturen urteilen und müssen uns sagen lassen, daß diese keine rein materialistischen Kulturen sind. Es sind aber weitgehend Kulturen, die neu evangelisiert werden müssen.

HK: Wenn ich Sie in all dem, was Sie über Ver-Wüstung und Herausbildung neuer Kulturen sagen, richtig verstanden habe, besteht die Hauptaufgabe der Kirche in Europa wie in der Dritten Welt diesbezüglich darin, nicht einfach Traditionen zu erhalten, sondern die Substanz des christlichen Glaubens weiterzugeben und sie in den verschiedenen alten und neuen Kulturen zu beheimaten ...

Poupard: Die Aufgabe der Kirche zu allen Zeiten ist es, sich zu inkarnieren, und zwar in die jeweils neuen Kulturen und Kultursituationen. Ich darf nochmals aus dem Gründungsbrief Johannes Pauls II. für den päpstlichen Rat für Kultur zitieren: ein Glaube, der nicht Kultur geworden ist, ist kein voll entwickelter Glaube.

HK: Inkulturation wäre dann kein bloß „geographischer" Begriff im Sinne der Einpflanzung des in seiner bisherigen Geschichte europäischen oder europäisierten Christentums in nichteuropäische Kulturen, sondern Inkarnierung des Glaubens in jeder Kultur, aber auch in jede Zeit und vor allem so, daß in der profanen Welt nach den Ansätzen gesucht wird, die das Leben dem Glauben öffnen ...

Poupard: Natürlich Inkarnierung der Kirche in jeder Kultur und in jeder kulturellen Situation. Ich erinnere mich an meine Zeit als Rektor der „Catho" in Paris mit ca. 15 000 Studenten, davon ein Drittel Ausländer aus 118 Ländern. Viele von ihnen fühlten sich in der Kirche Frankreichs völlig fremd. Gerade auch in der fortschreitenden Internationalisierung des Lebens steckt eine große kulturelle Herausforderung für die Kirche.

HK: Und wo sehen sie konkrete, nicht nur theoretische Ansätze für eine Stärkung christlicher Elemente in der profanen Kultur, christliche Keime, die in dieser selbst wachsen können?

Poupard: Ich glaube, das wichtigste ist, daß es Menschen gibt, die ihren Glauben leben, ohne davon etwas zu profitieren, Menschen, die ganz selbstverständlich Glauben und praktisches Leben zusammenbringen. Es sind Menschen, die nach einem Wort von Bergson allein schon durch ihre Existenz ein Anruf sind. Besonders unter der Jugend gibt es dieses Bedürfnis nach dem lebendigen und gelebten Vorbild. Ich war sehr erstaunt über einen japanischen Wissenschaftler – kein Christ –, der uns auf der letzten Vollversammlung des Sekretariates erzählte, welchen Eindruck Mutter Teresa bei einer Begegnung in Tokyo auf nichtchristliche japanische Jugendliche gemacht hat.

„Wir sind nicht danach, sondern gleichzeitig"

HK: Wir haben bisher viel von Säkularisierung, Säkularität und Säkularismus gesprochen und die religiöse Gegenwartssituation damit gekennzeichnet. Wäre es nicht sinnvoller, diese Gegenwartssituation schlicht als nachchristlich zu bezeichnen? Nach meinem Empfinden träfen wir damit die wirkliche Situation konkreter, denn diese ist nach wie vor durchmischt und mitgeprägt von vielen christlichen Elementen, kulturell und vor allem ethisch.

Aber weder Ethos noch Kultur, noch Gesellschaft werden noch allein oder auch nur vorwiegend vom Christentum beherrscht.

Poupard: Ich verneine die von Ihnen angeführten Voraussetzungen und lehne den Ausdruck „nachchristlich" völlig ab ...

HK: Warum?

Poupard: Aus einem ganz einfachen Grunde. Von nachchristlicher Gesellschaft reden würde heißen, daß das Christentum zu Ende ist und daß es nur noch um das Danach geht. Das Gegenteil ist der Fall: das Christentum ist nicht vorbei, sondern immerzu lebendig.

HK: Nachchristlich ist nach meinem Verständnis aber gerade eine Gesellschaft, die in ihrer Kultur, in den Normen ihres Zusammenlebens, in ihrer politisch-sozialen Struktur nicht mehr in der Weise christlich geprägt ist, daß christliche Lebensnormen für die Gesamtgesellschaft verallgemeinert werden können.

Poupard: „Post" heißt danach. Wir sind nicht danach, sondern während: gleichzeitig. Das ist für mich ein ganz fester Ausgangspunkt. Es gibt eindrucksvollere Verkörperungen des Christentums im Verlauf seiner Geschichte, aber Kirche und Christentum bleiben sehr wohl am Leben ...

HK: Was ist dann die eigentliche Verkörperung der Lebendigkeit des Christentums und der Kirche heute?

Poupard: Paul VI. sagte in seiner Schlußansprache zum Konzil, man werde fragen, was tut die Kirche? Seine Antwort: sie liebt. Als Johannes Paul II. nach Paris kam, fragte er die Kirche Frankreichs auf dem Vorplatz von Notre-Dame: Liebst du? Die Liebe ist das Grundterrain des Christentums und der Kirche. Und ich glaube, daß dies zugleich das Terrain ist, auf dem Kirche und junge Generation am besten zusammenkommen. Junge Menschen besitzen ein eindrucksvolles Potential, eine große Fähigkeit zu lieben. Unser Problem und unsere Aufgabe ist es, ihnen zu helfen, daß sie dieses Potential sinnvoll einsetzen und leben. Da dieses Potential unbegrenzt und unendlich ist, kann es ohne Religion nie seine volle Erfüllung finden.

HK: Wenn dieses Potential nicht überschätzt, sondern wirklich „genutzt" werden soll, bedarf es jedoch einer großen nicht nur emotionalen, sondern intellektuellen Offenheit ...

Poupard: Aber ganz gewiß. Es ist gerade Aufgabe der von mir gegenwärtig geleiteten Ämter, mitzuwirken an einer Gesamtpastoral der Kirche, die immer eine Pastoral des Herzens *und* des Verstandes sein muß.

HK: Sie haben wie die anderen Räte und Sekretariate also eine Art Pilotfunktion ...

Poupard: In einem gewissen Sinne ja. Was ist z. B. das eigentliche Tätigkeitsziel des Rates für die Kultur? Es ist das Bemühen, den Menschen in seiner Ganzheit wiederzuentdecken. Die sechziger und siebziger Jahre haben uns gezeigt, daß im Lauf der Säkularisierung der Mensch immer mehr von ihr verschlungen zu werden droht. Nach und nach merkten die Leute aber, daß sie davon wieder freier werden müssen. Um aber frei zu sein, muß man atmen können. Nach einem Wort von Gabriel Marcel, den ich als alten Mann in Paris noch gut kannte, läßt sich ohne Mysterium nicht atmen. Religion ist Mysterium, ist Geheimnis.

„Spannungen gehören konstitutionell zur Kirche"

HK: Eine letzte Frage. Es gibt gegenwärtig, bedingt durch innerkirchliche Entwicklungen und aus Sorge, diesen in wirksamer Weise zu begegnen, wieder ein deutlicheres Übergewicht der Lehr-Instanzen gegenüber den Dialogeinrichtungen der Kurie. Man spricht von Spannungen, z. B. im Verhältnis dieser Einrichtungen zur Glaubenskongregation. Wenn es diese gibt, wie sollen sie beispielsweise im Zuge einer weiteren Kurienreform gelöst werden?

Poupard: Dazu wäre mehreres zu sagen. Was den Dialog betrifft, halte ich mich strikte an das, was der Papst gesagt und als Direktive mehrmals wiederholt hat: der Dialog ist unverzichtbar. Ich füge aber gleich hinzu: Dieser Dialog ist ein Glaubensdialog. Die Spannung, die Sie zwischen der Glaubenskongregation und uns sehen, ist eine schöpferische Spannung. Sie gehört konstitutionell zur Kirche. Alle Dialoginstanzen hier in Rom ergäben keinen Sinn, wären sie nicht vom Glauben bestimmt. Die „Übersetzung" des Glaubens geschieht natürlich in einer dem jeweiligen Dikasterium von seiner Aufgabenstellung bestimmten Weise.

HK: Es geht in der konkreten Tätigkeit der Kurienorgane aber kaum einmal um den Glauben selbst, sofern dieser ja nicht in Frage gestellt wird, sondern um die Ausprägung des Glaubens bzw. der kirchlichen Tradition, wobei die dabei verwendeten Vorgehensweisen und Formeln den Dialog kritisch begleiten, erleichtern oder erschweren können ...

Poupard: Gewiß, aber wir sind als Kirche keine verstreutes, sondern ein Gottesvolk mit klar erkennbaren Strukturen. Und unser Glaube ist kein unartikulierter Schrei. Ich glaube nicht an irgendwas und irgendwie, sondern ich glaube an Gott, ich glaube an Jesus Christus, ich glaube an den Heiligen Geist, an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, ich glaube an die eine Taufe, an die Auferstehung des Fleisches und an das ewige Leben. Weil ich katholischen Glauben so verstehe, bleibe ich dabei: Die von Ihnen gesehene Spannung ist etwas Konstitutives. Davon ausgehend, arbeite ich, da es der Heilige Vater bisher so gewünscht hat, in beiden Organismen, die Paul VI. und Johannes Paul II. von ihrer Gründung an als Dialog-Organe gewollt haben.

„Der 8. Mai war ein Tag der Befreiung"

Die Rede Richard von Weizsäckers im Deutschen Bundestag

Die Rede von Bundespräsident Richard von Weizsäcker bei der Gedenkfeier im Plenarsaal dürfte so ziemlich die einzige Rede von geschichtlicher Bedeutung am und im Umfeld des 8. Mai gewesen sein. Ihr Rang wurde durch breite öffentliche Zustimmung ebenso bestätigt wie durch teils heftigen Widerspruch einzelner Politiker und politischer Funktionäre im zweiten und dritten Glied. Wir dokumentieren die Rede im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Viele Völker gedenken heute des Tages, an dem der Zweite Weltkrieg in Europa zu Ende ging. Seinem Schicksal gemäß hat jedes Volk dabei seine eigenen Gefühle. Sieg oder Niederlage, Befreiung von Unrecht und Fremdherrschaft oder Übergang zu neuer Abhängigkeit, Teilung, neue Bündnisse, gewaltige Machtverschiebungen – der 8. Mai 1945 ist ein Datum von entscheidender historischer Bedeutung in Europa.
Wir Deutsche begehen den Tag unter uns, und das ist notwendig. Wir müssen die Maßstäbe allein finden. Schonung unserer Gefühle durch uns selbst oder durch andere hilft nicht weiter. Wir brauchen und wir haben die Kraft, der Wahrheit, so gut wir es können, ins Auge zu sehen ohne Beschönigung und ohne Einseitigkeit.

Der 8. Mai ist für uns vor allem ein Tag der Erinnerung an das, was Menschen erleiden mußten. Er ist zugleich ein Tag des Nachdenkens über den Gang unserer Geschichte. Je ehrlicher wir ihn begehen, desto freier sind wir, uns seinen Folgen verantwortlich zu stellen.
Der 8. Mai ist für uns Deutsche kein Tag zum Feiern. Die Menschen, die ihn bewußt erlebt haben, denken an ganz persönliche und damit ganz unterschiedliche Erfahrungen zurück. Der eine kehrte heim, der andere wurde heimatlos. Dieser wurde befreit, für jenen begann die Gefangenschaft. Viele waren einfach nur dafür dankbar, daß Bombennächte und Angst vorüber und sie mit dem Leben davongekommen waren. Andere empfanden Schmerz über die vollständige Niederlage des eigenen Vaterlandes. Verbittert standen Deutsche vor zerrissenen Illusionen, dankbar andere Deutsche für den geschenkten neuen Anfang.
Es war schwer, sich alsbald klar zu orientieren. Ungewißheit erfüllte das Land. Die militärische Kapitulation war bedingungslos. Unser Schicksal lag in der Hand der Feinde. Die Vergangenheit war furchtbar gewesen, zumal auch für viele dieser Feinde. Würden sie uns nun nicht vielfach entgelten lassen, was wir ihnen angetan hatten? Die meisten Deutschen hatten geglaubt, für die gute Sache des eigenen Landes zu kämpfen und zu leiden. Und nun sollte sich herausstellen: Das alles war nicht nur vergeblich und sinnlos, sondern es hatte den unmenschlichen Zielen einer verbrecherischen Führung gedient. Erschöpfung, Ratlosigkeit und neue Sorgen kennzeichneten die Gefühle der meisten. Würde man noch eigene Angehörige finden? Hatte ein Neuaufbau in diesen Ruinen überhaupt Sinn?
Der Blick ging zurück in einen dunklen Abgrund der Vergangenheit und nach vorn in eine ungewisse dunkle Zukunft.
Und dennoch wurde von Tag zu Tag klarer, was es heute für uns alle gemeinsam zu sagen gilt: Der 8. Mai war ein Tag der Befreiung. Er hat uns alle befreit von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft.

Niemand wird um dieser Befreiung willen vergessen, welche schweren Leiden für viele Menschen mit dem 8. Mai erst begannen und danach folgten. Aber wir dürfen nicht im Ende des Krieges die Ursache für Flucht, Vertreibung und Unfreiheit sehen. Sie liegt vielmehr in seinem Anfang und im Beginn jener Gewaltherrschaft, die zum Krieg führte.
Wir dürfen den 8. Mai 1945 nicht vom 30. Januar 1933 trennen. Wir haben wahrlich keinen Grund, uns am heutigen Tag an Siegesfesten zu beteiligen. Aber wir haben allen Grund, den 8. Mai 1945 als das Ende eines Irrweges deutscher Geschichte zu erkennen, das den Keim der Hoffnung auf eine bessere Zukunft barg.

Des menschlichen Leids in Trauer gedenken

Der 8. Mai ist ein Tag der Erinnerung. Erinnern heißt, eines Geschehens so ehrlich und rein zu gedenken, daß es zu einem Teil des eigenen Innern wird. Das stellt große Anforderungen an unsere Wahrhaftigkeit. Wir gedenken heute in Trauer aller Toten des Krieges und der Gewaltherrschaft. Wir gedenken insbesondere der sechs Millionen Juden, die in deutschen Konzentrationslagern ermordet wurden. Wir gedenken aller Völker, die im Krieg gelitten haben, vor allem der unsäglich vielen Bürger der Sowjetunion und der Polen, die ihr Leben verloren haben. Als Deutsche gedenken wir in Trauer der eigenen Landsleute, die als Soldaten, bei den Fliegerangriffen in der Heimat, in Gefangenschaft und bei der Vertreibung ums Leben gekommen sind. Wir gedenken der ermordeten Sinti und Roma, der getöteten Homosexuellen, der umgebrachten Geisteskranken, der Menschen, die um ihrer religiösen oder politischen Überzeugung willen sterben mußten. Wir gedenken der erschossenen Geiseln. Wir denken an die Opfer des Widerstandes in allen von uns besetzten Staaten.

Als Deutsche ehren wir das Andenken der Opfer des deutschen Widerstandes, des bürgerlichen, des militärischen und glaubensbegründeten, des Widerstandes in der Arbeiterschaft und bei Gewerkschaften, des Widerstandes der Kommunisten. Wir gedenken derer, die nicht aktiv Wi-

derstand leisteten, aber eher den Tod hinnahmen, als ihr Gewissen zu beugen. Neben dem unübersehbar großen Heer der Toten erhebt sich ein Gebirge menschlichen Leids, Leid um die Toten, Leid durch Verwundung und Verkrüppelung, Leid durch unmenschliche Zwangssterilisierung, Leid in Bombennächten, Leid durch Flucht und Vertreibung, durch Vergewaltigung und Plünderung, durch Zwangsarbeit, durch Unrecht und Folter, durch Hunger und Not, Leid durch Angst vor Verhaftung und Tod, Leid durch Verlust all dessen, woran man irrend geglaubt und wofür man gearbeitet hatte. Heute erinnern wir uns dieses menschlichen Leids und gedenken seiner in Trauer.

Den vielleicht größten Teil dessen, was den Menschen aufgeladen war, haben die Frauen der Völker getragen. Ihr Leiden, ihre Entsagung und ihre stille Kraft vergißt die Weltgeschichte nur allzu leicht. Sie haben gebangt und gearbeitet, menschliches Leben getragen und beschützt. Sie haben getrauert um gefallene Väter und Söhne, Männer, Brüder und Freunde. Sie haben in den dunkelsten Jahren das Licht der Humanität vor dem Erlöschen bewahrt. Am Ende des Krieges haben sie als erste und ohne Aussicht auf eine gesicherte Zukunft Hand angelegt, um wieder einen Stein auf den anderen zu setzen, die Trümmerfrauen in Berlin und überall. Als die überlebenden Männer heimkehrten, mußten Frauen oft wieder zurückstehen. Viele Frauen blieben auf Grund des Krieges allein und verbrachten ihr Leben in Einsamkeit. Wenn aber die Völker an den Zerstörungen, den Verwüstungen, den Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten innerlich nicht zerbrachen, wenn sie nach dem Krieg langsam wieder zu sich selbst kamen, dann verdanken wir es zuerst unseren Frauen.

Am Anfang stand der Haß gegen die jüdischen Mitbürger

Am Anfang der Gewaltherrschaft hatte der abgrundtiefe Haß Hitlers gegen unsere jüdischen Mitmenschen gestanden. Hitler hatte ihn nie vor der Öffentlichkeit verschwiegen, sondern das ganze Volk zum Werkzeug dieses Hasses gemacht. Noch am Tag vor seinem Ende am 30. April 1945 hatte er sein sogenanntes Testament mit den Worten abgeschlossen: „Vor allem verpflichte ich die Führung der Nation und die Gefolgschaft zur peinlichen Einhaltung der Rassengesetze und zum unbarmherzigen Widerstand gegen den Weltvergifter aller Völker, das internationale Judentum."

Gewiß, es gibt kaum einen Staat, der in seiner Geschichte immer frei blieb von schuldhafter Verstrickung in Krieg und Gewalt. Der Völkermord an den Juden jedoch ist beispiellos in der Geschichte. Die Ausführung des Verbrechens lag in der Hand weniger. Vor den Augen der Öffentlichkeit wurde es abgeschirmt. Aber jeder Deutsche konnte miterleben, was jüdische Mitbürger erleiden mußten, von kalter Gleichgültigkeit über versteckte Intoleranz bis zu offenem Haß. Wer konnte arglos bleiben nach den Bränden der Synagogen, den Plünderungen, der Stigmatisierung mit dem Judenstern, dem Rechtsentzug, der unaufhörlichen Schändungen der menschlichen Würde?

Wer seine Ohren und Augen aufmachte, wer sich informieren wollte, dem konnte nicht entgehen, daß Deportationszüge rollten. Die Phantasie der Menschen mochte für Art und Ausmaß der Vernichtung nicht ausreichen. Aber in Wirklichkeit trat zu den Verbrechen selbst der Versuch allzu vieler, auch in meiner Generation, die wir jung und an der Planung und Ausführung der Ereignisse unbeteiligt waren, nicht zur Kenntnis zu nehmen, was geschah.

Es gab viele Formen, das Gewissen ablenken zu lassen, nicht zuständig zu sein, wegzuschauen, zu schweigen. Als dann am Ende des Krieges die ganze unsagbare Wahrheit des Holocaust herauskam, beriefen sich allzu viele von uns darauf, nichts gewußt oder auch nur geahnt zu haben. Schuld oder Unschuld eines ganzen Volkes gibt es nicht. Schuld ist, wie Unschuld, nicht kollektiv, sondern persönlich. Es gibt entdeckte und verborgen gebliebene Schuld von Menschen. Es gibt Schuld, die sich Menschen eingestanden oder abgeleugnet haben. Jeder, der die Zeit mit vollem Bewußtsein erlebt hat, frage sich heute im stillen selbst nach seiner Verstrickung. Der ganz überwiegende Teil unserer heutigen Bevölkerung war zur damaligen Zeit entweder im Kindesalter oder noch gar nicht geboren. Sie können nicht eine eigene Schuld bekennen für Taten, die sie gar nicht begangen haben.

Kein fühlender Mensch erwartet von ihnen, ein Büßerhemd zu tragen, nur weil sie Deutsche sind. Aber die Vorfahren haben ihnen eine schwere Erbschaft hinterlassen. Wir alle, ob schuldig oder nicht, ob alt oder jung, müssen die Vergangenheit annehmen. Wir alle sind von ihren Folgen betroffen und für sie in Haftung genommen. Jüngere und Ältere müssen und können sich gegenseitig helfen, zu verstehen, warum es lebenswichtig ist, die Erinnerung wachzuhalten.

Es geht nicht darum, Vergangenheit zu bewältigen. Das kann man gar nicht. Sie läßt sich ja nicht nachträglich ändern oder ungeschehen machen. Wer aber vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart. Wer sich der Unmenschlichkeit nicht erinnern will, der wird wieder anfällig für neue Ansteckungsgefahren.

Das jüdische Volk erinnert sich und wird sich immer erinnern. Wir suchen als Menschen Versöhnung. Gerade deshalb müssen wir verstehen, daß es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann. Die Erfahrung millionenfachen Todes ist ein Teil des Innern jedes Juden in der Welt, nicht nur deshalb, weil Menschen ein solches Grauen nicht vergessen können. Sondern die Erinnerung gehört zum jüdischen Glauben. Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung. Diese oft zitierte jüdische Weisheit will wohl besagen, daß der Glaube an Gott ein Glaube an sein Wirken in der Geschichte ist.

Die Erinnerung ist die Erfahrung vom Wirken Gottes in

der Geschichte. Sie ist die Quelle des Glaubens an die Erlösung. Diese Erfahrung schafft Hoffnung, sie schafft Glauben an Erlösung, an Wiedervereinigung des Getrennten, an Versöhnung. Wer sie vergißt, verliert den Glauben. Würden wir unsererseits vergessen wollen, was geschehen ist, anstatt uns zu erinnern, dann wäre dies nicht nur unmenschlich. Sondern wir würden damit dem Glauben der überlebenden Juden zu nahe treten, und wir würden den Ansatz zur Versöhnung zerstören. Für uns kommt es auf ein Mahnmal des Denkens und Fühlens in unserem eigenen Inneren an.

Ein tiefer historischer Einschnitt

Der 8. Mai ist ein tiefer historischer Einschnitt nicht nur in der deutschen, sondern auch in der europäischen Geschichte. Der europäische Bürgerkrieg war an sein Ende gelangt, die alte europäische Welt zu Bruch gegangen. „Europa hatte sich ausgekämpft" (M. Stürmer). Die Begegnung amerikanischer und sowjetrussischer Soldaten an der Elbe wurde zu einem Symbol für das vorläufige Ende einer europäischen Ära.

Gewiß, das alles hatte seine alten geschichtlichen Wurzeln. Großen, ja bestimmenden Einfluß hatten die Europäer in der Welt, aber ihr Zusammenleben auf dem eigenen Kontinent zu ordnen, das vermochten sie immer schlechter. Über hundert Jahre lang hatte Europa unter dem Zusammenprall nationalistischer Übersteigerungen gelitten. Am Ende des Ersten Weltkrieges war es zu Friedensverträgen gekommen. Aber ihnen hatte die Kraft gefehlt, Frieden zu stiften. Erneut waren nationalistische Leidenschaften aufgeflammt und hatten sich mit sozialen Notlagen verknüpft.
Auf dem Weg ins Unheil wurde Hitler die treibende Kraft. Er erzeugte und er nutzte Massenwahn. Eine schwache Demokratie war unfähig, ihm Einhalt zu gebieten. Und auch die europäischen Westmächte, nach Churchills Urteil „arglos, nicht schuldlos", trugen durch Schwäche zur verhängnisvollen Entwicklung bei. Amerika hatte sich nach dem Ersten Weltkrieg wieder zurückgezogen und war in den dreißiger Jahren ohne Einfluß auf Europa.

Hitler wollte die Herrschaft über Europa, und zwar durch Krieg. Den Anlaß dafür suchte und fand er in Polen. Am 23. Mai 1939 – wenige Monate vor Kriegsausbruch – erklärte er vor der deutschen Generalität: Weitere Erfolge können ohne Blutvergießen nicht mehr errungen werden ... Danzig ist nicht das Objekt, um das es geht.
Es handelt sich für uns um die Erweiterung des Lebensraumes im Osten und Sicherstellung der Ernährung ... Es entfällt also die Frage, Polen zu schonen, und bleibt der Entschluß, bei erster passender Gelegenheit Polen anzugreifen ...
Hierbei spielen Recht oder Unrecht oder Verträge keine Rolle.
Am 23. August 1939 wurde der deutsch-sowjetische Nichtangriffspakt geschlossen. Das geheime Zusatzprotokoll regelte die bevorstehende Aufteilung Polens. Der Vertrag wurde geschlossen, um Hitler den Einmarsch in Polen zu ermöglichen. Das war der damaligen Führung der Sowjetunion voll bewußt. Allen politisch denkenden Menschen jener Zeit war klar, daß der deutsch-sowjetische Pakt Hitlers Einmarsch in Polen und damit den Zweiten Weltkrieg bedeutete. Dadurch wird die deutsche Schuld am Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht verringert. Die Sowjetunion nahm den Krieg anderer Völker in Kauf, um sich am Ertrag zu beteiligen. Die Initiative zum Krieg aber ging von Deutschland aus, nicht von der Sowjetunion.
Es war Hitler, der zur Gewalt griff. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges bleibt mit dem deutschen Namen verbunden.
Während dieses Krieges hat das nationalsozialistische Regime viele Völker gequält und geschändet. Am Ende blieb nur noch ein Volk übrig, um gequält, geknechtet und geschändet zu werden: das eigene, das deutsche Volk. Immer wieder hat Hitler ausgesprochen: wenn das deutsche Volk schon nicht fähig sei, in diesem Krieg zu siegen, dann möge es eben untergehen. Die anderen Völker wurden zunächst Opfer eines von Deutschland ausgehenden Krieges, bevor wir selbst zu Opfern unseres eigenen Krieges wurden.
Es folgte die von den Siegermächten verabredete Aufteilung Deutschlands in verschiedene Zonen. Inzwischen war die Sowjetunion in alle Staaten Ost- und Südosteuropas, die während des Krieges von Deutschland besetzt worden waren, einmarschiert. Mit Ausnahme Griechenlands wurden alle diese Staaten sozialistische Staaten.

Die Spaltung Europas in zwei verschiedene politische Systeme nahm ihren Lauf. Es war erst die Nachkriegsentwicklung, die sie befestigte. Aber ohne den von Hitler begonnenen Krieg wäre sie nicht gekommen. Daran denken die betroffenen Völker zuerst, wenn sie sich des von der deutschen Führung ausgelösten Krieges erinnern. Im Blick auf die Teilung unseres eigenen Landes und auf den Verlust großer Teile des deutschen Staatsgebietes denken auch wir daran. In seiner Predigt zum 8. Mai sagte Kardinal Meisner in Ostberlin: „Das trostlose Ergebnis der Sünde ist immer die Trennung."

Willkür der Zerstörung und der Schicksale

Die Willkür der Zerstörung wirkte in der willkürlichen Verteilung der Lasten nach. Es gab Unschuldige, die verfolgt wurden, und Schuldige, die entkamen. Die einen hatten das Glück, zu Hause in vertrauter Umgebung ein neues Leben aufbauen zu können. Andere wurden aus der angestammten Heimat vertrieben.

Wir in der späteren Bundesrepublik Deutschland erhielten die kostbare Chance der Freiheit. Vielen Millionen Landsleuten bleibt sie bis heute versagt. Die Willkür der Zuteilung unterschiedlicher Schicksale ertragen zu lernen, war die erste Aufgabe im Geistigen, die sich neben

der Aufgabe des materiellen Wiederaufbaus stellte. An ihr mußte sich die menschliche Kraft erproben, die Lasten anderer zu erkennen, an ihnen dauerhaft mitzutragen, sie nicht zu vergessen. In ihr mußte die Fähigkeit zum Frieden und die Bereitschaft zur Versöhnung nach innen und außen wachsen, die nicht nur andere von uns forderten, sondern nach denen es uns selbst am allermeisten verlangte. Wir können des 8. Mai nicht gedenken, ohne uns bewußtzumachen, welche Überwindung die Bereitschaft zur Aussöhnung den ehemaligen Feinden abverlangte. Können wir uns wirklich in die Lage von Angehörigen der Opfer des Warschauer Ghettos oder des Massakers von Lidice versetzen?

Wie schwer mußte es aber auch einem Bürger in Rotterdam oder London fallen, den Wiederaufbau unseres Landes zu unterstützen, aus dem die Bomben stammten, die erst kurze Zeit zuvor auf seine Stadt gefallen waren. Dazu mußte allmählich eine Gewißheit wachsen, daß Deutsche nicht noch einmal versuchen würden, eine Niederlage mit Gewalt zu korrigieren. Bei uns selbst wurde das Schwerste den Heimatvertriebenen abverlangt. Ihnen ist noch lange nach dem 8. Mai bitteres Leid und schweres Unrecht widerfahren. Um ihrem schweren Schicksal mit Verständnis zu begegnen, fehlt uns Einheimischen oft die Phantasie und auch das offene Herz. Aber es gab alsbald auch große Zeichen der Hilfsbereitschaft. Viele Millionen Flüchtlinge und Vertriebene wurden aufgenommen. Im Laufe der Jahre konnten sie neue Wurzeln schlagen. Ihre Kinder und Enkel bleiben auf vielfache Weise der Kultur und der Liebe zur Heimat ihrer Vorfahren verbunden. Das ist gut so, denn das ist ein wertvoller Schatz in ihrem Leben.
Sie haben aber selbst eine neue Heimat gefunden, in der sie mit den gleichaltrigen Einheimischen aufwachsen und zusammenwachsen, ihre Mundart sprechen und ihre Gewohnheiten teilen. Ihr junges Leben ist ein Beweis für die Fähigkeit zum inneren Frieden. Ihre Großeltern oder Eltern wurden einst vertrieben, sie jedoch sind jetzt zu Hause.

Früh und beispielhaft haben sich die Heimatvertriebenen zum Gewaltverzicht bekannt. Das war keine vergängliche Erklärung im anfänglichen Stadium der Machtlosigkeit, sondern ein Bekenntnis, das seine Gültigkeit behält. Gewaltverzicht bedeutet, allseits das Vertrauen wachsen zu lassen, daß auch ein wieder zu Kräften gekommenes Deutschland daran gebunden bleibt. Die eigene Heimat ist mittlerweile anderen zur Heimat geworden. Auf vielen alten Friedhöfen im Osten finden sich heute schon mehr polnische als deutsche Gräber. Der erzwungenen Wanderschaft von Millionen Deutschen nach Westen folgten Millionen Polen und ihnen wiederum Millionen Russen. Es sind alles Menschen, die nicht gefragt wurden, Menschen, die Unrecht erlitten haben, Menschen, die wehrlose Objekte der politischen Ereignisse wurden und denen keine Aufrechnung von Unrecht und keine Konfrontation von Ansprüchen wiedergutmachen kann, was ihnen angetan worden ist.
Gewaltverzicht heute heißt, den Menschen dort, wo sie das Schicksal nach dem 8. Mai hingetrieben hat und wo sie nun seit Jahrzehnten leben, eine dauerhafte, politisch unangefochtene Sicherheit für ihre Zukunft zu geben. Es heißt, den widerstreitenden Rechtsansprüchen das Verständigungsgebot überzuordnen. Darin liegt der eigentliche, der menschliche Beitrag zu einer europäischen Friedensordnung, der von uns ausgehen kann. Der Neuanfang in Europa nach 1945 hat dem Gedanken der Freiheit und Selbstbestimmung Siege und Niederlagen gebracht. Für uns gilt es, die Chance des Schlußstrichs unter eine lange Periode europäischer Geschichte zu nutzen, in der jedem Staat Frieden nur denkbar und sicher schien als Ergebnis eigener Überlegenheit und in der Frieden eine Zeit der Vorbereitung des nächsten Krieges bedeutete.
Die Völker Europas lieben ihre Heimat. Den Deutschen geht es nicht anders. Wer könnte der Friedensliebe eines Volkes vertrauen, das imstande wäre, seine Heimat zu vergessen? Nein, Friedensliebe zeigt sich gerade darin, daß man seine Heimat nicht vergißt und eben deshalb entschlossen ist, alles zu tun, um immer in Frieden miteinander zu leben. Heimatliebe eines Vertriebenen ist kein Revanchismus.

Kriegsgegner menschlich und politisch einander nähergebracht

Stärker als früher hat der letzte Krieg die Friedenssehnsucht im Herzen der Menschen geweckt. Die Versöhnungsarbeit von Kirchen fand eine tiefe Resonanz. Für die Verständigungsarbeit von jungen Menschen gibt es viele Beispiele. Ich denke an die „Aktion Sühnezeichen" mit ihrer Tätigkeit in Auschwitz und Israel. Eine Gemeinde der niederrheinischen Stadt Kleve erhielt neulich Brote aus polnischen Gemeinden als Zeichen der Aussöhnung und Gemeinschaft. Eines dieser Brote hat sie an einen Lehrer nach England geschickt. Denn dieser Lehrer aus England war aus der Anonymität herausgetreten und hatte geschrieben, er habe damals im Krieg als Bombenflieger Kirche und Wohnhäuser in Kleve zerstört und wünsche sich ein Zeichen der Aussöhnung.
Es hilft unendlich viel zum Frieden, nicht auf den anderen zu warten, bis er kommt, sondern auf ihn zuzugehen, wie dieser Mann es getan hat.
In seiner Folge hat der Krieg alte Gegner menschlich und auch politisch einander nähergebracht. Schon 1946 rief der amerikanische Außenminister Byrnes in seiner denkwürdigen Stuttgarter Rede zur Verständigung in Europa und dazu auf, dem deutschen Volk auf seinem Weg in eine freie und friedliebende Zukunft zu helfen. Unzählige amerikanische Bürger haben damals mit ihren privaten Mitteln uns Deutsche, die Besiegten, unterstützt, um die Wunden des Krieges zu heilen. Dank der Weitsicht von Franzosen wie Jean Monnet und Robert Schuman und von Deutschen wie Konrad Adenauer endete eine alte Feindschaft zwischen Franzosen und Deutschen für immer. Ein neuer Strom von Aufbauwillen und Energie ging durch das eigene Land. Manche alte Gräben wurden zugeschüttet, konfessionelle Gegensätze und soziale Span-

nungen verloren an Schärfe. Partnerschaftlich ging man ans Werk.
Es gab keine „Stunde Null", aber wir hatten die Chance zu einem Neubeginn. Wir haben sie genutzt, so gut wir konnten. An die Stelle der Unfreiheit haben wir die demokratische Freiheit gesetzt. Vier Jahre nach Kriegsende, 1949, am heutigen 8. Mai, beschloß der Parlamentarische Rat unser Grundgesetz. Über Parteigrenzen hinweg gaben seine Demokraten die Antwort auf Krieg und Gewaltherrschaft im Artikel 1 unserer Verfassung: Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.
Auch an diese Bedeutung des 8. Mai gilt es heute zu erinnern.

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein weltweit geachteter Staat geworden. Sie gehört zu den hochentwickelten Industrieländern der Welt. Mit ihrer wirtschaftlichen Kraft weiß sie sich mitverantwortlich dafür, Hunger und Not in der Welt zu bekämpfen und zu einem sozialen Ausgleich unter den Völkern beizutragen. Wir leben seit vierzig Jahren in Frieden und Freiheit, und wir haben durch unsere Politik unter den freien Völkern des Atlantischen Bündnisses und der Europäischen Gemeinschaft dazu selbst einen großen Beitrag geleistet. Nie gab es auf deutschem Boden einen besseren Schutz der Freiheitsrechte des Bürgers als heute. Ein dichtes soziales Netz, das den Vergleich mit keiner anderen Gesellschaft zu scheuen braucht, sichert die Lebensgrundlage der Menschen. Hatten sich bei Kriegsende viele Deutsche noch darum bemüht, ihren Paß zu verbergen oder gegen einen anderen einzutauschen, so ist heute unsere Staatsbürgerschaft ein angesehenes Recht.

Wir haben wahrlich keinen Grund zu Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit. Aber wir dürfen uns der Entwicklung dieser 40 Jahre dankbar erinnern, wenn wir das eigene historische Gedächtnis als Leitlinie für unser Verhalten in der Gegenwart und für die ungelösten Aufgaben, die auf uns warten, nutzen.
- Wenn wir uns daran erinnern, daß Geisteskranke im Dritten Reich getötet wurden, werden wir die Zuwendung zu psychisch kranken Bürgern als unsere eigene Aufgabe verstehen.
- Wenn wir uns erinnern, wie rassisch, religiös und politisch Verfolgte, die vom sicheren Tod bedroht waren, oft vor geschlossenen Grenzen anderer Staaten standen, werden wir vor denen, die heute wirklich verfolgt sind und bei uns Schutz suchen, die Tür nicht verschließen.
- Wenn wir uns der Verfolgung des freien Geistes während der Diktatur besinnen, werden wir die Freiheit jedes Gedankens und jeder Kritik schützen, so sehr sie sich auch gegen uns selbst richten mag.
- Wer über die Verhältnisse im Nahen Osten urteilt, der möge an das Schicksal denken, das Deutsche den jüdischen Mitmenschen bereiteten und das die Gründung des Staates Israel unter Bedingungen auslöste, die noch heute die Menschen in dieser Region belasten und gefährden.
- Wenn wir daran denken, was unsere östlichen Nachbarn im Kriege erleiden mußten, werden wir besser verstehen, daß der Ausgleich, die Entspannung und die friedliche Nachbarschaft mit diesen Ländern zentrale Aufgabe der deutschen Außenpolitik bleiben. Es gilt, daß beide Seiten sich erinnern und beide Seiten einander achten. Sie haben menschlich, sie haben kulturell, sie haben letzten Endes auch geschichtlich allen Grund dazu. Der Generalsekretär der Kommunistischen Partei der Sowjetunion Michail Gorbatschow hat verlautbart, es ginge der sowjetischen Führung beim 40. Jahrestag des Kriegsendes nicht darum, antideutsche Gefühle zu schüren. Die Sowjetunion trete für Freundschaft zwischen den Völkern ein. Gerade wenn wir Fragen auch an sowjetische Beiträge zur Verständigung zwischen Ost und West und zur Achtung von Menschenrechten in allen Teilen Europas haben, gerade dann sollten wir dieses Zeichen aus Moskau nicht überhören. Wir wollen Freundschaft mit den Völkern der Sowjetunion.

Es gibt keine endgültig errungene moralische Vollkommenheit

40 Jahre nach dem Ende des Krieges ist das deutsche Volk nach wie vor geteilt.
Beim Gedenkgottesdienst in der Kreuzkirche zu Dresden sagte Bischof Hempel im Februar dieses Jahres: „Es lastet, es blutet, daß zwei deutsche Staaten entstanden sind mit ihrer schweren Grenze. Es lastet und blutet die Fülle der Grenzen überhaupt. Es lasten die Waffen."
Vor kurzem wurde in Baltimore in den Vereinigten Staaten eine Ausstellung „Juden in Deutschland" eröffnet. Die Botschafter beider deutschen Staaten waren der Einladung gefolgt. Der gastgebende Präsident der Johns-Hopkins-Universität begrüßte sie zusammen. Er verwies darauf, daß alle Deutschen auf dem Boden derselben historischen Entwicklung stehen. Eine gemeinsame Vergangenheit verknüpfte sie mit einem Band. Ein solches Band könne eine Freude oder ein Problem sein – es sei immer eine Quelle der Hoffnung. Wir Deutschen sind ein Volk und eine Nation. Wir fühlen uns zusammengehörig, weil wir dieselbe Geschichte durchlebt haben. Auch den 8. Mai 1945 haben wir als gemeinsames Schicksal unseres Volkes erlebt, das uns eint. Wir fühlen uns zusammengehörig in unserem Willen zum Frieden. Von deutschem Boden in beiden Staaten sollen Frieden und gute Nachbarschaft mit allen Ländern ausgehen. Auch andere sollen ihn nicht zur Gefahr für den Frieden werden lassen.
Die Menschen in Deutschland wollen gemeinsam einen Frieden, der Gerechtigkeit und Menschenrecht für alle Völker einschließt, auch für das unsrige. Nicht ein Europa der Mauern kann sich über Grenzen hinweg versöhnen, sondern ein Kontinent, der seinen Grenzen das Trennende nimmt. Gerade daran mahnt uns das Ende des

Zweiten Weltkrieges. Wir haben die Zuversicht, daß der 8. Mai nicht das letzte Datum unserer Geschichte bleibt, das für alle Deutschen verbindlich ist.

Manche junge Menschen haben sich und uns in den letzten Monaten gefragt, warum es 40 Jahre nach Ende des Krieges zu so lebhaften Auseinandersetzungen über die Vergangenheit gekommen ist. Warum lebhafter als nach 25 oder 30 Jahren? Worin liegt die innere Notwendigkeit dafür? Es ist nicht leicht, solche Fragen zu beantworten. Aber wir sollten die Gründe dafür nicht vornehmlich in äußeren Einflüssen suchen, obwohl es diese zweifellos auch gegeben hat.
40 Jahre spielen in der Zeitspanne von Menschenleben und Völkerschicksalen eine große Rolle. Auch hier erlauben Sie mir noch einmal einen Blick auf das Alte Testament, das für jeden Menschen unabhängig von seinem Glauben tiefe Einsichten aufbewahrt. Dort spielen 40 Jahre eine häufig wiederkehrende, eine wesentliche Rolle. 40 Jahre sollte Israel in der Wüste bleiben, bevor der neue Abschnitt in der Geschichte mit dem Einzug ins verheißene Land begann. 40 Jahre waren notwendig für einen vollständigen Wechsel der damals verantwortlichen Vätergeneration. An anderer Stelle aber (Buch der Richter) wird aufgezeichnet, wie oft die Erinnerung an erfahrene Hilfe und Rettung nur 40 Jahre dauerte. Wenn die Erinnerung abriß, war die Ruhe zu Ende.
So bedeuten 40 Jahre stets einen großen Einschnitt. Sie wirken sich aus im Bewußtsein der Menschen, sei es als Ende einer dunklen Zeit mit der Zuversicht auf eine neue und gute Zukunft, sei es als Gefahr des Vergessens und als Warnung vor den Folgen. Über beides lohnt es sich nachzudenken. Bei uns ist eine neue Generation in die politische Verantwortung hereingewachsen. Die Jungen sind nicht verantwortlich für das, was damals geschah. Aber sie sind verantwortlich für das, was in der Geschichte daraus wird.
Wir Älteren schulden der Jugend nicht die Erfüllung von Träumen, sondern Aufrichtigkeit. Wir müssen den Jüngeren helfen zu verstehen, warum es lebenswichtig ist, die Erinnerung wachzuhalten. Wir wollen ihnen helfen, sich auf die geschichtliche Wahrheit nüchtern und ohne Einseitigkeit einzulassen, ohne Flucht in utopische Heilslehren, aber auch ohne moralische Überheblichkeit. Wir lernen aus unserer eigenen Geschichte, wozu der Mensch fähig ist. Deshalb dürfen wir uns nicht einbilden, wir seien nun als Menschen anders und besser geworden.

Es gibt keine endgültig errungene moralische Vollkommenheit – für niemanden und kein Land! Wir haben als Menschen gelernt, wir bleiben als Menschen gefährdet. Aber wir haben die Kraft, Gefährdungen immer von neuem zu überwinden. Hitler hat stets damit gearbeitet, Vorurteile, Feindschaften und Haß zu schüren. Die Bitte an die jungen Menschen lautet: Lassen Sie sich nicht hineintreiben in Feindschaft und Haß gegen andere Menschen, gegen Russen oder Amerikaner, gegen Juden oder Türken, gegen Alternative oder Konservative, gegen Schwarz oder Weiß. Lernen Sie, miteinander zu leben, nicht gegeneinander. Lassen Sie auch uns als demokratisch gewählte Politiker dies immer wieder beherzigen und ein Beispiel geben. Ehren wir die Freiheit. Arbeiten wir für den Frieden. Halten wir uns an das Recht. Dienen wir unseren inneren Maßstäben der Gerechtigkeit. Schauen wir am heutigen 8. Mai, so gut wir es können, der Wahrheit ins Auge.

Remythologisierung der Bibel?

Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns

Eugen Drewermanns tiefenpsychologische Versuche haben bisher vor allem bei den theologischen Konsumenten, zu denen auch Theologiestudenten und spirituell-religiös suchende Leser gehören, Aufsehen erregt und Beachtung gefunden. Eine Auseinandersetzung um die Grundlagen seines mythologisierenden Programms (vgl. Tiefenpsychologie und Exegese, Band I: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1984, 575 S. 78,– DM) hat bisher kaum stattgefunden. Um so wichtiger scheint eine kritische Nachfrage auf den Hintergrund jener Strömungen zu sein, als deren Bezugstheologe Drewermann gilt. Dem dient der hier folgende Diskussionsbeitrag.

Die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ist auf akademischer Ebene häufig gestellt und durch unterschiedliche Erklärungsmodelle ebensooft beantwortet worden (vgl. besonders *Gisbert Greshake,* Theologie – eine Wissenschaft, in: Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, S. 353–390). Trotz dieser Versuche ist derzeit zunehmend eine latente und sich somit selten deutlich verbalisierende Kritik an der Theologie als Wissenschaft festzustellen. Diese Kritik kommt nicht mehr nur „von außen", also etwa von Nicht-Theologen, sondern bereits von Theologen und besonders von Theologiestudenten. Wer versucht, auf viele, aber bislang noch leise „Unmutsäußerungen" einer immer größer werdenden Anzahl von Theologiestudenten (ich kann hier nur für den katholischen Bereich sprechen) zu hören, wird feststellen müssen: Die Studenten wandern aus dem akademischen Anspruch wissenschaftlichen Arbeitens aus. Freilich ist dieser pauschalisierende Satz in verschiedener Hinsicht zu differenzieren; er wird sicher nicht allen Studenten der

Theologie gerecht. Dennoch: während die sog. „Laientheologen", sich ihrer geringen Chancen, eine Anstellung in der Kirche zu bekommen, bewußt, unter dem Druck, einen guten bzw. sehr guten Abschluß ihres Studiums zu erreichen, sich dem wissenschaftlichen Anspruch beugen, betrachten viele Priesteramtskandidaten das Studium eher als „notwendiges Übel". Ihr Abschlußzeugnis spielt für ihre Anstellung in der Kirche kaum eine Rolle. Beiden aber ist das Urteil gemeinsam: Theologie ist zu wenig „praxisbezogen", zudem fehle in der überwiegenden Zahl der theologischen Einzeldisziplinen die „spirituelle Dimension".

Was Drewermann unter Exegese versteht

Im Zentrum dieser Kritik steht zweifellos die wissenschaftliche Erforschung der Hl. Schrift, die *Exegese.* Werden in den Vorlesungen etwa schwierige literarkritische Probleme behandelt, ohne sogleich auf inhaltliche Fragen einzugehen, entsteht sogleich das Verdikt, die Vorlesung sei „un-theologisch".
Eugen Drewermann hat sich mit seinem ersten Band von *Tiefenpsychologie und Exegese* zum Sprecher dieser Kritiker gemacht; es sei dahingestellt, ob bewußt oder unbewußt. In einer Grundlegung (S. 11–71) und mehrfach in den folgenden Teilen (vgl. z. B. S. 72–78, 95–97, 218–224) des umfangreichen Werkes versucht er eine vehemente *Abrechnung* mit der „historisch-kritischen Methode".

Für Drewermann „geht es so wie bisher in der Exegese nicht mehr weiter" (S. 25), da sie nur an historischen Fakten interessiert sei und ihre Ergebnisse „nach mehr als 100 Jahren von einer monströsen Inhaltslosigkeit" (S. 24) geblieben wären. Was er vermißt, sind „eigentliche theologische Auslegung" und Explizierung „religiöser Wahrheiten" (S. 27). So verkündet er schließlich den „‚Tod'" der Exegese (S. 28), wie schon 1923 *Oswald Spengler* den Tod jeder Wissenschaft verkündet hatte, die „niemandem mehr zum Ereignis wird" (nach: Drewermann, S. 27).
Der „Exegese in ihrer gegenwärtigen Gestalt" (S. 41) wirft er „hilflose Verzettelung in historische Belanglosigkeiten" vor (S. 42), die in der Gefahr stehe, „zu einer Sparte der Altorientalistik" zu werden, und der „die erweiterte Metamorphose in Richtung reiner Religionssoziologie" bevorstünde (beides S. 43).

Was Drewermann sucht, ist eine Methode, „in der das Vergangene als Typos einer gegenwärtigen (unvergänglichen) Wahrheit gedeutet werden kann" (S. 58), eine Methode, die „das Unbewußte" (S. 31 u. ö.) nicht ausklammert, sondern „ein neues Selbstverständnis des Lesers vom Text her ermöglicht und beabsichtigt" (S. 59). Im Ansatz einer *tiefenpsychologischen Deutung* von Texten, der Erfassung *archetypischer Muster* nach Art der Schule von *C. G. Jung* findet er diese Methode, die auch „unbewußte Aussageinhalte anerkennt" (vgl. S. 220) und herausarbeitet, „was der Text selbst zu sagen hat" (S. 97).
Das Zerrbild der Exegese ist nahezu perfekt; die „historisch-kritische Methode" hat ein rein historisches Interesse, fragt nach der schon längst vergangenen Geschichte, bringt es aber nicht fertig, die Bedeutung des Textes *für heute* zu vermitteln. Allein die Benutzung des Begriffs „historisch-kritische Methode" trägt dazu bei, aus der Exegese pauschal einen „bösen Feind" zu machen, der es nur um Belanglosigkeiten geht, die aber keinen Beitrag für die Theologie leistet. Freilich muß er diesen Popanz aufbauen, um seine eigene Methode als einzig effektiv darzustellen. Er nennt zwei Vertreter der „historisch-kritischen Methode": *Dibelius* und *Bultmann.* Aber er nimmt anscheinend nicht zur Kenntnis, daß die Exegese seit diesen beiden nicht auf der Stelle getreten ist, sondern in verschiedener Richtung wesentlich weiter entwickelt wurde. Methoden zur Erarbeitung dessen, „was der Text selbst zu sagen hat" (s. o.), sind nicht erst in jüngster Zeit z. B. in Anlehnung an die Literaturwissenschaft vielfältig entwikkelt worden. Man kann kaum vermuten, daß Drewermann diese Arbeiten nicht kennt. Daher bleibt nur der Schluß, daß er schlechthin alle Wege zur Erklärung eines Schrifttextes mit dem Begriff „historisch-kritische Methode" belegt und infolgedessen ablehnt. Ein bescheidenes Arbeitsfeld überläßt er dennoch der Exegese; die „historische Außenseite" eines Textes kann durch sie „nach wie vor" erforscht werden (S. 186).

Welches Offenbarungsverständnis wird vorausgesetzt?

Hat Drewermann solchermaßen die Frage nach der Geschichte als bedeutungslos eliminiert bzw. eine äußerst bescheidene Randexistenz zugewiesen, kann er seine These um so deutlicher formulieren; die Texte der Bibel enthalten „ewige Wahrheiten", sind im Grunde mythische Texte und also Hilfen zur Selbstauslegung, zum besseren Verständnis des „eigenen Ich". Damit stellt er jedoch nicht nur eine Methode gegen eine andere, sondern ändert die gesamte Sichtweise der Offenbarung. Obgleich er sagt, daß nicht alle biblischen Texte etwa „nur" Träume seien (vgl. S. 186), repräsentieren für ihn *archetypische Erzählungen,* wie er sie z. B. im biblischen Bericht des Auszugs aus Ägypten, der Rettung am Schilfmeer und der Wüstenwanderung findet, Bilder „der Selbstwerdung eines jeden von uns" (S. 502). Schließlich wird für ihn *das* grundlegende (geschichtliche!) Ereignis, die Menschwerdung Jesu, zu einer „Vorbilderzählung eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit" (S. 527).

Drewermanns Methode setzt ein Offenbarungsverständnis voraus, das weiten Teilen des Alten und des Neuen Testaments widerspricht bzw. in dieser Form nur sehr vereinzelt zu finden ist. Es soll nicht bestritten werden, daß es Träume, Sagen, Märchen und Legenden auch in der Bibel gibt; viel deutlicher aber ist die Tatsache, daß bereits das Alte Testament, z. B. in der priesterschriftlichen Version des Schöpfungsberichts (Gen 1, 1–2,4 a) gerade *Ent-Mythologisierung* betreibt. (Vgl. *Josef Blank,* Die Angst vor dem Sturz ins Bodenlose, in: Publik-Forum

14/3 (1985) IV–VIII.) Die inkarnatorische Struktur des Offenbarungs- bzw. Heilsgeschehens rechtfertigt nicht nur, sondern fordert sogar eine „inkarnatorische", sprich historische Fragestellung. Wo jedoch eine *Offenbarung in der Geschichte* nur noch eine Art „historische Außenseite" (s. o.) der „ewigen Wahrheit" ist, hat die historische Fragestellung keinen Raum mehr.
Der Effekt von Drewermanns Methode, von der er selbst schreibt, sie stelle „für Exegeten historisch-kritischer Provenienz zweifellos zunächst eine vollkommen bizarre Hypothese dar" (S. 100), ist freilich groß; die Suche nach dem „eigenen Ich" wird – allerdings zuungunsten der Suche nach dem lebendigen, sich in der Geschichte und also auch in der konkreten „Jetzt-Zeit" offenbarenden (nicht bloß „geträumten") Gott – schnell „erfolgreich". Ein wie auch immer zu definierender *Sinn* wird gefunden.

An dieser Stelle ist wieder auf die Kritik heutiger Theologiestudenten an der *Theologie als Wissenschaft* zurückzukommen. Im dritten Band seiner *Psychologie und Moraltheologie* (Mainz, 1984) beschreibt Drewermann ausführlich und m. E. treffend „Die Kirche in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts". In diese Beschreibung läßt sich eine Analyse der Situation eines Theologiestudenten lükkenlos einfügen. Auch der Theologiestudent fühlt sich in der vielbeschworenen „pluralen Massengesellschaft" nicht mehr wohl; angesichts der Probleme dieser Gesellschaft bzw. der Welt erscheint es vielen geradezu absurd, sich in den „elfenbeinernen Turm" der Wissenschaft zu begeben und „so zu tun, als ob nichts wäre". Die *no-future-Generation* machte vor den Toren der Universitäten nicht halt, auch Theologiestudenten bleiben (Gott sei Dank!) Menschen mit ihren Ängsten und Sinn-Fragen. Universitäre Theologie scheint aber zum größten Teil diese Fragen stillschweigend zu überhören. Diese Situation ist keinesfalls neu; *Wolfgang Frühwald* berichtet z. B., wie der Historiker *Franz Schnabel,* durch seine Studenten im November 1956 aufgefordert, zu den Vorfällen des Ungarn-Aufstands in seiner Vorlesung Stellung zu nehmen, unbeirrt sein Manuskript weiterlas. *Romano Guardini,* ebenfalls auf die Ereignisse angesprochen, kommentierte ausführlich („Die vielfach verdunkelte und verwirrte Wirklichkeit", in: *Walter Seidel* [Hrsg.] „Christliche Weltanschauung", Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Mainz [1985] 39 ff.).

Wiederholt sich Diltheys Wende nach innen?

Aus dieser Suche nach *Sinnantworten* werden neue Versuche der Schriftauslegung, seien sie nun politisch, z. B. „befreiungstheologisch" oder „spirituell-meditativ", oft begeistert angenommen. Ein Blick auf das Bücherregal mancher Theologiestudenten bestätigt dies: Grammatiken, Wörterbücher, wissenschaftliche Kommentare oder Handbücher verschwinden zugunsten einer Überfülle an Meditationsbüchern, ästhetisch ansprechenden Bildbänden oder Ausgaben gesammelter Predigten. Es ist sicher nicht nur der einhundertste Geburtstag, der *Romano Guardini* zu neuem Ansehen bringt. *Guardini,* der im übrigen nie ein rechtes Verhältnis zur „historisch-kritischen Exegese" gefunden hat und dessen „Art, Probleme und Interpretationen anzugehen, ... kaum anders als ungeschichtlich zu nennen ist" (*Arno Schilson,* HK, März 1985, 145), wird zum Exponenten einer besonders von höheren kirchlichen Kreisen gerne gesehenen (und zusätzlich herbeigeredeten?) „Neuen Religiosität" der Jugend. Wie Drewermann seine „tiefenpsychologische Hermeneutik" als Ausweg aus einem Dilemma anpreist, wird von anderer Seite *Guardinis* Umgang mit der Schrift als Möglichkeit „christlicher Weltanschauung" und so ebenfalls als Ausweg (vgl. *Alfred Mertens,* An den Grenzen der historisch-kritischen Methode, in: *Walter Seidel,* a. a. O., S. 153) gesehen.

Aus all dem läßt sich eine *Suche nach Verstehen Dilthey*scher Prägung ablesen. Die Kritik an einer Gesellschaft der Machbarkeit, das oft verzweifelte Ausschauhalten nach Alternativen, nach „Gültigkeit" und „definierten Wahrheiten" macht auch vor der Exegese nicht halt. In der Tat hat aber die Exegese als Wissenschaft nicht die Aufgabe, einen Studenten in einer – eventuell vorkritisch gefaßten – Meinung zu bestätigen, sondern ist allein an der Aussage des Textes selbst interessiert. Exegese in dem so verstandenen Sinn kann und soll eine spirituelle Aneignung vorbereiten, sie verfehlt jedoch ihren Charakter als Wissenschaft, wenn sie „nur" spirituelle Auslegung wird. Aus dem sprach- bzw. literaturwissenschaftlichen Bereich liegt hierbei eine deutliche Parallele vor. Der Positivismus etwa eines *Wilhelm Scherer* (1841–1886) wird durch eine „Wende nach innen", wie sie durch *Wilhelm Dilthey* (1833–1911) vertreten wird, ergänzt bzw. schließlich ganz ersetzt. Kann *Scherer* noch sagen: „Mit schönen Ansichten, mit geistreichen Worten, mit allgemeinen Redensarten ist uns nicht geholfen. Wir verlangen Einzeluntersuchungen, in denen die sicher erkannte Erscheinung auf die wirkenden Kräfte zurückgeführt wird, die sie ins Dasein riefen" (Vorträge und Aufsätze ..., Berlin, 1874, 411), geht es *Dilthey* um das „Erlebnis" und die „Einfühlung" in die Dichtung (vgl. Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883).

Der Grund für die *Wende* vom Positivismus zur „verstehenden" Hermeneutik lag im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert in der Tatsache, daß das saturierte Bürgertum der Gründerzeit allmählich an die Grenzen seiner Machtpositionen gestoßen war; die Theorie der „Machbarkeit" mußte weichen. Die Parallelen liegen in aller Deutlichkeit vor. Aus diesem Blick auf die Wende vom an Fakten orientierten Erforschen von Literatur zum „verstehenden Einfühlen" kann nochmals deutlich werden, daß nicht nur eine „historisch-kritische Methode" à la *Dibelius* oder *Bultmann* heutiger Kritik ausgesetzt ist, sondern jede Methode, die es im Umgang mit Texten der Bibel „wagt", mit primär aus naturwissenschaftlicher Forschung übernommenem Instrumentarium strukturell-äußere „Meßbarkeit" eines Textes zu behaupten. *Diltheys* Dichotomie von

Natur- und Geisteswissenschaften wird (wieder) zum Grundgesetz.
Schließlich drängt die nie recht begründete Hypothese, man dürfe mit Texten der Bibel nicht so umgehen, als wären es „profane" Texte, den Forscher in die Ecke, aus der er als „Positivist", „Strukturalist", „Rationalist" – um nur drei der inzwischen zu Schimpfworten gewordenen Bezeichnungen zu nennen – nur schwerlich wieder herauskommt.

Verzwecklichung hilft niemandem

Es liegt auf der Hand und ist nur allzu verständlich, daß die solchermaßen Beschimpften es sich in dieser Ecke wohnlich einrichten. Dann aber ist der gegenteilige Effekt von dem erreicht, was man eigentlich wollte. Der Fachmann, also der Exeget, ist isoliert, der Fragende sucht sich seine Antworten von anderer Seite – und sei es von der Tiefenpsychologie.

Es ist jedoch unbestreitbar, daß die heutige Exegese besonders im Hinblick auf die *Begründung ihres Ansatzes* Defizienzen aufweist. Der Theologiestudent der Anfangssemester sieht sich einer Fülle von Informationen ausgesetzt, das methodische Instrumentarium auch der anderen theologischen Fächer ist stark angewachsen. „Methodenseminare" an den Universitäten vermitteln zwar ein Methodenraster zur Arbeit an Texten, machen aber selten deutlich, *warum* diese Methoden *Sinn haben.* Die Ausgangslage des Studenten des Faches Theologie ist oft erschreckend; von der Schule bringen sie selten genug „religiöses Wissen" mit, auf das sie theologisch aufbauen könnten. Der Anspruch, den sie von der Hochschule erfahren, ist ihren Möglichkeiten nicht adäquat; was folgt, sind Frustration und theologisches Aussteigertum. Kommt dazu noch die Enttäuschung über die „trockene Wissenschaft", die weder „praxisbezogen" erscheint noch spirituelle Bedürfnisse befriedigt, ist ein Bruch nahezu perfekt.

Die Exegese hat aber dort eine Chance, wo es gelingt, ihren Ansatz theoretisch als sinnvoll zu vermitteln und sie ihre Ergebnisse als sinnvoll, neu, bedeutend darstellt. Auch der Exeget wird also die Kritik oder den Unmut heutiger Theologiestudenten an seinem Fach ernst nehmen müssen; damit stellt er sich nicht nur unter den Anspruch der Forschung, sondern auch der Lehre. Einem Studenten (oder einem anderen Theologen) einfachhin „Unwissenschaftlichkeit" oder „subjektiven Romantizismus" vorzuwerfen, ist nicht der Weg, ihn aus seiner Distanz zum wissenschaftlichen Arbeiten hinzuführen. Dennoch: Es ist etwas anderes, ob ein Exeget einen wissenschaftlichen Kommentar „für die Praxis" schreibt bzw. eine Arbeit, die „auf die Fragen der Zeit" von biblischer Seite eine Antwort geben möchte, oder ob er eine sprachliche Einzeluntersuchung zu einer speziell wissenschaftlichen Frage vorlegt. Für *beides* in gleicher Weise theologische Erträge zu fordern, bedeutet eine Vereinseitigung und im letzten Verkennung des Wissenschaftsbegriffs. Wissenschaft erscheint dann nur noch *verzweckt;* ihr wird dann die Berechtigung entzogen, auch *Grundlagenforschung* zu betreiben.

Drewermanns Analyse basiert auf der unterstellten Voraussetzung, die Exegese habe bislang die „historisch-kritische Methode" nur dazu gebraucht, einzig „historische Belanglosigkeiten" ans Tageslicht zu fördern. Bei der Formulierung seiner Attacke trifft er genau den Ton, der zunehmend in jüngster Zeit an den theologischen Fakultäten der Universitäten zu hören ist. Daß er dabei die wissenschaftliche Exegese offensichtlich karikierend verzeichnet, scheint ihn nicht zu stören. Hat er dennoch auf diese Weise die Exegese als Methode verantworteten Umgangs mit Glaubens- und Offenbarungszeugnissen scheinbar erledigt, dienen ihm die biblischen Texte gewissermaßen nur noch als Spiegel der Seele, Zeugnisse für die Darstellung menschlicher Individuation.

Biblische Texte im Spiegel der Seele

Einzig das „nur geschichtlich bedingte Material" (S. 376), das im Vergleich mit den motivgeprägten Texten freilich deutlich inferior, wenn nicht bedeutungslos ist, darf noch von der „historisch-kritischen Methode" interpretiert werden. Wenn also auch eine mögliche Geschichtlichkeit der einen oder anderen biblischen Überlieferung von ihm nicht bestritten wird, so hat diese Geschichtlichkeit *an sich* keinen besonderen Wert; was zählt und von „wirklicher" Bedeutung ist, ist eine „ewige Wahrheit" über den Menschen. Das „Geschichtliche" wird für Drewermann im „Wesentlichen" aufgehoben (vgl. Regel 14 seines „Regelkanon zur tiefenpsychologischen Interpretation", S. 381). Daher ist auch kaum ein Unterschied zwischen biblischen Überlieferungen und den von ihm in einer bemerkenswerten Fülle genannten „Mythen der Völker", ja es ist Grundregel 1 (S. 376), daß „zunächst zu untersuchen (ist), ob einzelne *Elemente* einer Erzählung in den Mythen und Märchen, den Sagen und Legenden der Völker – und zwar unabhängig voneinander! – *häufiger* vorkommen, also *Motive* darstellen, die sich gegenseitig ergänzen und vervollständigen".

Die (archetypische) Valenz biblischer Texte wird also *von außen* definiert; sie *erhalten* erst im Lichte der fremden Mythen ihre *Bedeutung.* Das ist nun allerdings keine Exegese mehr, sondern bestenfalls Religionsphänomenologie. Die Sammlung nicht-biblischer Texte und der Vergleich dieser Texte mit dem biblischen Überlieferungsmaterial ist sicher eines der bemerkenswerten Verdienste Drewermanns; doch er ist nicht der erste, der solche Vergleiche anstellt. Wissenschaftliches Arbeiten im eigentlichen Sinne ist nicht nur durch den Aufweis von *Entsprechungen* geleistet, sondern auch durch das Erarbeiten der *Unterschiede.* Konkretisierend bedeutet dies:
Allein die Tatsache, daß es auch in anderen Religionen das Thema der Jungfrauengeburt gibt und dort im Rahmen einer mythischen und/oder mythologischen Beschreibung vorkommt, rechtfertigt noch nicht, apodik-

tisch zu behaupten: „Desgleichen ist die ‚jungfräuliche Geburt' als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit" (S. 503 f.). Selbst unter der Voraussetzung, daß tiefenpsychologische Deutemuster an einigen Texten der Bibel, besonders vielleicht des Alten Testaments, zu interessanten Ergebnissen führen, findet bei Drewermann eine wissenschaftlich unzulässige Vermischung verschiedenster Untersuchungsebenen statt. In wissenschaftlicher Exegese lassen sich „Probleme" wie die Frage nach dem Thema „Jungfrauengeburt" auch auf der eigentlichen Text-Ebene lösen. Dazu bedarf es freilich genauer Textarbeit, historischer Kritik (die mehr ist, als nur die Frage: Kann sich dies oder jenes Geschilderte „wirklich" so zugetragen haben) und sachlicher Argumentation.
Vielleicht ist es Drewermann entgangen, daß die Anwendung der Bezeichnung *parthenos* auf Maria in engen Zusammenhang mit dem Verständnis des Zitates aus Jes 7,14, wie es die griechische Übersetzung der Bibel, die Septuaginta überliefert, gebracht werden muß; Maria ist dann die fleischgewordene (!) und also historisch greifbare (!) „Jungfrau" Israel, zu der das Heil (Jeschua) kommt. Eine solche Interpretation (und andere, in sich geschlossene *theologische* Modelle) kommen zu einem Ergebnis, das zwar *tiefenpsychologisch* gesehen nicht befriedigt, aber durchaus keine „historische Belanglosigkeit" (s. o.) bedeutet.

Exegese als Theologie

Die Lektüre von Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese" ist anregend und einer Auseinandersetzung wert. In homiletischer Perspektive ergeben sich durchaus Möglichkeiten der „Ideenverwertung", z. B. bei seiner Deutung des Exodus-Geschehens (S. 484–502). Eine Alternative zu exegetischer Detailarbeit stellt jedoch auch Drewermann nicht zur Verfügung. Ein *Ende der Exegese* ist keineswegs sichtbar. Das von ihm konstruierte Gegensatzpaar „Geschichte contra Bedeutung" ist, ebenso wie das Verdikt-Gespann „Exegese contra Theologie" in ein synthetisches Paar „Geschichte *als* Bedeutung" und „Exegese *als* Theologie" umzuwandeln.
An die Adresse der Exegeten ist zu sagen: Das *Ende der Exegese* ist nur dann nahe, wenn es nicht gelingt – oder der Exeget nicht willens ist – die Sinnhaftigkeit konkreter wissenschaftlicher Arbeit am Text sowie durch historische und literaturwissenschaftliche Forschung zu vermitteln. Die Tür zu unhistorischem, re-mythologisierendem, vielleicht auch willkürlich-subjektivistischem Umgang mit der Bibel ist erst einen Spalt weit offen; man könnte und sollte sie wieder schließen. *Joachim H. Schroedel*

Ein sehr theologisches Glaubensbuch

Der neue Erwachsenenkatechismus: Teil I

Am 22. Mai wurde der „Katholische Erwachsenen-Katechismus" der Öffentlichkeit vorgestellt. Mit diesem Werk liegt erstmals seit dem „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands" von 1955 wieder ein offizielles, von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenes Glaubensbuch vor, allerdings kein Schul-, sondern ein Erwachsenenkatechismus. Und, was die Bedeutung des Werkes wesentlich tangiert, es liegt erst der erste, dogmatische, Teil vor; der zweite, der moraltheologische, steckt noch im Stadium erster Planungen. Erst wenn beide Teile vorliegen, wird ein didaktisches wie theologisches Gesamturteil über das Werk möglich sein.

Zwischen der Installierung einer Katechismuskommission durch die Deutsche Bischofskonferenz (auf der Herbstvollversammlung 1976) und der Veröffentlichung des Erwachsenenkatechismus vergingen fast neun Jahre. Die eigentliche Arbeit an dem jetzt vorliegenden Werk begann allerdings erst 1981: Damals erklärte sich der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* bereit, als verantwortlicher Hauptverfasser den ersten, dogmatischen Teil zu erarbeiten. Eine erste Phase der Katechismusarbeit, bei der Aufträge für einzelne Kapitel an verschiedene Autoren erteilt wurden, hatte keine befriedigenden Ergebnisse erbracht. Im Juli 1981 faßte die Glaubenskommission der Bischofskonferenz darauf den Beschluß, den Entwurf einem Hauptverfasser anzuvertrauen.

Der aus Mitgliedern und Beratern der Glaubenskommission zusammengesetzten Katechismuskommission unter dem Vorsitz von Kardinal *Friedrich Wetter* gehörten von bischöflicher Seite *Hermann Kardinal Volk*, Kardinal *Joseph Ratzinger* (bis 1982), Bischof *Franz Kamphaus* (seit 1983) und Bischof *Karl Lehmann* (seit 1983) an. Karl Lehmann war vor seiner Ernennung zum Bischof von Mainz schon als Theologe Mitglied der Kommission; von theologischer Seite gehörten ihr außerdem neben Walter Kasper noch *Alfons Deissler, Leo Scheffczyk, Rudolf Schnackenburg* und *Otto Semmelroth* an. Auch Vertreter anderer theologischer Disziplinen wurden konsultiert: Der Moraltheologe *Alfons Auer*, der Katechet *Adolf Exeler*, der Liturgiewissenschaftler *Emil Lengeling* und *Erwin Iserloh* als Reformationshistoriker. Eine Stellungnahme zum Katechismusentwurf aus evangelischer Sicht kam von *Wolfhart Pannenberg*.

Auf der Frühjahrsvollversammlung 1984 (vgl. HK, April 1984, 192) konnte die Bischofskonferenz den dogmatischen Teil des Erwachsenenkatechismus verabschieden. Anschließend ging der Text zum Zweck der kirchenrechtlich (c. 775 § 2) vorgeschriebenen *Approbation* nach Rom. Ernsthafte Schwierigkeiten ergaben sich dabei keine.

Dem Schreiben von Kardinal *Silvio Oddi,* dem Präfekten der für die Katechese zuständigen Kleruskongregation, in dem Ende letzten Jahres die Approbation erteilt wurde, war ein von der Klerus- und der Glaubenskongregation ausgearbeitetes *Gutachten* beigefügt. Es enthielt eine Liste von römischen Modi zum Text des Katechismus, die teils als „notwendig", teils als nur „wünschenswert" qualifiziert waren. Sie wurden bei der Endredaktion entsprechend berücksichtigt. Dabei ging es nirgends um substantielle Änderungen, weder im Aufbau des Katechismus noch bei der Darstellung der einzelnen Themen.

In der theologischen Mitte angesiedelt

Der „Katholische Erwachsenenkatechismus" der deutschen Bischöfe ist *nicht das erste Glaubensbuch dieser Art.* In seinem Referat bei der Frühjahrsvollversammlung 1984 (veröffentlicht in: Internationale Katholische Zeitschrift, Mai 1984, S. 255–271) wies Walter Kasper auf den „Holländischen Katechismus" von 1966, das „Neue Glaubensbuch" von 1973 und den 1975 erschienenen „Evangelischen Erwachsenenkatechismus" hin. Neben diesen deutschen bzw. ins Deutsche übersetzten Werken wären auch der Erwachsenenkatechismus der Italienischen Bischofskonferenz von 1981 (Signore, da chi andremo?) und ein unlängst veröffentlichtes französisches Glaubensbuch zu nennen (La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale, Editions du Centurion, 1984).
Bei allen Unterschieden im einzelnen ist diesen Werken das Bemühen gemeinsam, den christlichen Glauben im Horizont der heutigen Lebenswelt und unter Berücksichtigung des theologischen Fragestands in seinen Inhalten und Konsequenzen zusammenhängend darzustellen, um dadurch Zugänge zum Glauben zu eröffnen bzw. zu seiner Klärung und Vertiefung beizutragen. Der deutsche Katechismus gehört in die Reihe dieser Glaubensbücher für Erwachsene und teilt ihre grundlegenden Anliegen. Gleichzeitig schlägt er aber in Struktur und Methode einen *eigenen Weg* ein.

Dazu gehört vor allem der *Rückgriff auf das Große Glaubensbekenntnis als Gliederungsprinzip* und die damit verbundene trinitarische Auslegung des Glaubens: Die drei Hauptteile des Katechismus (Gott der Vater, Jesus Christus, Das Werk des Heiligen Geistes) entsprechen den drei Artikeln des Nizäno-konstantinopolitanischen Credo. Das spezifische – in sich nicht spannungsfreie – Profil des Erwachsenenkatechismus zeigt sich auch an der Art und Weise, wie er die Gewichte zwischen den einzelnen Lehrstücken verteilt und wie er kirchenamtliche Lehre, theologische Reflexion und Hinführung zu den Glaubenswahrheiten zueinander ins Verhältnis setzt.

Dabei ist zunächst festzuhalten: Der Katechismus bietet durchweg eine Darstellung der Glaubensinhalte, die der *Neuorientierung der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten Rechnung trägt* und auf ihr aufbaut. So setzt der christologische Teil mit Botschaft, Auftreten und Gottesbeziehung des historischen Jesus ein und geht von dort zum christologischen Bekenntnis der Urkirche und dessen weiterer Entfaltung über. Die Aussagen über Wesen und Eigenschaften Gottes werden am biblischen Zeugnis abgelesen. Im Abschnitt über die Gnade (248–255) wird das Zusammen von „innerer" und „äußerer" Gnade betont und darauf abgehoben, daß Gnade nicht als „dingliche" Größe verstanden werden dürfe. In der Eschatologie (S. 398–431), die überhaupt zu den gelungensten Teilen des Katechismus gehört, geht der Text mit der notwendigen hermeneutischen Vorsicht zu Werk, begibt sich also nicht in obsolete Spekulationen, sondern beläßt es bei den biblischen Bildern. Die Ekklesiologie (S. 256 ff.) ist ganz an den einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums orientiert. Schließlich nehmen die Passagen über das Dogma (S. 54–58) Grundeinsichten der neueren Dogmenhermeneutik auf. In allen diesen und auch noch weiteren Punkten (etwa bei der Darstellung des Verhältnisses von Schöpfung und Evolution) gibt der Katechismus weithin konsensfähige Mittelpositionen in der neueren katholischen Theologie wieder.

Auch in anderer Hinsicht hat das Werk seine Meriten: Man stößt immer wieder auf Passagen, in denen es den Verfassern sehr gut gelungen ist, Glaubensaussagen bzw. theologische Zusammenhänge auf hilfreiche und verständliche Weise zu verdeutlichen. Hier wäre der zusammenfassende Passus über das Wirken des Heiligen Geistes (S. 224–226) zu nennen oder der kurze Abschnitt über die Deutung der Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben (S. 351: „In den sinnenhaften Zeichen von Brot und Wein verkörpert sich die sich uns mitteilende und schenkende Liebe Jesu Christi derart, daß unter diesen Gestalten Jesus Christus in seiner Hingabe ‚für uns' gegenwärtig ist").

Der kirchlichen Lehrtradition verpflichtet

Als „Formalprinzipien" des Erwachsenenkatechismus nannte Walter Kasper in seinem Referat vor den Bischöfen das „Katholische Schriftprinzip" und die „Elementarisierung und Konzentration des Glaubens" anhand des Glaubensbekenntnisses. Tatsächlich hält sich der Katechismus, um mit dem ersten zu beginnen, weithin an Sprache und Begrifflichkeit der Bibel als der „Primärsprache des Glaubens" (Kasper) und verweist die theologischen Fachbegriffe dementsprechend in die kleingedruckten Exkurse. Darüber hinaus enthält der Text durchgängig ausführliche Schriftzitate, oft ganze Zitatenketten.
Soviel dieser Ansatz, verglichen mit der früheren Vorherrschaft schultheologischer Distinktionen in den Katechismen, für sich hat (solche Distinktionen und Begriffe sind im Erwachsenenkatechismus z. B. in dem Abschnitt über die Trinität sinnvollerweise ganz ausgespart); er

wird dort fraglich, wo ganze Passagen nur aus aneinandergereihten Schriftverweisen bestehen (vgl. S. 81 oder S. 77/78). Im letzteren Fall hätte man sich eher eine genauere Darlegung dessen gewünscht, was sich ein heutiger Christ unter Präexistenz Christi vorstellen kann, als die Aufzählung entsprechender Schriftbelege. Ähnliches gilt für den kurzen Abschnitt über die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi (S. 96), wo nur der Hymnus aus dem ersten Kapitel des Kolosserbriefs zitiert wird.

Nicht nur der Rückgriff auf biblische Bilder und Begriffe, auch die Elementarisierung und Konzentration des Glaubens als zweites angezieltes Formalprinzip läßt sich am Text des Katechismus ablesen. So wenn beispielsweise nach dem Blick auf die verschiedenen neutestamentlichen Deutungsmuster für den stellvertretenden Sühnetod Jesu festgehalten wird: „In allen diesen vielfältigen Aussagen geht es im Grunde um ein und dasselbe Thema. Sie wollen auf immer wieder neue Weise die zuvorkommende und rettende Liebe Gottes verkünden, die Jesus Christus durch seinen Gehorsam und durch seine Hingabe stellvertretend für uns ein für allemal ergriffen hat ...“ (S. 190), oder wenn (S. 229/230) der „ursprüngliche Sinn der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung“ in klaren und konzentrierten Formulierungen dargestellt wird.
Allerdings steht das Bemühen um Konzentration und Elementarisierung in Spannung zu einem anderen Charakteristikum des Erwachsenenkatechismus: Ihm ist es darum zu tun, die *verbindlichen Lehraussagen der Kirche* möglichst vollständig zu ihrem Recht kommen zu lassen und bewußt auch in der Tradition vorgegebene Glaubenswahrheiten zu würdigen, die in Theologie und Kirche gegenwärtig an den Rand getreten sind: So behandelt der Katechismus (allerdings im Kleindruck) Engel und Dämonen (S. 109–112), die paradiesischen Urstandsgaben (S. 129/130) und den Ablaß (S. 372–374). Besondere argumentative Sorgfalt gilt der Jungfrauengeburt (S. 174–178), wie überhaupt der Mariologie schon rein quantitativ verhältnismäßig viel Platz eingeräumt wird. (Im übrigen ist die Plazierung des Kapitels über Maria nicht sehr glücklich, da es den Zusammenhang des christologischen Hauptteils unterbricht).

Die Aussagen des Erwachsenenkatechismus zu den sensiblen Themen der kirchlichen Lehrtradition lassen sich nicht über einen Kamm scheren: Beim Thema *Erbsünde* findet sich eine vorsichtig-offene Formulierung: „Der Sinn der kirchlichen Lehre ist also gewahrt, wenn festgehalten wird, daß die Menschheit, welche eine Einheit bildet, bereits an ihrem Anfang das Heilsangebot Gottes ausgeschlagen hat“ (S. 134). Dabei rekurriert der Text auf den in neueren theologischen Entwürfen geläufigen Ansatz, die Erbsünde von der Solidarität der Menschen und der damit gegebenen Schuldverstrickung her verständlich zu machen. Bei der Behandlung der *Jungfrauengeburt* wird der exegetische Befund sauber dargestellt; dann erfolgt allerdings ein methodisch unbefriedigender Sprung: „Letztlich bleibt über diesen Texten aber ein Geheimnis, das rein historischer Betrachtung gar nicht zugänglich ist, ... Erst das kirchliche Glaubensbekenntnis schenkt uns hier Eindeutigkeit und Gewißheit“ (S. 176).
Generell läßt sich feststellen: Zwar weist der Katechismus im Abschnitt über den Dogmenbegriff ausdrücklich auf die Geschichtlichkeit und Offenheit des Dogmas hin (S. 57). Dort wo kirchliche Lehraussagen im einzelnen zur Sprache kommen, sind ausdrückliche Hinweise auf die Begrenztheit der entsprechenden Formeln und Begriffe kaum zu finden. Sie fehlen beispielsweise in den Ausführungen über das christologische Dogma der altkirchlichen Konzilien oder über die beiden neuen Mariendogmen von 1854 und 1950.

Das Anthropologische kommt zu kurz

Demgegenüber läßt der Erwachsenenkatechismus im Blick auf die *ökumenische Problematik* kaum Wünsche offen. Bei allen zwischen katholischer Kirche und den reformatorischen (bzw. orthodoxen) Kirchen bestehenden Kontroversfragen werden sorgfältig und meist auch recht ausführlich die jeweiligen Positionen in ihrer historischen Genese und ihrer sachlichen Problematik dargestellt und wird gleichzeitig der gegenwärtige Gesprächsstand im ökumenischen Dialog festgehalten. Das beginnt mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition und setzt sich durch das ganze Werk hindurch fort bis zur Fegfeuerlehre. Zu Eucharistiegemeinschaft und konfessionsverschiedener Ehe wird – wie in einem amtlichen Katechismus nicht anders zu erwarten – die offizielle katholische Position verständlich zu machen versucht.
Besonders hervorzuheben ist das Kapitel, in dem sehr einläßlich die evangelisch-katholische Kontroverse in der *Rechtfertigungslehre* behandelt wird. (S. 235–247). So theologisch präzis hier argumentiert wird, es stellt sich doch die Frage, ob ein solcher Kurztraktat anhand des Rechtfertigungsdekrets von Trient und der entsprechenden reformatorischen Positionen nicht den Rahmen eines Glaubensbuchs sprengt bzw. ob dabei im Vergleich mit anderen Themen die Proportionen stimmen.

Die Frage nach den *Proportionen* stellt sich auch in einer anderen, für die Gesamtbeurteilung des Katechismus wichtigeren Hinsicht: Zwar beginnt das Werk mit dem Kapitel „Ich glaube – Hilf meinem Unglauben“, das vom Menschen als Geheimnis handelt und über die „vorläufigen Antworten“ von Wissenschaft und Weltanschauungen nach einem kurzen Blick auf Religion und Religionskritik zu Gott als der einzig angemessenen Antwort auf die mit dem Menschsein unausweichlich gegebene Frage und zur Selbstoffenbarung des biblischen Gottes hinführt. Dennoch tritt, aufs ganze gesehen, im Erwachsenenkatechismus bei der Auslegung des Glaubensbekenntnisses die Analyse der Situation des Menschen als des heutigen „Hörers des Wortes“ zu sehr in den Hintergrund.
Das läßt sich an mehreren Indizien belegen. Das ausdrücklich der Hinführung zum Glauben gewidmete *Einleitungskapitel* ist schon rein quantitativ äußerst knapp gehalten und kann – so überzeugend die Argumentation

im ganzen ausfällt – die vielen Fragen, die darin angesprochen werden, nur gerade benennen, aber nicht eigentlich entfalten. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, diesen wichtigen Einstieg breiter und erfahrungsnäher anzulegen und Themen wie Atheismus, Religion und Religionskritik genauer zu behandeln? So stehen Sätze wie: „Nur durch das Geheimnis Gottes erhält das Geheimnis unseres Menschseins eine Antwort, die das Geheimnis nicht auflöst, sondern annimmt und vertieft" (S. 29) zu unvermittelt im Raum.

Zwar enthält der Katechismus in manchen Kapiteln einleitende Bemerkungen, die den lebensweltlichen Horizont für die jeweilige Glaubensaussage oft in Form kurzer Fragen umreißen sollen (vgl. etwa S. 422: „Die Glaubensüberzeugung von der Hölle gilt vielen als problematisch ... Aber, so wird gefragt, kann man sich einen gütigen Gott denken, der in gnadenloser Weise ewige Höllenqualen will?") Nur wirken diese Passagen manchmal recht künstlich, als bloßer Vorbau zur Entfaltung des eigentlichen Stoffs. Eine sorgfältigere *anthropologische Hinführung* hätte man sich nicht zuletzt im Kapitel über die Sakramente wünschen können: Der kurze Abschnitt „Die Sakramente als Zeichen des Glaubens" (S. 317–319) erfüllt diesen Zweck nur ansatzweise.

Auch bei der *Ekklesiologie* des Katechismus sind die Gewichte ungleich verteilt: Die einschlägigen Kapitel handeln von der Kirche in der Heilsgeschichte (dabei wird die glückliche Formel von der „gestuften Kirchengründung" herangezogen), geben einen kurzen Abriß wichtiger Stationen der Kirchengeschichte, gehen auf die Sendung der Kirche und das Verhältnis von Welt- und Ortskirche ein und entfalten das Wesen der Kirche unter Aufnahme einschlägiger Aussagen des Zweiten Vatikanums mit Hilfe der biblischen Kategorien Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Dabei kommt aber gegenüber der Deutung der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als Geheimnis ihre sichtbare, geschichtlich-empirische Seite entschieden zu kurz. So ist von der Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft nur in allgemeinen Wendungen die Rede. Aus dem Satz: „Die Kirche ist Volk Gottes auf dem Weg. Sie lebt und wirkt nicht nur in der Geschichte; sie selbst hat eine Geschichte" (S. 264) hätte man konkretere Konsequenzen für das Kirchenbild ziehen sollen.

Nicht „das" Glaubensbuch

Der Mangel an Konkretion macht sich im Erwachsenenkatechismus aber vor allem dort bemerkbar, wo es um das Leben aus dem Glauben geht. Hier rächt sich die ursprünglich nicht vorgesehene, sondern aus der Not geborene *Zweiteilung* des Katechismusprojekts der Deutschen Bischofskonferenz in den jetzt vorliegenden dogmatischen und den erst im Planungsstadium befindlichen moraltheologischen Part. Der Erwachsenenkatechismus steht damit unter den neueren Glaubensbüchern allein da: Alle oben aufgezählten Werke behandeln sinnvollerweise die individual- und sozialethischen Fragen zusammen mit der Auslegung der Glaubenswahrheiten.
Zwar spricht der Katechismus immer wieder die praktischen Konsequenzen von Glaubensaussagen an (vgl. etwa S. 119 zu den praktischen Folgen der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen) und bezieht grundlegende Dimensionen des christlichen Glaubensvollzugs mit ein (vgl. etwa die gelungenen Passagen über das Gebet und über das christliche Leben im Zeichen des Kreuzes). Auch bei den Ausführungen zu den Einzelsakramenten finden sich entsprechende Hinweise. Das alles kann aber die ethische Konkretion nicht ersetzen. So handelt der Katechismus vom Menschen als Geschöpf, als Erlöstem und Gerechtfertigtem und von der Sünde fast nur dogmatisch-grundsätzlich, während die Lebensverhältnisse, in denen sich Sünde, Gnade und Heil ereignen, weitgehend ausgespart bleiben.
Nicht nur in diesem Punkt werden die *Grenzen des Erwachsenenkatechismus* sichtbar, die gerade mit seinem spezifischen Profil zu tun haben. Die Akzentsetzungen, die der Katechismus in Absetzung von anderen Glaubensbüchern vornimmt, haben ihr Recht, aber auch ihren Preis: Das Bemühen, möglichst nahe an Sprache und Begrifflichkeit von Bibel und großer Tradition zu bleiben, geht teilweise auf Kosten der Suche nach einer erfahrungsnahen und einladenden Sprache, die die Wahrheit des Glaubens neu zum Leuchten bringen könnte, ohne ihn zu banalisieren. Das Anliegen, von den Grundaussagen des Glaubensbekenntnisses aus auch die einzelnen verbindlichen Lehraussagen der Kirche in ihrer bleibenden Bedeutung festzuhalten, ohne sie einfach unkritisch zu wiederholen, wirkt sich z. T. zuungunsten der Übersetzung des Glaubens in den gegenwärtigen Verstehenshorizont bzw. der Auseinandersetzung mit seiner Geschichte aus.

Was geschieht mit dem neuen Katechismus?

Walter Kasper hat in seinem Altöttinger Referat im Blick auf die bisher vorliegenden Glaubensbücher einige grundsätzliche Fragen angeführt, die bei diesen Werken offen blieben und kritische Anfragen an sie seien: das Verhältnis von historisch-kritischer und dogmatischer Schriftauslegung, das Verhältnis von anthropologischem Ansatz und christologischem Kerygma und das Verhältnis von beschreibend-erzählend heilsgeschichtlichem Denken und seinshaften Wesensaussagen. Zweifellos haben sich die Verfasser des Erwachsenenkatechismus intensiv darum bemüht, jeweils beiden Anliegen gerecht zu werden (das zeigt sich vor allem an der Gotteslehre und an der Christologie). Sie sind aber auch von ihrem Ansatz her mit den genannten Problemen nicht wirklich zu Rande gekommen, was allerdings nicht verwundert: An ihnen wird sich die katholische Theologie noch geraume Zeit abarbeiten müssen.
Schon von daher wird deutlich: Auch der deutsche Erwachsenenkatechismus ist ebensowenig wie die anderen neueren Glaubensbücher ein „monumentum aere peren-

nius". Auch er kann nicht alle Erwartungen erfüllen, die sich heute an ein Glaubensbuch für Erwachsene richten. Gerade deshalb stellt sich die Frage, welche Funktion gerade dieser Katechismus mit seinem spezifischen Profil, mit seinen Vorzügen und Schwächen in der gegenwärtigen kirchlichen und, spezieller, katechetischen Situation erfüllen kann und welche nicht.

Nach der Intention seiner Verfasser und Herausgeber soll der Erwachsenenkatechismus ein Instrument zur notwendigen Erneuerung der Glaubensvermittlung sein, indem er gegenüber „mancherlei Verunsicherung, Verflachung und Verödung" (Walter Kasper) den verbindlichen, allen gemeinsamen Glauben der Kirche zur Sprache bringt und damit die Orientierung erleichtert. Als primäre Adressaten werden alle jene genannt, die in der Glaubensvermittlung tätig sind.

Daß die Glaubensvermittlung in einer tiefen Krise steckt, ist inzwischen zu einem Gemeinplatz für Analysen der religiös-kirchlichen Lage geworden. Beim Nachdenken darüber, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen dieser Krise am ehesten begegnet werden kann, spielt die Frage nach der Rolle der *Glaubensinhalte* für die Weitergabe und Verlebendigung des Glaubens eine *erhebliche Rolle.* Die Diskussion über diesen Aspekt des Gesamtproblems, die sich nicht zuletzt an der Rede Kardinal Ratzingers über die Krise der Katechese und ihre Überwindung von Anfang 1983 entzündet hat (vgl. HK, April 1983, 154–156), wird durch das Erscheinen des Erwachsenenkatechismus hierzulande neue Nahrung erhalten.

Man wird zunächst abwarten müssen, ob und wie der Katechismus in der theologischen Erwachsenenbildung auf den verschiedenen Ebenen aufgenommen wird, in welchem Umfang er in den Pfarreien wirklich verwendet und nicht nur angeschafft wird. Viele der angezielten Adressaten dürften mit der Sprache des Katechismus ihre Probleme haben. Es bleibt auch abzuwarten, welche Rolle der Erwachsenenkatechismus als amtliches Glaubensbuch mittelfristig für die Erstellung oder Überarbeitung katechetischer Werke für den Unterrichtsgebrauch spielen wird und welches Gewicht ihm zukünftig in den Augen der Bischöfe als verbindlicher Maßstab für die Auslegung des Glaubens zukommen soll. *Ulrich Ruh*

Sanfter Stachel im Fleisch der Kirchen

Die Brüdergemeinschaft von Taizé

Mit dem Namen Taizé verbindet sich seit Jahrzehnten eine Fülle von Hoffnungen. Immer neue Generationen junger Menschen fuhren und fahren ins südliche Burgund und verbringen in dem kleinen Dorf unweit von Cluny einige Tage zwischen Zeltplatz und Versöhnungskirche. Manchen von ihnen geht hier auf, daß Kirchesein durchaus auch etwas anderes sein kann als das, was sie selbst in Pfarrgemeinde und Bistum, Religionsunterricht und Familie erleben. Daß bei manchem der Funke nicht überspringt, daß man sich vielleicht mit etwas Gemeinschaftserlebnis und Zur-Ruhe-Kommen zufrieden gibt, kann die Bedeutung Taizés nicht schmälern.

Ein noch längst nicht eingeholtes Symbol der Einheit

Dem Phänomen Taizé würde man kaum gerecht, wollte man seine Wirkungen nur bei denen ausmachen, die sich mehr oder minder häufig auf den Weg nach Burgund machen oder an einem der Jugendtreffen teilnehmen. Weit über diesen Jugendbetrieb hinaus ist Taizé ein Symbol für den Erneuerungswillen des Christentums, für ein verändertes Selbstverständnis als Kirche, nicht zuletzt ein Beispiel dafür, daß die mönchische Lebensform auch für die heutige Zeit durchaus Aussagekraft besitzt, ja daß sogar Teile des Christentums, denen diese Form des Christseins seit Jahrhunderten unbekannt war, sie wieder neu für sich entdecken.

Man muß nicht nach Taizé reisen, um zu wissen, welche Bedeutung dieser Brüdergemeinschaft im zeitgenössischen Christentum zukommt. Die Bedeutung von Taizé liegt z. T. schlicht darin, daß es diese Brüdergemeinschaft gibt – als ein Zeichen, als ein noch längst nicht eingeholtes Symbol der Einheit unter Christen.

Worin liegt die Besonderheit der Brüdergemeinschaft von Taizé? Daß dort über 80 Männer in einer klosterähnlichen Gemeinschaft zusammenleben, daß sie aus verschiedensten Ländern und Berufen stammen und Gäste empfangen, wie dies eine der klassischen Aufgaben der Mönche war und ist, daß sie kleine Niederlassungen, sogenannte Fraternitäten, für eine gewisse Zeit in aller Welt unterhalten, daß die sogenannten evangelischen Räte Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam – auch wenn man dies in Taizé z. T. anders nennt – Grundlage ihres gemeinschaftlichen Lebens sind und der Tagesablauf der Brüder geprägt ist durch den Wechsel von Arbeit, Mahlzeiten und Gebet – all das ist durchaus nicht ungewöhnlich. Verschiedenste mönchische Gemeinschaften leben dies in ähnlicher Weise auch.

Um so mehr fragt man sich, woher es kommt, daß gerade das, was in dieser Gemeinschaft geschieht und von ihr ausgeht, als „die christliche Lebensäußerung unserer Tage" bezeichnet wird, „die am wenigsten umstritten ist"? Warum ist ausgerechnet Taizé für die „Kinder dieser Zeit wohl gar das einzige glaubhafte Zeichen dafür, daß Christsein glücken und beglücken, befreien und befrieden

kann, auch in Gegenwart und Zukunft" (*Wolfgang Nastainczyk,* in: Katechetische Blätter 1983, S. 748)? Woher nimmt diese Gemeinschaft den Vertrauensvorsprung, den man ihr einzuräumen bereit ist?

Der suchende Mensch – Die Welt der Armen

Über einen Vergleich mit anderen bestehenden Gemeinschaften wird man nicht zum Kern dessen vorstoßen, was das Phänomen Taizé ausmacht. Jede Gemeinschaft verfügt mindestens zum Zeitpunkt ihres Entstehens über eine Botschaft, die in charakteristischer Weise den Nerv der Zeit trifft. Für Taizé besteht diese Botschaft in einer dreifachen Ausrichtung: auf den „suchenden Menschen", die „Welt der Armen" und den „Skandal der Spaltung unter den Christen" (vgl. Frère *Arnim* in: *Dietmar Bader* (Hg.): Benedikt von Nursia, Freiburg 1981, S. 12). In allen drei Bereichen nimmt die Brüdergemeinschaft eine Haltung ein, die ihr in den Augen vieler einen hohen Grad an Glaubwürdigkeit und Ausstrahlung verleiht:

– Im Kontakt mit den Jugendlichen versuchen sie nicht den Eindruck zu erwecken, als wüßten sie auf die ihnen gestellten Fragen bereits eine fertige Antwort; sie sind Fragende wie die, die zu ihnen mit Fragen kommen.

– Ihr Verhältnis zu den Armen ist nicht so, als seien sie die eigentlich Gebenden. In den acht Fraternitäten, aber auch bei den Reisen Frère Rogers in Entwicklungsländer lebt man mit Armen zusammen, teilt ihre Lebensumstände, ist zeichenhaft präsent. Nicht nur der einzelne Bruder gelobt bei der Profeß Armut – die ganze Brüdergemeinschaft praktiziert einen einfachen Lebensstil. Die Folgen eines anderen Verständnisses von Ordensleben erlebten die Brüder von Taizé am eigenen Leibe: Der Antiklerikalismus, von dem bis heute die Gegend um Cluny geprägt ist, entstammt zu einem Gutteil der Tatsache, daß Ordensleute hier lange Zeit immer auch die Inhaber von Reichtum und weltlicher Macht waren.

– Daß Brüder verschiedenen Kirchen und Konfessionen angehören und dies auch als Mitglieder der Gemeinschaft weiterhin tun, nimmt zeichenhaft im Kleinen vorweg, wozu die großen Kirchen sich noch auf lange Sicht kaum entschließen werden: die Einheit unter Christen.

Die Gemeinschaft und die Jugendlichen

1940 kam Frère Roger (Roger Schutz) das erste Mal nach Taizé. Neun Jahre später sagten die ersten Brüder ihr endgültiges Ja zu der gemeinschaftlichen Lebensform. Obwohl längst eine Institution und weltweit ein fester Begriff – Taizé legt großen Wert auf den Erhalt einer provisorischen Existenz, die Veränderung immer möglich erhält. Der Besucher, der vor rund zehn Jahren das letzte Mal in Taizé war, stellt kaum Veränderungen fest: Holzbaracken haben einige Zelte abgelöst. Einige hypermoderne Telefonzellen sollen dem Ansturm derjenigen gewachsen sein, die zwar die Stille auf dem Hügel von Taizé suchen, nicht aber auf den Kontakt zu den Daheimgebliebenen in aller Welt verzichten möchten. Auf Grund von äußerlichen Annehmlichkeiten wird niemand nach Taizé gelockt. Daß man im Lauf der Zeit die Verhältnisse nur unwesentlich verändert hat, dazu gehört zweierlei: die französische Begabung für Improvisation und der feste Wille, die eigene Idee von einer provisorischen Existenz nicht durch eine falsche Fürsorglichkeit den Gästen gegenüber zu konterkarieren.

Den Zustrom von Gästen bewältigen konnte die Brüdergemeinschaft in den letzten 25 Jahren nur dadurch, daß man recht deutlich trennte zwischen dem „accueil" (Empfang) der Jugendlichen und dem Leben der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft hätte kein Eigenleben mehr, versuchte sie, sich ganz den Besuchern zu öffnen. So wie alle Brüder mehr oder minder spezialisierte berufsähnliche Tätigkeiten ausüben (z. B. in der Druckerei oder Töpferei, als Künstler, Agronom oder Pfarrer), so sind einige der jüngeren Brüder mit der Arbeit mit den Jugendlichen beauftragt. Sie halten Gesprächsrunden ab, organisieren Treffen, kümmern sich um Fragen der Versorgung und Unterbringung. Ansonsten weisen in dem ganzen Gebiet Schilder mit der Aufschrift „privé" ebenso freundlich wie bestimmt auf die Unterscheidung zwischen dem Raum für die Gemeinschaft und dem der zumeist jugendlichen Besucher hin.

Wichtige Träger der Arbeit mit den Jugendlichen sind im übrigen die im Nachbarort Ameugny angesiedelte – katholische – Gemeinschaft der Schwestern von St. André sowie Jugendliche, die sich für einen längeren Zeitraum als sogenannte „permanents" in Taizé aufhalten, für mehrere Monate oder ein, zwei Jahre, unter ihnen auch Zivildienstleistende aus der Bundesrepublik. Mancher heutige Bruder der Gemeinschaft hat einmal über diese Funktion den ersten engeren Kontakt zu Taizé gefunden. Schon durch diese Jugendlichen hat Taizé auch in der Vergangenheit immer wieder ein neues Gesicht erhalten. Wenn beispielsweise kritisch darauf hingewiesen wird, Taizé bedeute heute weniger „Kampf" und mehr „Kontemplation" als noch vor Jahren, so ist dies in der einen wie auch der anderen Richtung z. T. auch auf diejenigen zurückzuführen, die mit ihren je verschiedenen Einstellungen nach Taizé kommen und damit den sich wandelnden gesellschaftlich-kulturellen Kontext einbringen.

Der *Ort* Taizé verliert offenbar in letzter Zeit etwas an Bedeutung. Zu Ostern kamen in diesem Jahr „nur" rund 6000 Gäste. Das mag auch an witterungsbedingten Zufälligkeiten gelegen haben; dennoch ist dies für die Verhältnisse von Taizé wenig – erreichte man doch immerhin zu Zeiten des „Konzils der Jugend" in den siebziger Jahren zeitweise einige zehntausend Besucher, zumal an Ostern. Ob sich darin bereits ein erlahmendes Interesse der Jugendlichen an Taizé ausdrückt, ist damit noch nicht gesagt. Auswirken dürfte sich in dem Zusammenhang, daß die Brüdergemeinschaft seit einigen Jahren vermehrt große Treffen außerhalb von Taizé veranstaltete (Barcelona, London, Rom, Paris), das letzte in dieser Reihe zum Jahreswechsel 1984/85 im Raum Köln, zu dem immerhin über 20 000 Jugendliche aus ganz Europa kamen (vgl.

HK, Februar 1985, 97); das nächste Treffen dieser Größenordnung soll ein Welttreffen in Madras/Indien an den Tagen um Silvester/Neujahr 1985/86 werden.

„Vergiß Taizé"

Im Rahmen dieser „Pilgerwege der Versöhnung" hält man Gebetstreffen ab und geht an sogenannte „Orte der Hoffnung" (Krankenhäuser, Strafanstalten, Altersheime, Pfarrgemeinden u. a.). Die Jugendlichen werden auf diese Weise mit Problemfeldern in ihrem Wohnbereich konfrontiert. Das einmalige Erlebnis eines Treffens soll bestenfalls einmünden in ein längerfristiges Engagement dort, wo man lebt. Zur Vorbereitung solcher regionaler oder überregionaler Treffen reisen jeweils einige Brüder zusammen mit Jugendlichen für eine gewisse Zeit in das betreffende Land, knüpfen Kontakte, laden ein. Gerade durch diese Treffen außerhalb von Taizé machen die Brüder deutlich, daß es nicht ihr Anliegen ist, die Jugendlichen von den örtlichen Kirchen zu entfremden. Man möchte sie ermuntern, an den Orten, an denen sie leben, Kirche zu bilden. Letztlich dürfte es den Brüdern recht sein, wenn auf diese Weise von Taizé selbst etwas Aufmerksamkeit abgezogen wird, besteht doch die Gefahr, daß die Orientierung an dem in Taizé Erlebten den Weg zu selbständigen Schritten in der eigenen Gemeinde, im Alltag verstellt. Taizé soll nicht nachgeahmt oder gar kopiert werden. Oder wie es Frère Roger einmal einem Südamerikaner gegenüber ausdrückte: „Vergiß Taizé" (in: Kampf und Kontemplation, Freiburg 1974, S. 31).
Taizé teilt in dieser Hinsicht eine Problematik, wie sie auch bei religiösen Bewegungen festzustellen ist. Wie überhaupt es zeitweise so aussah und auch heute noch hier und da so aussieht, als stelle die Brüdergemeinschaft den Kern einer überkonfessionellen religiösen Bewegung dar: mit Taizé-Gruppen, eigenen Liedern, Texten und Vorbildern. Man wird auch kaum bestreiten können, daß es den Erwartungen mancher Besucher entgegenkäme, schlüge Taizé diese Richtung ein. Enttäuscht vom Leben in der Pfarrgemeinde, auf der Suche nach einer Gruppe oder Richtung, mit deren Spiritualität man sich identifizieren kann, würde mancher Taizé-Gast gerne über die Burgund-Reise hinaus das Erlebte und Erfahrene in einer eigenen Taizé-Subkultur weiterpflegen.
Die Brüder unternehmen seit Jahren einiges, um eine solche Entwicklung zu verhindern. Ausgesprochene Taizé-Gruppen lehnt man ab. Für die weitere Wirkung von Taizé für die Gesamtkirche wird von dieser Frage viel abhängen: Je mehr Taizé sich auf den Kreis derjenigen zurückzöge, die ohnehin schon Kontakt zur Gemeinschaft haben, und dem ganzen einen Bewegungscharakter gäbe, desto mehr könnten hier *sektenhafte Züge* entstehen, abkapselnde Tendenzen, die Taizé um die Möglichkeit brächten – nach dem Wort von Johannes XXIII. –, „der kleine Frühling der Kirche" zu sein.

Für die Brüder ist diese Frage noch aus einem anderen Grund wichtig: Würde man der Herausbildung eigener Gruppen und Strukturen und der Verselbständigung in Form einer eigenen Bewegung zustimmen, so wäre der Tag nicht mehr fern, daß Taizé und seine „Anhänger" – im Glauben, einen Schritt zur Überwindung der Spaltung im Christentum zu tun – sich faktisch in einer weiteren Kirche vorfänden. Es wäre nicht das erste Mal, daß ökumenische Bemühungen im Gegenteil dessen enden, was sie anstreben: in einer weiteren Spaltung. Taizé wird nicht umhinkommen, mit dieser Spannung zu leben: Einerseits ist die Gemeinschaft das bislang entschiedenste Zeichen der Überwindung der Kirchenspaltung – anderseits muß sie sich um gute Kontakte zu den bestehenden Kirchen bemühen und Tendenzen zur Verselbständigung und Loslösung von den Kirchen entgegenarbeiten.

Die Regel als zweiter Schritt

Wenn die Brüdergemeinschaft von Taizé sich betont nur als vorläufig versteht, dann hat dies nicht nur mit den äußeren Verhältnissen zu tun, mit der Weigerung, sich in Taizé oder wo immer über ein unumgängliches Minimum hinaus institutionell einzurichten, sich und die Jugendlichen womöglich in einer Art Bewegung zu organisieren, es betrifft auch die Inhalte dessen, was man zu leben versucht. Ebensowenig wie es *die* Theologie der Gemeinschaft gibt, *die* Auffassung von Mönchtum, gibt es *den* Geist von Taizé, *die* authentische Auffassung über Taizé – es gibt allenfalls einzelne Brüder, die mehr theologisch oder mehr spirituell schriftstellerisch tätig sind. Die Gemeinschaft versucht mit so wenig Verbindlichem, Geregeltem, Geordnetem wie eben möglich auszukommen.

Man möchte sich für Veränderungen offenhalten, was keineswegs nur Nebensächlichkeiten betrifft: So legten z. B. in den ersten Jahren der Gemeinschaft die Brüder *jährlich* ihr Versprechen ab. Erst im Laufe der Zeit kam man zur Einsicht, daß es durchaus legitim sein kann, sich ein für allemal für eine solche Lebensform zu entscheiden. In Taizé gibt es keinen theoretisch vorgefertigten Lebensentwurf, an den nun in einem zweiten Schritt das Leben angepaßt würde bzw. den man nur noch in die Wirklichkeit umzusetzen hätte. Am Anfang stand eine mehr oder minder vage Vision von einer möglichen Lebensform – das Verfassen der Regel durch Frère Roger war erst der zweite Schritt.
Und auch diese Regel ist keineswegs unabänderlich, wie sich in den letzten Jahren zeigte: Gegenüber früheren Ausgaben wurden inzwischen zentrale Begriffe aus der Regel geändert, die Regel insgesamt wurde unter dem Eindruck der Erfahrungen, die man mit ihr inzwischen gemacht hat, keineswegs länger, detaillierter, wie man vermuten könnte, sondern kürzer, gestraffter. So wird in der neueren Fassung (vgl. Frère Roger: Les sources de Taizé, Les Presses de Taizé, 1980) alles vermieden, was den Eindruck erwecken könnte, es handele sich um etwas Verordnetes, um eine Art Gesetzeskanon für die Gemeinschaft. Der Abschnitt „Die Ordnung" wird nunmehr überschrieben mit „Die Harmonie", statt vom „Prior" spricht man durchgehend vom „Diener der Gemeinschaft", die Regel selbst wird bezeichnet als die „‚kleine'

Quelle von Taizé" ... Nüchterne Funktionsbeschreibungen tauschte man aus gegen Benennungen, die einen idealen Soll-Zustand vage andeuten.

Mit möglichst leichtem Gepäck

Auf Außenstehende wirken solche begrifflichen Veränderungen mitunter befremdlich. Macht es doch immerhin Sinn, zwischen Begriffen zu unterscheiden, die eine Funktion andeuten ohne eine weitergehende inhaltliche Umschreibung (Beispiele: Prior, Regel, Ordnung) und Bezeichnungen, die verdeutlichen, was die so bezeichnete Person oder Sache möglichst sein oder bewirken sollte (Beispiele: Diener der Gemeinschaft, Quelle, Harmonie). Wie schnell können solche Begriffe irgendwann einmal als Verschleierung tatsächlicher Verhältnisse erfahren werden. Auch wenn „der Erste unter euch der Diener aller" (vgl. Mt 20,27) sein soll, faktisch – darin hat die Kirche eine lange Erfahrung – ist er es vielfach nicht ...

Solche begrifflichen Veränderungen deuten ein bestimmtes Selbstverständnis der Brüder von Taizé an. Die Gemeinschaft möchte zeichenhaft vorwegnehmen, was eigentlich die Bestimmung der gesamten kirchlichen Gemeinschaft ist. Nicht das, was allgemein menschlich und unter Menschen üblich ist, soll Kriterium sein, sondern man orientiert sich stärker, als dies sonst auch in der Kirche geschieht, am Ideal. Während sich sonst Gruppen zu Institutionen verfestigen, Gewohnheiten und Traditionen herausbilden, mit Hilfe von Rechtssystemen eine gewisse Verbindlichkeit angestrebt wird – dies ist nicht der Weg der Brüder von Taizé: Sie wollen ihr Gepäck nicht zu schwer werden lassen. Ständige Erneuerung soll nicht an der Schwerfälligkeit von geschaffenen Strukturen und Bindungen scheitern. Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft, die Anerkennung der Autorität des Priors sind die Grundlagen für die nötige Leichtigkeit, Verfügbarkeit. Selbst die Regel ist letztlich kein Rechtstext; auch sie soll noch inspirieren anstatt kodifizieren.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Eigenart von Taizé, sich nicht einfach an eine bereits vorgefundene Begrifflichkeit anzupassen, wie sie im Bereich des Mönchtums seit Jahrhunderten besteht. Als Protestanten konnte man nicht einfach auf eine Tradition zurückgreifen, angesichts mancher Mißverständlichkeiten der traditionellen Begriffe wollte man es auch nicht: Die evangelischen Räte nennt man „Engagements", das Wort „Armut" klingt ihnen zu sehr nach einer Kultivierung der Armut um ihrer selbst willen, man zieht daher die Bezeichnung „Gütergemeinschaft" vor; „Gehorsam" erinnert sie zu sehr an Unterwerfung, daher umschreibt man das Gemeinte mit „Anerkennung des Dieners der Gemeinschaft". Taizé wäre nicht, was es ist, ohne das ständige Bemühen um eine angemessene Begrifflichkeit. Vielleicht liegt hier auch die Ursache dafür, daß Menschen, denen die herkömmliche, kirchlich geprägte religiöse Sprache nur mehr wenig sagt, in Taizé einen Anknüpfungspunkt finden und sich eher verstanden fühlen. Dadurch, daß mancher neue Begriff dann letztlich doch auf das hinausläuft, was auch mit dem alten ausgesagt werden sollte, werden diese Bemühungen allerdings wieder etwas relativiert: Auch Taizé fängt nicht am Nullpunkt an.

Die Sprache von Taizé hat zweifellos Frère Roger selbst am meisten geprägt: Ob es seine Tagebuchaufzeichnungen sind oder die kurzen (Gebets-)Texte, die er abends im oder nach dem Gottesdienst in der Versöhnungskirche vorträgt: Man spürt sein Bemühen, sich mit der einmal erreichten Glaubenssprache nicht zufriedenzugeben. In Taizé erfährt man, daß menschliche Sprechversuche dem Geheimnis Gottes wie dem der menschlichen Existenz letztlich nicht hinreichend gerecht werden können ... Im entscheidenden Moment hört auch das Beten und Singen auf, wobei die für Taizé charakteristische Stille mehr ist als nur Abwesenheit von Sprache.

Der ökumenische Symbolwert gesunken

Das Charisma von Taizé liegt gerade in dieser poetisch-kreativen Suche nach Ausdrucksformen einer nachkonfessionellen christlichen religiösen Kultur – nicht im Bemühen um eine konsensfähige, theologisch ab- und ausgewogene religiöse Sprache, auch wenn ein Bruder von Taizé, *Max Thurian,* als Theologe zu den wichtigen Förderern theologisch-ökumenischer Arbeit im Rahmen des Weltkirchenrates gehört. Frère Roger: Man möchte das Beste der Gaben der verschiedenen Traditionen in sein Leben übernehmen: aus der Orthodoxie den „Geist des Auferstandenen in der Liturgie", aus dem Protestantismus die „Liebe zur Schrift", aus der katholischen Kirche die „Gegenwart des auferstandenen Christus in der Eucharistie" (vgl. Frère Roger: Blühen wird deine Wüste, Freiburg 1984, S. 65).

Das Verwischen konfessioneller Grenzen kommt am sinnfälligsten in der Liturgie von Taizé zum Ausdruck. Verschiedene christliche Traditionen haben hierin Eingang gefunden, ohne daß daraus ein in sich disparates Nebeneinander von Einzeltraditionen geworden wäre. Große Verbreitung fand das Liedgut, das – teils im Rückgriff auf altkirchliche Vorbilder – eigens für die Gemeinschaft komponiert wurde. Das leidige Thema Interkommunion bzw. Interzelebration stellt sich in Taizé im Grunde nicht: Jeden Morgen wird im Anschluß an das Gebet in einer kurzen Kommunionfeier Brot und Wein ausgeteilt; beides wurde in einer katholischen Eucharistiefeier konsekriert. Der sonntäglichen Eucharistiefeier steht ein katholischer Priester vor. Jede Woche feiert man wie eine kleine Karwoche: jeden Freitag als Gedenktag des Leidens und Sterbens Jesu, jeden Sonntag als Auferstehungstag, der mit einer der Osternacht nachempfundenen Lichtfeier am Vorabend eingeleitet wird.

So grundlegend der *ökumenische Symbolwert* der Brüdergemeinschaft auch sein mag, es ist jedoch unübersehbar, daß diese Seite von Taizé heute für die meisten Jugendlichen, die mit der Gemeinschaft in Kontakt kommen, keine sonderliche Bedeutung mehr hat. Da man selbst in einer weniger konfessionell geprägten Kultur aufgewach-

sen ist bzw. sich gegen einen engen konfessionellen Charakter von Kirche wendet, wird dies Miteinander verschiedener Konfessionen in Taizé fast schon als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Die Fragen, die sich die Jugendlichen in Taizé stellen, kennen kaum mehr konfessionell bestimmbare Antworten. Und wer die Relativierung konfessioneller Grenzen nicht gutheißen kann, den wird es nicht besonders nach Taizé ziehen.

Gerade weil dies so ist, stellt sich die Frage nach den *Beziehungen der Brüdergemeinschaft zu den großen Kirchen.* Die offiziellen Kontakte scheinen insgesamt unproblematisch zu sein: Seit Jahren hat Taizé Vertreter beim Weltkirchenrat in Genf sowie beim Papst in Rom. Zum Programm von Auslandsreisen Frère Rogers gehören immer auch Besuche bei den örtlichen Kirchenvertretern. Die guten Beziehungen zur katholischen Kirche rühren auch noch aus der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, an dem Frère Roger und Frère Max als Beobachter zugelassen waren. Aus der Zeit stammt auch wohl die besondere Verehrung für Papst Johannes XXIII. durch Frère Roger. Ohne Übertreibung wird man sagen können, daß sich Taizé, vor allem auch Frère Roger, über alle Kirchengrenzen hinaus allgemeiner Wertschätzung erfreut.
Dies schließt jedoch nicht aus, daß in Teilen des protestantischen wie auch katholischen Kirchenvolks gegenüber dem Experiment Taizé immer auch noch gewisse Reserven anzutreffen sind. Manchem Protestanten ist Taizé bis heute zu katholisch (wegen der mönchsartigen Lebensform, des Stellenwerts der Eucharistie, wegen des Verständnisses für das Petrusamt innerhalb einer künftigen ökumenischen Kirche), manchem Katholiken zu protestantisch (wegen des freien Umgangs mit liturgischen Traditionen und der Vermischung konfessioneller Besonderheiten).

Dennoch Stachel in der getrennten Christenheit

Auch wenn die Angst manches Protestanten groß sein mag, Taizé komme der katholischen Kirche nur allzu sehr entgegen, das Verhältnis der Gemeinschaft zu Rom dürfte trotz aller Sympathie durchaus nicht problemlos sein, auch wenn man darüber nur spekulieren kann: In Zeiten, in denen die Einheit der Kirche wieder mehr in eschatologische Ferne zu rücken scheint, in denen allzu deutlichem Drängen auf mehr Einheit hin eher eine gewisse Reserve entgegenschlägt, solche Zeiten sind vermutlich nicht so, wie man sie sich in Taizé vorstellt, auch wenn man dazu aus Taizé nie laute Proteste hören wird. In Taizé lebt man bereits eine Einheit, für die Teile der Kirche (im Protestantismus wie im Katholizismus) die Zeit noch nicht gekommen sehen, während Taize der Ansicht ist, daß die angestrebte Einheit kaum allein das Ergebnis offizieller theoretischer Konsensbemühungen sein wird, sondern bereits heute praktisch gelebt werden muß. „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der getrennten Christenheit. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi." – Diese beiden Sätze aus der Regel von Taizé werden von manchen Kirchenvertretern noch lange als Stachel empfunden werden.
Allerdings als ein sanfter Stachel, denn die Sprache von Taizé ist nicht diejenige von Erklärungen, Forderungen, theologischen Analysen, Strategiepapieren oder gar Anklagen. Es ist die Sprache der Bitte, des Gebetes, des Zeichens – nicht aggressiv, aber auch nicht unentschieden, lautlos und damit von den Mächtigen überhörbar, und dennoch geht davon eine gewisse Mächtigkeit aus, so z. B. wenn es in Köln hieß: „Kirche, werde, was du in der Tiefe bist: Land der Lebenden, Land der Versöhnung, Land der Einfachheit ..." (Brief aus Taizé Nr. 120).
Ein richtiges Verhältnis zu diesem friedfertigen Drängen scheinen die Kirchen noch nicht gefunden zu haben. Man schätzt es, daß die Brüder von Taizé in der Lage sind, große Massen an Jugendlichen anzusprechen. Ob man sich auch gerne der Infragestellung aussetzt, die von Taizé gleichfalls ausgeht, ist eine andere Frage. Oder wie aus Anlaß des Kölner Treffens zu lesen war: „Es entsteht der Eindruck, als nutzten die Kirchen die Ausstrahlung der Mönchsgemeinschaft zur Weitergabe der Botschaft Christi, aber ignorierten die Anforderungen, die sich den Kirchen daraus stellten" (FAZ, 2. 1. 85).
Man fragt sich, ob nicht mancher Kirchenvertreter dem Gründer der Brüdergemeinschaft von Taizé ähnlich gegenübersteht: Einerseits gehört Frère Roger zu den lebenden Persönlichkeiten, die wie etwa Mutter Teresa oder Dom Helder Câmara wie Heilige unserer Zeit verehrt werden. Von daher hat er eine Position inne, die ihn unangreifbar macht. Aber was nutzt die allseitige Wertschätzung, wenn die Leidenschaft für die Einheit unter den Christen, für die er exemplarisch eintritt, sich keiner besonderen Beliebtheit erfreut und die Zeichen gerade im katholischen Raum wieder mehr auf Festigung der eigenen Reihen stehen? An einem Mann wie Frère Roger läßt sich etwas von der *Ohnmacht des Propheten* spüren: Man hört ihm zu, zeigt sich gerne in seiner Nähe, billigt ihm eine hohe geistliche Kompetenz zu, aber wenn es um die kirchenpolitischen Fakten geht, ist vieles so, wie wenn von seiner Leidenschaft nichts übergekommen sei.
Für seine Gemeinschaft ist Frère Roger bis heute derjenige, von dem Ideen ausgehen, der seine Mitbrüder inspiriert, manchmal wohl auch irritiert, der die Gemeinschaft zusammenhält mit seiner natürlichen Autorität. Um so mehr fragt sich, ob die Gemeinschaft auch in der Zeit nach ihm über genügend integrativ wirkende Persönlichkeiten verfügt, die die Rolle des „Dieners der Gemeinschaft" weiterführen können. Je geringer die strukturellen Vorgaben für ein Amt wie dieses, desto größer die Anforderungen an das Charisma dessen, der es innehat. Noch aber ist es nicht so weit. Dieser kleine, hagere Mann aus der Westschweiz will nicht im Mittelpunkt stehen – und tut es doch. Man nimmt ihm seine Leidenschaft für die Versöhnung ab, seine Sprache ist einfach, seine Gesten sprechend. Am 12. Mai wurde er 70 Jahre alt.

Klaus Nientiedt

Verbunden im Glauben, getrennt im Handeln?"

Ethik zwischen den Konfessionen

Das Thema, das die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing sich für ihre diesjährige gemeinsame Tagung vom 19. bis 21. April in Tutzing vorgenommen hatten, klang ebenso folgerichtig wie plausibel: „Verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?" Warum sollten die christlichen Kirchen, die doch *ein* Glaubensbekenntnis verbindet, nicht auch in ethischen Fragen „mit einer Stimme sprechen"? Dies zumal, da inzwischen doch erste Übereinkünfte in den theologisch kontroversen Fragen erzielt sind und ein gemeinsames Auftreten der Konfessionen – in diesem Fall also der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen – diesen doch nur zu mehr Glaubwürdigkeit und Gewicht verhelfen könnte?

Halbherzigkeit beim Anfassen des Themas

Schließlich liegen die beiden Kirchen, wo es um Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens geht – um den Schutz des Lebens (§ 218) und der Familie, die Themen des Friedens zwischen den Völkern und der gefährdeten Schöpfung – jedenfalls im Grundsätzlichen – so weit nicht auseinander; in Detailfragen wie der Einschätzung der neuen Medien sind die beiderseitigen Argumente ohnehin fast austauschbar. Wünschenswert wäre darüber hinaus eine gemeinsame Orientierung in Grenzfragen der ärztlichen Ethik wie Intensivmedizin, Sterbehilfe oder Gentechnologie. Im Grunde würde damit eine an der Basis schon vielfach praktizierte ökumenische Zusammenarbeit fortgeführt und bestätigt: Man denke nur an die kirchliche Erwachsenenbildung, die solche Fragen gern im interkonfessionellen Gespräch aufgreift, oder an die schon selbstverständlich gewordene Zusammenarbeit unter Klinikseelsorgern und Gefängnispfarrern.

Nach soviel Naheliegendem wirkte die Reserve, mit der die in Tutzing referierenden Theologen dem Thema begegneten, fast wie ein Schlag ins Gesicht. Teilweise diffus und von der Argumentation her insgesamt zwiespältig, erweckte die Tagung selbst den Eindruck ökumenischer Unentschlossenheit und Halbherzigkeit. Die *Gründe* dafür sind – neben dem Umstand, daß es den Akademien offenbar immer schwerer fällt, geeignete Referenten für ihre Tagungen zu finden – vor allem im Gegenstand bzw. der Konzeption der Tagung zu suchen. Die Tagungsfrage provoziert, so grundsätzlich wie sie gestellt ist, entweder das Bekenntnis oder eben die gemeinsame Praxis selbst; ihre theoretische Erörterung bereitete zumindest den Moraltheologen einige Probleme.

Während die früheren ökumenischen Tagungen der beiden Akademien sich auf ein dogmatisch-theologisches Thema, wie z. B. die Eucharistie oder das kirchliche Amt, konzentrierten und thematische Randbereiche dabei möglichst ausblendeten, ist die Frage nach einer gemeinsamen theologischen (christlichen) Ethik nach verschiedenen Seiten hin offen, d. h. abzuklären: in ihrem Rückbezug zur Heiligen Schrift und zur christlichen Tradition einerseits und in ihrer Ausrichtung auf die Vielfalt menschlichen Handelns in der Welt andererseits. Dazu kommt noch der für das Thema wesentliche Aspekt der konfessionsspezifischen Entfaltung christlicher Ethik. (Die hinlänglich bekannte Schwierigkeit, das Spezifische christlicher Ethik zu bestimmen, bildet dabei nur ein Randproblem.)

Komplementärer Pluralismus?

Die Referenten, soweit sie mit der Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer gemeinsamen Ethik befaßt waren, differenzierten das Thema auf unterschiedliche Weise. Für den evangelischen Sozialethiker *Martin Honecker* (Bonn) kann Einheitlichkeit in der Ethik Bedingung weder für den innerkirchlichen Konsens noch für die ökumenische Einheit sein – weshalb er dem Thema auch, wie er bekannte, einigermaßen „ratlos" gegenüberstand. Honecker neigt einer Auffassung von Ethik zu, die dieser eine größere, der Vielfältigkeit des menschlichen Lebens angemessene Selbständigkeit gegenüber dem dogmatisch-theologischen Bereich einräumt. Von daher empfiehlt er auch den Kirchenleitungen, sich mit Stellungnahmen zu Fragen, die ihre Kompetenz überschreiten, zurückzuhalten. Um so größer sei dann der Spielraum für die kirchliche und gesellschaftliche Urteilsbildung.

Der katholische Moraltheologe *Johannes Gründel* (München) stellte in einer methodischen Vorbemerkung die Frage, ob denn eine Gemeinsamkeit im Handeln unbedingt erstrebenswert sei oder nicht vielmehr auf der Basis des gemeinsamen Glaubens ein möglichst vielgestaltiges Handeln als sinnvoll anzusehen sei. Ob allerdings sein Vorschlag, zwischen „kontradiktorischen", also einander widersprechenden Verhaltensweisen einerseits und einem „komplementären Pluralismus" andererseits zu unterscheiden, ökumenisch hilfreich ist, sei dahingestellt. Vieles von dem, was als „typisch protestantisch" oder „typisch katholisch" bezeichnet werde, beruht nach Gründel auf unterschiedlichen „Akzentsetzungen", die eher komplementären Charakter tragen, sich also gegenseitig nicht ausschließen, sondern ergänzen. Dies gelte auch für die reformatorische Kontroverse über Gnade und Verdienst.

Unter einer Art realistischem Vorbehalt standen die Ausführungen von *Otto Hermann Pesch,* dem Hamburger „Kontroverstheologen", der als einziger katholischer Theologe in der Bundesrepublik Inhaber eines Lehrstuhls an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät ist. Pesch, der das Terrain für mögliche gemeinsame Schritte und

Aussagen der beiden Kirchen auf dem Gebiet der Ethik am gründlichsten sondierte, hält solche Schritte zwar für theologisch dringlich und auch möglich; er geht jedoch aus einer Reihe von Gründen davon aus, daß sie so bald nicht erfolgen werden.

Verquickung ethischer und dogmatischer Fragen

Einer der Gründe liegt in der engen *Verquickung ethischer und dogmatischer Fragen,* auf die auch Honecker hinwies. So kann es passieren, daß gemeinsame Anläufe in ethischen Fragen an theologischen Vorgaben scheitern. Die dem Tagungsthema innewohnende Logik „gemeinsamer Glaube, ergo gemeinsames Handeln" muß von daher zumindest eingeschränkt werden. Ein Beispiel: Die christliche Ehepraxis wird vom (katholischen) Sakramentsverständnis ebenso tangiert wie – im Fall der konfessionsverschiedenen Ehen – von der unterschiedlichen Einstellung der Kirchen zum gemeinsamen Abendmahl. Während die mit der Sakramentalität verbundene Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe heute ökumenisches Gemeingut ist (jedenfalls dem Prinzip nach), so daß die beiden Kirchen bereits 1981 ein gemeinsames „Ja zur Ehe" sprechen konnten, bleibt in den kurz danach erschienenen „Empfehlungen zur Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen" das Hindernis für den gemeinsamen Besuch des Sonntagsgottesdienstes auf katholischer Seite bestehen.

Im Bereich der Ehelehre und der Sexualethik, den der Eichstätter Moraltheologe *Antonellus Elsässer OFM* in einem der vier Arbeitskreise erläuterte, scheinen die Unterschiede nicht allzu gravierend; stärker fällt da schon die unterschiedliche Art und Weise ins Gewicht, in der die beiden Kirchen sich an die Gläubigen wenden: im Sinne eines Gesprächsbeitrags, der die eigene Auseinandersetzung fordert, die evangelische Seite – mit dem Anspruch größerer Verbindlichkeit (und einer ungleich größeren Anzahl von Schriften) die katholische Seite. Nun kann man daraus, wie Elsässer, den Schluß ziehen, daß die Notwendigkeit einer mit „Kompetenz" ausgestatteten Instanz auch im evangelischen Bereich „sehr drängend" erscheint. Andererseits stößt aber die Institution des *katholischen Lehramts,* das ja auch bei der ethischen Gewissensbildung des Gläubigen ein gewichtiges Wort mitzureden beansprucht, bei protestantischen Christen auf höchstes Mißtrauen. Daran ändert zunächst auch die Tatsache nicht allzuviel, daß die katholische Moraltheologie sich inzwischen von der alten Gehorsamsethik hin zu einer „personalen Entscheidungs- und Verantwortungsethik" orientiert hat. Sittliche Verpflichtungen, so interpretierte Gründel die „Autonomie christlicher Moral", müßten in ihrer „inneren Vernünftigkeit" dargelegt werden; eine rein autoritative Begründung reiche nicht aus.

Die Auseinandersetzung darüber, wieweit das kirchliche Lehramt auch für nicht-geoffenbarte Normen zuständig ist bzw. wieweit diese der praktischen Vernunft anheimzustellen sind, ist freilich in der katholischen Kirche noch keineswegs abgeschlossen. Pesch sieht die Zukunft der Ökumene in bezug auf gemeinsame ethische Aussagen „düster", falls die traditionelle Auffassung vom Lehramt bestimmend bleibt. Denn die Vorstellung, *das Gewissen des Christen unabhängig von seiner Einsicht in die Gründe binden zu können,* verändert seiner Ansicht nach den Begriff des ethischen Handelns so grundlegend, daß selbst ein im Einzelfall gleichlautendes Urteil nicht mehr gleich ist. Die Frage nach dem Lehramt berühre damit „destruktiv" den entscheidenden Gesichtspunkt, unter dem eine ökumenisch-gemeinsame Ethik heute „erfragt und ersehnt" sei: die Glaubwürdigkeit des christlichen Ethos, die in der vorgelebten und argumentativ ausgewiesenen Eröffnung größerer Humanität aus dem Glauben beschlossen sei.

Spielraum für unterschiedliche Äußerungen

Daß die christlichen Kirchen gerade in ethischen Fragen ihre Probleme mit dem gesamtgesellschaftlichen Umfeld haben, bezweifelte in Tutzing niemand. Gibt es von daher einen heilsamen Zwang zur Ökumene? Rein pragmatische Erwägungen, urteilte Pesch, könnten nicht ausreichen, um die Kirchen zu gemeinsamen ethischen Aussagen „zusammenzuzwingen". Schließlich ginge es auch im ethischen Bereich, zumindest bei grundlegenden Fragen, nicht um einen Kompromiß zwischen Ermessensurteilen, einen Interessensausgleich, sondern um die Wahrheit, die die Kirchen, so sie ihnen nicht in gemeinsamer Einsicht geschenkt werde, *nicht erzwingen* könnten. Keine Billig-Ökumene also, aber auch kein „resigniertes Laissez-faire" für die Kirchen: Pesch zielt vielmehr auf die „innere Konsequenz aus den theologisch allein legitimen und überdies allein realistischen Bedingungen für Kircheneinheit heute" ab, auf die Konsequenz aus einer „versöhnten Verschiedenheit".

Von daher auch sein Vorschlag zur gegenseitigen Entlastung: Die Kirchen sollten, anstatt wie bisher Konvergenzpapiere zu verfassen, sich durch einen *generellen Verzicht auf gegenseitige Verurteilung* den Spielraum auch für unterschiedliche Äußerungen schaffen. Ansätze hierzu gebe es ja schon: die „Leuenberger Konkordie" zum Beispiel, die von lutherischen und reformierten Theologen erstellt wurde, oder die kurz vor ihrem Abschluß stehende Auftragsarbeit für die Gemeinsame Kommission aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD, mit der die Frage geklärt werden soll, wieweit die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts noch den Partner von heute treffen. „Konsens ohne Konvergenz" heißt das Stichwort für diesen Weg, der auch der wachsenden Skepsis gegenüber ökumenischen Konvergenzdokumenten Rechnung trägt. Er verlangt von den Partnern nicht mehr und nicht weniger, als sich auch in divergierenden, nicht-harmonisierten Denkweisen und Haltungen anzunehmen und zu ertragen. Wo die andere Auffassung, so die Logik dieses An-

satzes, nicht gleich den Status confessionis evoziert, entfällt auch die Notwendigkeit, immer „mit einer Stimme" zu sprechen.
Daß Referenten mit einer Stimme sprechen, gehört nicht notwendig zu den Voraussetzungen für das Gelingen einer solchen Tagung. Wohl aber, daß sie sich im *Streitgespräch* aufeinander einlassen und auf diese Weise ein Stück Ökumene praktizieren. Ein „ökumenischer Vortrag", auch wenn er beinahe alle Pro- und Contra-Argumente in sich vereint, ersetzt diesen Disput nicht. Daß es dazu, allein schon aus Zeitgründen, nicht gekommen ist, bildet das eigentliche Defizit dieser Tagung – der 24. in der Reihe der durchaus verdienstvollen ökumenischen Tagungen der beiden kirchlichen Akademien in Bayern. Diesem Manko konnten auch die mit Textvergleichen operierenden Arbeitsgruppen nicht abhelfen. Isoliert blieb ebenso der an sich hörenswerte Vortrag von *Oswald Bayer* (Tübingen) über Luthers seelsorgerlich motivierte Ethik. Sinnvoller wäre hier vielleicht ein exemplarischer Vergleich katholischer und evangelischer Ethik gewesen. Zur Sprache kamen so – im einleitenden Referat des Soziologen *Gregor Siefer*, Hamburg – nur einzelne, meist ohnehin schon bekannte Untersuchungsergebnisse zur konfessionell geprägten Sozialisation.
Der Eindruck blieb zwiespältig. An Empfehlungen zur Beförderung der Ökumene fehlte es nicht, wohl aber am deutlich sichtbaren Willen zur Einheit. Insofern bot die Tutzinger Begegnung vielleicht ein Spiegelbild der gegenwärtigen Situation der Ökumene. „Verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?" – Die Konfessionen wollen sich derzeit offensichtlich weder im Glauben noch im Handeln allzusehr annähern, eher allenfalls im trennenden Reden über beides. *Helene Maria Reischl*

Neue christliche Literatur?

Zu einem österreichischen Wettbewerb

„Würden Kirche oder Gesellschaft auf Kunst als prophetischen, moralischen Impuls verzichten, dann beraubten sie sich einer Quelle moralischer, auch politischer Energie, auf die man in einer Zeit wie der unseren erst recht nicht verzichten kann." In einem in dieser Zeitschrift (HK, Januar 1983, 14) geführten Interview mit dem Kärntner Diözesanbischof *Egon Kapellari* klang jener grundsätzliche Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik an, der auch zu einem vom steirischen Verlag Styria gemeinsam mit der österreichischen katholischen Wochenzeitung „Die Furche" in den Jahren 1982 bis 1984 veranstalteten Wettbewerb für christliche Literatur den Anstoß gab.

Was zu dem Projekt führte

Am Ursprung der Überlegungen, die zu dem im deutschen Sprachraum bisher einmaligen Projekt führten, war das Eingeständnis, daß spätestens mit dem Jahre 1968 die Zeit, in der man noch mit einem gewissen Recht von einer christlichen Literatur sprechen konnte, zu Ende war. Die damalige „Kulturrevolution" verschüttete vielfach die Wurzeln menschlichen Fragens nach dem Woher und Wohin, die Säkularisierung auch dieser bürgerlich-christlichen Reservate wurde nachvollzogen, Päpste, Bischöfe, Priester standen fast nur mehr als Karikaturen, als Angeklagte im Mittelpunkt literarischer Auseinandersetzungen. Dorothee Sölles Wort „Ein Autor, der sich heute als christlicher Schriftsteller bezeichnet, läuft Gefahr, als gesellschaftsunkritisch, klerikal, dogmatisch, wissenschaftsfeindlich zu gelten", charakterisiert vermutlich gut die typische Haltung gegenüber dem Christlichen in dieser Zeit. Paul Claudel, Georges Bernanos, François Mauriac, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Gertrud von le Fort, Elisabeth Langgässer spiegelten in ihren Werken ein in mancher Beziehung inzwischen verändertes Selbstverständnis von Kirche wider, ihr persönliches Verhältnis zu Glaube und Religion wurzelte in einer vergangenen Zeit und war durch theologische Entwicklungen in manchen Punkten überholt.

Im Zweiten Vatikanum waren die Öffnung der Kirche zur Welt und das Selbstverständnis des „Volkes Gottes" neu entdeckt worden, der unbestreitbar notwendige und veränderte Einsatz der Christen in der Welt konzentrierte Kräfte und Engagement von Seelsorgern und Gläubigen auf sich. Freilich hatte schon während der vergangenen anderthalb Jahrhunderte die Konfrontation der Kirche mit den vielfach als feindlich empfundenen Natur- und Sozialwissenschaften die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Kunst weitgehend in den Hintergrund gedrängt. Die schon bestehende Kluft zwischen der Kirche und den oft schwer verständlichen Zeichen der Gegenwartskunst, der Literatur, der Musik, ebenso wie der bildenden Kunst hatte sich in den letzten Jahrzehnten bedauerlicherweise vergrößert.

So sollte ein Wettbewerb für christliche Literatur die Registrierung eines ungewissen Bestandes ermöglichen, vielleicht verborgene Strömungen bestärken und ermutigen. „Hat die Aufklärungswelle, die uns damals überraschte und überrannte, noch vollen Schwung, oder rollt sie schon aus, nach dem Gesetz, das allen Bewegungen, Strömungen, Zeiterscheinungen ihre Zeit, aber auch nicht mehr als ihre Zeit gibt? Ist es für Christen wieder erlaubt, nach Möglichkeiten einer christlichen Literatur auszuschauen? Sozusagen eine Taube auszuschicken, um nachzuschauen, „ob in der Sintflut irgendwo trockenes Land in Sicht sei?" formulierte der Münchner Literaturkritiker und Germanist *Werner Ross* in seiner Laudatio bei der

Verleihung der Lyrikpreise die Bewußtseins- und Gefühlslage der Veranstalter des Wettbewerbes.

Was unter christlicher Literatur verstanden wird

Ausläufer dieser oben genannten „Aufklärungswelle" waren freilich auch provozierende Schlagworte moderner Autoren über eine Kunst, die die Kirche nicht brauche, die Unbehagen und Unverständnis kirchlich Engagierter und Beauftragter gegenüber moderner Literatur mitverursachten. So schrieb *Peter Turrini,* österreichischer Bühnenautor und Lyriker, zum Verhältnis von Literatur und Kirche im Jahr 1981 in der „Furche" (Nr. 15): „Die Kirche ist kein Gestaltungsthema für die Literatur und kein Diskussionsthema für die Literaten. Die Literatur kommt abgesehen von störenden Einmischungen ohne die Kirche aus, aber, so denke ich, nicht ohne Christlichkeit."

Ein positives Verhältnis zum christlichen Erbe in Literatur und natürlich auch in bildender Kunst mit dem Selbstverständnis von Katholiken – und Nichtkatholiken – wieder vereinbar zu machen und jene Phase der kurzsichtigen Denunzierung von Kunst als unchristlichem Luxus innerhalb der Kirche zu beenden, scheint die Zeit gekommen. Dazu wäre freilich verstärktes Interesse und erhöhte Sensibilität fürs Hören und Schauen, für Wort, Klang und Bild bei Theologen, Priestern und Laien notwendig, intensivere Kommunikation mit den jetzt lebenden schöpferischen Menschen, Christen und Andersglaubenden, müßte gepflegt werden. Gleichzeitig würden damit auch jene in Frage gestellt, die in einem entchristianisierten Kulturkreis die Zuwendung zu den Künsten als letzte Zuflucht zu sehen scheinen.
Anspruch und Auftrag einer neuen christlichen Literatur sei mit einem Zitat aus der Rede Bischof *Kapellaris* bei der Preisverleihung dieses Wettbewerbes gekennzeichnet: „Arm wie das Kind von Betlehem ist das neue religiöse Wort, das neue kirchliche Wort inmitten der Wörter und Worte heutiger Literatur. Dieses Wort wird nur wachsen, wenn Menschen, die es sagen sollen, sich der Wüste, dem Schweigen und dem Leiden nicht entziehen."
An ein Experiment also, an ein Unternehmen mit ungewissem Ausgang wagten sich die Verantwortlichen des Verlages Styria in Graz und der österreichischen katholischen Wochenzeitung „Die Furche", die seit ihrer Gründung 1945 einen ihrer Schwerpunkte im Bereich der Literatur sah, tatsächlich im Jänner 1982 mit der Ausschreibung des in drei Teilen konzipierten Wettbewerbes. Eingeladen zur Teilnahme waren alle Autoren „die in deutscher Sprache schreiben und sich in ihrem Schaffen dem Christentum und seiner Botschaft verbunden fühlen" mit bisher unveröffentlichten Manuskripten. Und als *„christliche Literatur"* definierten die Wettbewerbsbedingungen: „Christliche Literatur ist nicht nur Bestätigung des Christentums, sondern auch dessen Herausforderung; sie schildert den Menschen, der den Sinn des Lebens in Gewißheit oder Ungewißheit, voll Vertrauen oder voll Zweifel und immer als Wagnis zu verwirklichen sucht."

Wie aussagekräftig sind die ersten Versuche?

In der ersten Phase des Wettbewerbes ging es um *Kurzprosa* im Umfang von maximal 20 Manuskriptseiten, sie schien als Wettbewerbsauftakt besser geeignet als der Bereich Lyrik mit seinen zu erwartenden vielen Einsendungen und für die Ausschreibung des Romanwettbewerbes sollte durch die Vorankündigung für das Jahr 1984 eine längere Arbeitsphase ermöglicht werden. Im Oktober 1982 – die Frankfurter Buchmesse dieses Jahres beschäftigte sich mit dem Schwerpunktthema Religion – erkannten die Juroren unter den mehr als 400 eingesandten Prosatexten insgesamt fünf Einsendern zu gleichen Teilen den Preis in der Höhe von 50 000 Schilling zu: *Cordelia Spaemann* und *Ingo Cesaro* aus der Bundesrepublik Deutschland, der Schweizer Benediktinerin *Silja Walter* und *Catarina Carsten* und *Andrea Wolfmayr* aus Österreich. Der vom Verlag Styria herausgegebene Band „Spiegellose Räume" enthält neben den Texten der Preisträger ausgewählte Wettbewerbsbeiträge, deren Themen breit gestreut sind. So behandelt beispielsweise *Cordelia Spaemann,* deren Gedichte und Erzählungen bereits in Zeitschriften erschienen, in „Die Stunde des Journalisten" anhand eines an den Journalisten ergangenen Auftrags, einen Zeitungsartikel über den Hunger in der Welt zu schreiben, die bei aller Anteilnahme unsolidarische Haltung des satten Europäers gegenüber den Hungernden der Dritten Welt. *Ingo Cesaro,* von dem ebenfalls Lyrik und Prosa in Zeitschriften veröffentlicht wurde, erzählt in „Am Ende der Stange der Gurt und am Gurt endlich die ältere Dame" von den vergeblichen Schwimmversuchen einer älteren Frau, die durch den Zufall eines Illustriertenfotos in ihrem Schwimmlehrer einen ehemaligen Lageraufseher zu erkennen vermeint. Die Paraphrasierung des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohn hat des Romanciers und ehemaligen Kulturattachés *Peter Marginter* Erzählung „Hommage à André Gide" zum Inhalt, und die renommierte *Jutta Schutting* assoziiert in ihrem Text „Leonardo da Vinci. Das Abendmahl" zu jenem Gemälde und der dahinterstehenden möglichen Wirklichkeit. *Catarina Carsten,* Schriftstellerin und Journalistin, schildert einfühlsam die innere Not eines wohlstandsverwahrlosten Jugendlichen in „Beschütze mich in aller Not" und der Lyriker und Romanautor *Erich Wolfgang Skwara* fängt in seinem Text „Ein Sommergewitter" die nicht verjährenden Gewissensqualen eines fahrerflüchtigen Autofahrers ein, dessen Opfer ein süditalienisches Bauernkind war.

Bei dem Ende 1982 ausgeschriebenen Lyrikwettbewerb waren maximal 10 Gedichte (20 Manuskriptseiten) erbeten worden. Fast 900 Autoren sandten rund 8800 Gedichte ein, der Preis von 60 000 Schilling wurde unter sechs Preisträgern aufgeteilt: *Christa Peikert-Flaspöhler* (BRD), *Gerhard Rößler* (DDR), *Gabriele Markus* (Schweiz) und *Ilse Leitenberger, Markus Jaroschka* und *Rudolf Weilhartner* aus Österreich. In dem dazu erschienenen Auswahl-Band des Styria-Verlages „Heller kann kein Himmel sein" sind neben den Geschichten der Preisträger

über die sichtbare Wirklichkeit hinausgehende Texte in vielfältigen Stilrichtungen enthalten, die Gott bitten, fragen, die bekennen und preisen, in denen sich die Verfasser in Beziehung setzen zu Gott und Welt:
Karge Einfachheit kennzeichnet das „Abendmahl" des Priesters und Autors *Josef Fink:* Zwei stehen vom Tisch auf / und gehn auseinander / Nicht zornig / Bestimmt geht der / seinen Weg / und geht ihn der andre / Der eine beginnt / wo der andere endet / Zurück bleibt ein Tisch / aus drei reifen Jahren / Es bleiben zurück / Die Reste des Opfers / Sie bleiben zurück / für die Dauer der Zeit.
Markus Jaroschkas Text „Weiterhin" ist voll Nüchternheit und Hoffnung: unter unbekannten himmelslinien / in der kleinen frist / verwundbar bleiben / weiterhin / mit der fracht der leere / irgendwo stehenbleiben / später / in das verstummte bruchland / ausschauen / sodann / widerrufen / das ende der welt." Von ihm erschienen bereits zahlreiche Gedichtbände.
Freilich überwiegen gerade im Bereich Lyrik jene Amateur-Autoren, die *Paul Konrad Kurz* in seinem Vorwort so umschreibt: „Manche Einsender ersetzten sprachliche Arbeit durch ‚fromme Meinung'. Sie setzten ein katechetisches Vor- und Überwissen an die Stelle von Einfall, Erfahrung, Beobachtung, Vorstellung. Wenn Sprache den Glauben nicht befördert oder sogar diskreditiert, tut Spracharbeit not. Wer schreibt, erfährt den moralischen Anspruch der Sprache."

Auch Autoren aus der DDR mit dabei

Ende November 1983 gelangte zuletzt der Wettbewerb für Romane zur Ausschreibung, im Dezember 1984 entschied die Jury. Der Österreicher *Franz Rieger* erhielt den mit 100 000 DM dotierten Preis für sein Manuskript „Schattenschweigen oder Hartheim", in dem er das an den Insassen eines Irrenhauses durchgeführte Euthanasieprogramm des NS-Regimes in den Mittelpunkt der Handlung stellt. Ratlosigkeit und Gewissensnot des katholischen Pfarrers und seines evangelischen Amtsbruders, die beide um die Vorgänge wissen, und die Leiden und Ängste einer Bäuerin werden mit strenger nie ins Sentimentale oder Larmoyante abgleitenden Folgerichtigkeit dargestellt. Der heute 62jährige veröffentlichte bisher bereits einige Romane, sein Manuskript wird im Herbst 1985 im Verlag Styria erscheinen. Darüber hinaus haben die Juroren vier Autoren für einen Förderungspreis (je 10 000 Schilling) vorgeschlagen: *Helga Unger* (BRD), *Horst Baubkus* (DDR), *Eva Blum* und *Andrea Wolfmayr* aus Österreich.

An allen drei Wettbewerben nahmen außer den Preisträgern deutschsprachige Einsender unter anderem aus Großbritannien, Italien, Jugoslawien, Frankreich, der ČSSR und den USA teil, wobei den Veranstaltern die Einbeziehung von Autoren aus der DDR besonders am Herzen lag. Auch bei der Heranziehung der Juroren wurde diesem Verständnis des „deutschsprachigen Raumes" Rechnung getragen, unter den Juroren repräsentierte Elisabeth Antkowiak vom Benno-Verlag in Leipzig in allen drei Phasen die DDR. Die Germanisten waren wechselweise mit *Werner Weber* (Zürich), *Paul Konrad Kurz* (München), *Werner Ross* (München) und *Karl-Josef Kuschel* (Tübingen) vertreten, als Autoren waren *György Sebestyén* (Wien) und bei der Lyrik *Jeannie Ebner* (Wien) beteiligt, und für den Verlag *Hanns Sassmann* bzw. *Gerhard Trenkler.* Der als „Geburtshelfer" des Wettbewerbes maßgebliche Literaturwissenschaftler und Theologe *Alfred Focke SJ,* der in Österreich jahrzehntelang vermittelnde Pionierarbeit zwischen Kirche und Literatur geleistet hatte, konnte leider den relativen Erfolg dieses Unternehmens nicht mehr miterleben.
Als ein solcher muß es wohl bezeichnet werden, wenn von den vielen hundert Einsendungen nach Abzug des Gutgemeinten, in erster Linie Frommen, ein beachtliches Drittel der Texte eine Vielzahl von Strömungen, Ansätzen und Entwicklungsmöglichkeiten repräsentiert, in denen sich religiöses Bewußtsein und Bekenntnis, Erfahrung der Transzendenz und der Symbolik, Jesus und das Leben der Kirche spiegeln. Daß in der Vielfalt moderner Literatur auch wieder christliche Stimmen sich zu Wort gemeldet haben, mag für manche überraschend gewesen sein, daß man weiter mit ihnen rechnen muß, scheint durch den Wettbewerb erwiesen.

Den Sinn für „anonyme Religiosität" schärfen

Zeitgenössische christliche Literatur könnte auch der vielfach herrschenden Sprachlosigkeit so vieler Christen in der Beurteilung neuerer Literatur ein Ende setzen, könnte ihren Sinn für die „anonyme Religiosität" so mancher moderner Autoren schärfen. „Dichtung und Glaube, Religion und Kunst tragen heute ein ganz anderes Antlitz, suchen nach neuen Formen des Ausdrucks, auch sie leuchten wie ein Licht, hoffnungsvoll in eine von vielen dunkel genannte Zeit" resümierte Wiens Erzbischof Kardinal *Franz König* bei der Überreichung der Romanpreise.

Als Konturen einer solchen anderen christlichen Literatur zeichnen sich ab eine höchst *unpathetische Form des Ausdrucks,* in der Fragen nach dem Sinn menschlichen Leidens, nach Schuldverstrickung und egoistischer Begrenztheit des Menschen, aber auch die Auseinandersetzung mit sozialen Problemen ihre christlichen Antworten finden.
Für das Jahr 1986 planen der Verlag Styria und „Die Furche" die Ausschreibung eines Wettbewerbes für ein „christliches" Drama, an die Aufführung des preisgekrönten Werkes durch den „Verein zur Pflege christlicher Theaterkultur", der sich in Wien seit Jahren mit unterschiedlichem Erfolg um die Wiederbelebung von Bühnenstücken mit christlicher Thematik bemüht, ist gedacht. Und eine – wenn auch dünne – Verbindungslinie zum Evergreen der Salzburger Festspiele, dem „Jedermann" von Hugo von Hofmannsthal, oder zum wiedererstarkten Interesse an Passionsspielen allerorten ließe sich da durchaus ziehen. *Leonore Rambosek*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat eine Botschaft an das vom 13. Mai bis 22. Juni in Assisi tagende Generalkapitel der Franziskaner gerichtet. Aus der Erklärung (vgl. Osservatore Romano, 14. 5. 85) ist deutlich der Wille des Papstes zu entnehmen, auf die Entwicklung des Ordens korrigierend einzuwirken. Der Papst erinnert die Franziskaner an den in der Regel des Ordens versprochenen *Gehorsam dem Papst gegenüber.* Die Christen würden von den Franziskanern erwarten, daß sie die Kirche liebten, wie Franziskus dies getan habe. Die Menschen verlangten von ihnen ein klares evangeliumsgemäßes Zeugnis. „Mit demselben Nachdruck ermahne ich Euch, zu einer aufmerksamen Überarbeitung all der Theorien und der Praxis zu kommen, die sich als Hindernisse bei der Erfüllung dieser Erwartungen erwiesen haben, und alles in Gang zu setzen, was zur vollen Verwirklichung der Pflichten beiträgt, die Eurer besonderen Lebensform eigen sind." Der Orden solle gleichfalls die auch juristische Eigenart jeder Ordensgemeinschaft verwirklichen und festigen, die darin bestehe, daß sie eine *stabile Lebensform* darstelle und keine Bewegung, die sich für neue Optionen offenhalte, die ständig an die Stelle der anderen treten, in einer nicht endenden Suche nach einer eigenen Identität, so als hätte man diese noch gar nicht gefunden. Die Vielzahl neuerer Auslegungen der Regel bringe die Gefahr mit sich, daß man an die Stelle des Textes der Regel seine eigene Interpretation setze, wenigstens jedoch die Einfachheit und Reinheit, mit der der heilige Franziskus sie geschrieben habe, verdunkele. Außerdem müsse man vermeiden, daß das Wort *Brüderlichkeit* zweideutige Bedeutungen erhalte, die nicht die Gerechtigkeit schützten, sondern die Unabhängigkeit beförderten und dadurch zu einer *Krise der Autorität* beitrügen, die immer auch eine Krise des Gehorsams sei. Das *Versprechen der Armut* solle sich nicht in Erklärungen zur Verteidigung der Armen erschöpfen, sondern müsse tatsächlich gelebt werden. Damit die personellen wie sachlichen Entscheidungen des Kapitels möglichst weitgehend in diesem Sinne ausfielen, nehme als sein Delegat der Sekretär der Ordenskongregation, *Vincenzo Fagiolo* daran teil.

Die EKD hat die Zahlen über die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Jahr 1983 vorgelegt. Demnach verringerte sich die Gesamtzahl der Kirchenmitglieder in den siebzehn Landeskirchen im Jahr 1983 um 0,8 Prozent auf 25,5 Millionen. Es waren *113 006 Kirchenaustritte* zu verzeichnen; damit ist die Zahl der jährlichen Austritte auf etwa die Hälfte der Zahl von 1974 gesunken. Wie in den letzten Jahren hat sich die *Zahl der Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen* in die evangelische Kirche erhöht. 1983 wurden 37 415 Personen aufgenommen oder wiederaufgenommen. *Getauft* wurden im Berichtsjahr insgesamt 223 831 Kinder. Nach wie vor werden der Statistik zufolge nahezu alle Kinder evangelischer Eltern während des ersten Lebensjahrs oder zu einem späteren Zeitpunkt getauft. Die Zahl der konfirmierten Jungen und Mädchen betrug 1983 403 497. Kirchlich getraut wurden insgesamt 92 454 Paare. Von jeweils hundert evangelischen Paaren ließen sich 68 kirchlich trauen. 94 Prozent der 1983 verstorbenen evangelischen Gemeindemitglieder wurden kirchlich bestattet. Keine signifikanten Veränderungen ergaben sich auch beim *Gottesdienstbesuch:* Seit 1974 besuchen im Durchschnitt der drei „Zählsonntage" jeweils etwa 1,4 Millionen Personen die sonntäglichen Haupt- und Kindergottesdienste, also rund 6 Prozent der Kirchenmitglieder. Weiterhin angehalten hat auch im Jahr 1983 der Anstieg der Teilnehmerzahlen bei den *Weihnachtsgottesdiensten.* An den Christmetten und -vespern am 24. Dezember 1983 nahmen etwa 28 Prozent der evangelischen Wohnbevölkerung teil. Im Vergleich zum Jahr 1975, aus dem erstmals vergleichbare Zahlen vorliegen, hat sich die Besucherzahl der Weihnachtsgottesdienste bis 1983 um rund 25 Prozent erhöht. Zugenommen hat auch 1983 die Zahl der *Abendmahlsteilnehmer:* Nach der Statistik haben insgesamt 9,6 Millionen evangelische Christen an Abendmahlsfeiern teilgenommen, etwa 90 000 mehr als im Jahr zuvor. In den 10 648 Kirchengemeinden im Bereich der EKD gab es 1983 insgesamt 125 000 Gemeindekreise mit durchschnittlich 2,2 Millionen Teilnehmern. Darunter fallen Kinder- und Jugendkreise, Altenkreise wie Kirchenchöre und Singgruppen.

Über die Probleme des Dialogs zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche sprach Erzbischof Stylianos Harkianakis aus Sydney, Ko-Vorsitzender der offiziellen Dialog-Kommission beider Kirchen kürzlich auf Einladung des Stiftungsfonds Pro Oriente in Wien. Dabei hob der Primas der griechisch-orthodoxen Kirche in Australien und Theologe an der Universität Saloniki einige für das Ethos eines solchen Dialogs grundlegende Prinzipien hervor. Dazu zählten die Reue über die geschichtlich bedingte Entfremdung, die Dankbarkeit für die eigene Rechtgläubigkeit, eine von bloßer Toleranz wohl zu unterscheidende Geduld und die Ehrfurcht vor der Beharrlichkeit des Dialogpartners im eigenen Glauben – sowie das Vertrauen ins Gebet. Nach den gescheiterten Gesprächsversuchen der Vergangenheit müßten, so Stylianos, die Voraussetzungen für den Dialog gleichberechtigter Partner neu gesucht werden. Dabei habe die römisch-katholische Kirche durch ihre einheitliche Struktur einen organisatorischen, die orthodoxe Kirche durch den unverändert erhaltenen Glauben jedoch einen moralischen Vorteil. Obwohl das Gespräch nicht ohne Rücksicht auf die Vergangenheit geführt werden könnte, dürfe diese nicht über die Gegenwart gestellt werden. Viele Gesten guten Willens seien in den letzten Jahren im „Dialog der Liebe" gesetzt worden – an der Spitze die Aufhebung der Exkommunikation – trotzdem hätten beide Seiten ihre

spezifische Verantwortung zu wenig wahrgenommen. In der orthodoxen Kirche sei das Kirchenvolk nur mangelhaft über die Zielsetzungen des Dialogs aufgeklärt worden, teilweise von Laien beeinflußte Abirrungen der orthodoxen Theologie und voreilige Freundlichkeiten einzelner Kirchenführer gegenüber Rom belasteten die Beziehungen. Andererseits hätte die römisch-katholische Kirche entgegen den Bitten der Orthodoxie für die unierten Kirchen Bischöfe und für die Dialog-Kommission unierte Mitglieder ernannt, die getrennten Verhandlungen des Vatikans mit autokephalen Einzelkirchen – beispielsweise über die Frage der Interkommunion – und eine gewisse Doppelgeleisigkeit in den Äußerungen und den Initiativen von Papst Johannes Paul II. in der Ökumene – beispielsweise die Veröffentlichung der kritischen Beurteilung der ökumenischen Thesen von Rahner-Fries im offiziellen „Osservatore Romano" – erschwerten das gleichberechtigte Gespräch erheblich. Weder der „Hochmut der Macht" der Katholiken, noch der „Hochmut der Wahrheit" der Orthodoxen, sondern nur die Gemeinsamkeit ihres trinitarischen Glaubens könnten zu einer möglichen Wiedervereinigung der beiden Kirchen führen, betonte Erzbischof Stylianos.

Im Streit um die katholischen Schulen Maltas ist es zwischen dem Vatikan und der Regierung zu einer Einigung gekommen. Nach einem Gespräch zwischen dem stellvertretenden Ministerpräsidenten Maltas, *Guzi Cassar,* und dem „Außenminister" des Vatikans, Erzbischof *Achille Silvestrini,* das in Gegenwart des maltesischen Erzbischofs *Joseph Mercieca* in Rom stattfand, wurde in einem Kommuniqué bekanntgegeben, daß die vom maltesischen Staat verlangte Schulgeldfreiheit in den kirchlichen Mittelschulen „schrittweise" eingeführt werde. Außerdem habe man sich über die Kriterien zur Zulassung der Schüler zu diesen Schulen geeinigt. Eine gemischte Kommission soll andere das Verhältnis von Staat und Kirche betreffende Fragen erörtern. Dabei geht es offenbar vor allem um die kirchlichen Güter, die die Regierung versucht hatte zu beschlagnahmen, was ihr jedoch von einem Gericht untersagt worden war (vgl. HK, Januar 1985, 43–46). Schließlich wird es von beiden Seiten als nützlich bezeichnet, daß der Vatikan bald wieder einen Nuntius nach Malta entsendet. Obwohl der Vatikan mit Malta volle diplomatische Beziehungen unterhält, ist er auf der Mittelmeerinsel seit 1978 nur über einen Geschäftsträger vertreten. Pater *Joseph Borg,* Pressebeauftragter der Erzdiözese Malta, gab inzwischen bekannt, die Einigung verbiete der Kirche nach einer Übergangsphase bis 1988 die Erhebung von Schulgeld, gestatte ihr jedoch das Abhalten von allgemeinen Kollekten für Zwecke der Erziehung. Die Regierung habe sich außerdem bereiterklärt, zum Unterhalt der Schulen einen Beitrag zu leisten, um auf diese Weise mitzuhelfen, die fehlenden Einnahmen auszugleichen. Schüler, die auf kirchliche Schulen wechseln wollen, sollen von 1988 an eine Prüfung ablegen. Nach Ansicht von Pater Borg sind Identität und Unabhängigkeit der katholischen Schulen Maltas dennoch gewahrt. Erzbischof Mercieca habe von der Einigung gesagt, sie schaffe eine „Atmosphäre der Zusammenarbeit zu beiderseitigem Vorteil" (NC News, 29. 4. 85).

Bücher

FRANZ FURGER. **Ethik der Lebensbereiche.** Entscheidungshilfen. Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien 1985. 280 S. 34,– DM.

Es gibt etliche Anzeichen dafür, daß sich in der Moraltheologie das Schwergewicht von der Grundsatz- und Methodendiskussion wieder stärker auf die konkreten ethischen Problemfelder zu verlagern beginnt. Das Buch des Luzerner Moraltheologen verdient schon von daher Beachtung, versucht Furger doch, in komprimierter Form alle wichtigen Bereiche einer „speziellen" Moraltheologie zu behandeln. Er hält sich nur ganz kurz mit grundsätzlichen Vorüberlegungen zum Status und der Begründung einer christlichen Ethik auf, wobei er sittliche Normen als „der eigenen Klärung dienliche und so auch existentiell entlastende Entscheidungshilfen" bestimmt. Auf diesen Grundtenor sind alle Kapitel des Buchs gestimmt, die zunächst vom individuellen, dann vom personal-mitmenschlichen und schließlich vom sozialgesellschaftlichen Lebensbereich handeln: Furger skizziert jeweils mit knappen Strichen das jeweilige Problemfeld, nennt die ethischen Prinzipien und Werte, die dabei im Spiel sind und umreißt von daher den Entscheidungsspielraum für das Handeln des einzelnen in seiner konkreten Situation, ohne einfach Normen zu dekretieren. Bei der Fülle der angesprochenen Einzelfragen ist es unvermeidlich, daß manche Themen nur angerissen werden können. Allerdings ist hervorzuheben, daß neben in der Öffentlichkeit bzw. der innerkirchlichen Diskussion besonders umstrittenen oder aktuellen Themen wie Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch usw. auch Problemfelder einbezogen sind, die oft eher im Hintergrund bleiben (vgl. etwa das Kapitel über Wahrhaftigkeit als Grundlage menschlicher Kommunikation). Insgesamt liegt der Wert des Buchs vor allem darin, daß es in einem systematisch angelegten Durchgang die ethischen Herausforderungen und Implikationen der verschiedenen Lebensvollzüge und -bereiche sichtbar macht und hilfreiche Hinweise für ihre Bewältigung gibt. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HERMISSON, HANS-JÜRGEN. **Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen.** Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 82 Heft 2 (April 1985) S. 129–152.

Nur in Gottes Freiheit ist dem Menschen Spielraum gegeben: Diese Grundaussage christlichen Freiheitsverständnisses expliziert Hermisson an alttestamentlichen Belegen. Von der Freiheit Gottes ist im Alten Testament in Geschichten oder in Geboten die Rede, nicht als Begriff. Der Autor zeigt dies am Bilderverbot, das die Definition Jahwes durch das Bild verhindern soll und am Verbot, den Gottesnamen zu mißbrauchen. Gegen verkürzende Auslegungen des Exodus weist Hermisson darauf hin, daß die entsprechenden Aussagen Jahwe und nicht Israel zum Subjekt haben; nur von Befreiung zu reden, wäre eine unzulässige Reduktion. Indem die Herrschaft des Gottes Israels an die Stelle der Fremdherrschaft trete, gewinne Israel Spielraum. Das Verständnis von Freiheit als Spielraum findet Hermisson auch in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, bis hin zur Krise der älteren Weisheit, wie sie sich bei Hiob und Kohelet niedergeschlagen hat. Wo immer Freiheit mehr sei als die notwendige Negation von Unfreiheit und Übeln, kämen Grenzen in den Blick, in Israel durch die Tora markiert. Aber die Tora verweise auf den „Gott, der für Israel dasein will".

KASPER, WALTER. **Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie.** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 14 Heft 3 (Mai 1985) S. 196–215.

In diesem Beitrag „zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn von Eucharistie" – so sein Untertitel – gibt der Autor einen Überblick über eine Reihe zentraler Aspekte der Eucharistie, die er abschließend trotz ihrer Verschiedenartigkeit in einer Einheit zusammenzudenken versucht. Als grundlegende Aspekte der Eucharistie stellt er vor: Die Eucharistie „als Testament Jesu", „als Gedächtnis", „als Danksagung und Opfer", „als Epiklese", „als communio" sowie „als eschatologisches Zeichen". Ausgehend von nur einem dieser Aspekte, lasse sich Eucharistie nicht verstehen. Eucharistie sei weder nur Mahl noch auch nur Danksagung und Opfer, sie sei ebenso „Gottes Gabe" wie auch „danksagende opfernde Hingabe". Die Eucharistie stelle die „sakramentale Zusammenfassung des gesamten Heilsmysteriums" dar. Eine eucharistische Spiritualität, die auf der Basis eines solchen umfassenden Verständnisses von Eucharistie entwickelt würde, müsse die Einheit von „Empfangen und Geben, von Kontemplation und Aktion" herausarbeiten. Sie müsse in der Lage sein, die unheilvollen Gegensätze und Konflikte im gegenwärtigen kirchlichen Leben, Konflikte, die auch Verständnis und Praxis der Eucharistie bedrohten, zu überwinden. Sie umgreife Schöpfung und eschatologische Neuschöpfung. Sie bringe die Bewegung Gottes zum Menschen wie die antwortende Bewegung des Menschen und der Menschheit zum Ausdruck. Sie sei das zusammenfassende Vermächtnis des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi, Verherrlichung Gottes und Heil des Menschen, personal und ekklesial, Gabe und Aufgabe in einem.

Kultur und Gesellschaft

BROSZAT, MARTIN. **Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus.** In: Merkur Jhg. 39 Heft 5 (Mai 1985) S. 373–385.

Bei der Frage nach der Aufarbeitung der jüngsten deutschen Vergangenheit spricht sich der Autor für eine „neue Sachlichkeit" aus, eine „Normalisierung" der Betrachtungsweise. Die Moralität der Betroffenheit von der NS-Vergangenheit habe sich mittlerweile erschöpft. Das zur Stereotypie verflachte Wort von der „nationalsozialistischen Gewaltherrschaft" könne nur durch eine stärker differenzierende historische Einsicht neu angegangen werden. Am Beispiel des Leipziger Oberbürgermeisters Carl Goerdeler zeigt der Autor u. a., wie eine Unterscheidung zwischen dem nationalsozialistischen und dem „anderen Deutschland" leicht in eine Schwarz-Weiß-Optik umkippen könne. Fast aller Widerstand in der NS-Zeit sei „genaugenommen nur zeitweilig und partiell und häufig verbunden gewesen mit passivem Geschehenlassen, partieller Affirmation oder gar aktiver Beteiligung an den Zwecken des Regimes". Die Tatsache müsse mehr Beachtung finden, daß nicht alles, was sich in der NS-Zeit ereignete, nur den diktatorischen und inhumanen Herrschaftszielen des Regimes diente. Die Tendenz, alle in die NS-Zeit fallenden Veränderungen als Mittel zur Stabilisierung von Herrschaft zu verstehen, lasse ein Gespür für die Kontinuität deutscher Geschichte vermissen. Auch die Pauschaldistanzierung von der NS-Vergangenheit sei noch eine Form der Verdrängung und Tabuisierung.

BERTRAND, CLAUDE-JEAN. **L'impérialisme culturel américain un mythe?** In: Esprit Mai 1985, S. 63–76.

Dem Schlagwort vom *amerikanischen Kulturimperialismus* geht der Autor in diesem Beitrag nach. Er erläutert den Imperialismus- und Kulturbegriff, der in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt, fragt danach, wer eigentlich diesen Vorwurf an die Adresse der Vereinigten Staaten erhebt. Dabei stößt er auf eine Reihe von Ungereimtheiten: Zumal dann, wenn dieser Vorwurf von Ländern der Südhalbkugel erhoben wird, werde zu wenig zwischen dem unterschieden, was allgemein westlich, und dem, was spezifisch amerikanisch sei. Trotz aller Mängel mancher Argumentation von Kritikern der USA könne man allerdings nicht übersehen, daß der Amerikaner sein Lebensmodell geradezu missionarisch vertrete und daß die amerikanische Wirtschaft, zumal im Bereich der Medien, beträchtlich expandiere. Außerhalb der USA habe man drei Möglichkeiten, darauf zu reagieren: entweder sich auf sich selbst zurückziehen, was einem Selbstmord gleichkäme, oder sich von der anderen Seite aufsaugen lassen oder die dominierende Seite gut kennenlernen und sich von deren Methoden inspirieren lassen, um wirtschaftlich gegen sie anzutreten, alleine oder in Form eines Zusammenschlusses. Europa habe noch nicht in ausreichendem Maße seine Kräfte mobilisiert, um auf die amerikanische Herausforderung zu antworten.

Kirche und Ökumene

KÜHN, ULRICH. **Die Kirche als Ort der Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 31 Heft 2 (April/Juni 1985) S. 98–115.

Ausgehend von der berühmt gewordenen Formulierung Karl Barths, Theologie sei eine Funktion der Kirche, reflektiert Kühn auf den Zusammenhang von Kirche und Theologie. Er tut dies auf dem Hintergrund der in der reformatorischen Tradition von ihren Anfängen her grundgelegten und durch Aufklärung und 19. Jahrhundert noch verstärkten Reserve gegenüber einem Verständnis von Theologie, das diese an die Kirche als ihren Ort bindet. Dabei geht er in Absetzung von einem verengten Kirchenbegriff, von der Kirche als Volk Gottes aus und zeigt, wie Theologie auf dessen grundlegende Lebensvollzüge verwiesen ist: auf Kirche als Gemeinschaft in Wort und Sakrament, als Bekenntnisgemeinschaft, als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft und als pluriformes Gebilde. Fazit: Die Gemeinde in ihren Lebensvollzügen sei das Erfahrungsfeld, auf dem und durch das Theologie die Wahrheit Gottes erfahre und entdecke. Die Gemeinde gebe der Theologie aber auch die Kriterien an die Hand, die für sie maßgebend zu sein hätten: Schrift, Bekenntnis und lebendige Erfahrung. Gleichzeitig sei es aber Aufgabe der Theologie, die Kirche in ihren Grundvollzügen immer neu zu ihrer Sache zu rufen und die sich damit ergebenden Spannungen auf sich zu nehmen.

Notizen

Seine Enttäuschung über die Nichterfüllung der Erwartungen an die Schlußakte der KSZE-Konferenz von Helsinki drückte der Pro-Nuntius in Kanada, Erzbischof *Angelo Palmas,* als Vertreter des Apostolischen Stuhles auf dem KSZE-Expertentreffen zum Thema „Menschenrechte" aus. Erzbischof Palmas forderte die Teilnehmer zu einer „nicht polemischen, sondern objektiven Prüfung" der Situation in den einzelnen Ländern auf. Und warnte auch im Blick auf die nächste KSZE-Nachfolgekonferenz (1986 in Wien) vor einer „rein theoretischen und spekulativen Ausrichtung der Beratungen".

Auf einer Veranstaltung der CDU und der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung" äußerte sich der Vorsitzende der Deutschen Kommission Justitia et Pax und Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus,* zu Fragen der Entwicklungspolitik. Es würde einem heute immer mehr bewußt, meinte Kamphaus, daß fundamentale wirtschaftliche und gesellschaftliche Probleme sich nicht einfach rein technisch bewältigen ließen. Fragen wie Welternährung und Weltwirtschaft, das Verhältnis Nord-Süd, Fragen der Friedenssicherung, der Umwelt und der Verteilung der Arbeit erreichten solche Dimensionen, daß sie eine neue Qualität im Verantwortungsbewußtsein verlangten und in der Orientierung politischen Handelns. Die Wende, die im Namen Jesu Christi zu vollziehen sei, sei die Wende „von der Fixierung auf Eigeninteressen zur Anerkennung der Interessen unserer Schwestern und Brüder". Zum Weltwirtschaftsgipfel, der Anfang Mai in Bonn stattfand, meinte Kamphaus, dieser sei kein *Welt*wirtschaftsgipfel, weil drei Viertel der Menschheit auf dieser Konferenz nicht vertreten seien.

Zu *„kritischer Selbstbesinnung"* der Österreicher über die „persönlichen und gemeinsamen Versäumnisse" hat der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* in einem *Dankgottesdienst* aus Anlaß von „40 Jahre II. Republik – 30 Jahre Staatsvertrag" in Anwesenheit des österreichischen Staatspräsidenten und des Bundeskanzlers aufgerufen. „Versäumnissen, besonders solchen aus eigener Schuld, ins Auge zu blicken" sei heilsam und mache bescheiden. „Das Erkennen des Versäumten und das Eingestehen der Schuld, auch der eigenen, ist eine wichtige Voraussetzung für eine positive Zukunft." Die Zeit zwischen 1938 und 1945 bezeichnete König als „einen dunklen Abschnitt in der Geschichte unseres Landes". Auch in Österreich hätten nicht wenige den Nationalsozialismus „nicht rechtzeitig durchschaut, die persönliche Verantwortung abgeschoben, vor Verbrechen weggeschaut". Es dürfe nicht wieder so sein, als ob damals nichts geschehen wäre.

Zum *neuen Präses der Synode der EKD* wurde am 21. Mai der stellvertretende SPD-Fraktionsvorsitzende und frühere Bundesminister *Jürgen Schmude* (48) gewählt. Er tritt die Nachfolge von *Cornelius A. von Heyl* an, der nicht mehr kandidierte. Wenige Tage vor Beginn der Synodaltagung, bei der Schmude mit 67 von 120 Stimmen zum Präses gewählt wurde, war er mit seinen Äußerungen zum Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes in die Schlagzeilen geraten. Der neue Präses kündigte für die Dauer seiner sechsjährigen Amtszeit einen „politischen Teilrückzug" an; er wird vermutlich im Herbst aus dem SPD-Fraktionsvorstand ausscheiden.

Oberkirchenrat *Theodor Glaser,* der ständige Vertreter des bayerischen Landesbischofs, gab bei der letzten Tagung der Landessynode zu bedenken, ob nicht die in der katholischen Kirche geübte *Krankensalbung* auch in der evangelischen Kirche wieder praktiziert werden sollte. Seit biblischer Zeit sei Öl nicht nur ein Heil- und Schmerzmittel, sondern auch Symbol der Zuwendung Gottes. Er frage sich, so Glaser, ob die Krankensalbung nicht auch in der evangelischen Kirche ihren Platz haben könnte „als ein sichtbares und spürbares Zeichen der Vergewisserung für die Nähe Gottes, die wir im Gebet erbitten".

Zum neuen Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg ist am 7. Mai *Wilhelm Sievers* (54) gewählt worden, bisher Propst des Kirchenkreises Angeln in der nordelbischen Kirche. Voraussichtlich Anfang 1986 wird Sievers die Nachfolge von Bischof *Hans Heinrich Harms* antreten, der seit 1967 die Oldenburger Kirche mit ihren etwa 500 000 Gemeindemitgliedern leitet.

Vor dem Hintergrund der *Rassismus-Debatte* der letzten Monate in Frankreich (vgl. HK, April 1985, 193) hat die zuständige Kommission der Bischofskonferenz eine Erklärung zum Verhältnis von Franzosen und Einwanderern veröffentlicht (vgl. La Croix, 11. 5. 85). Man frage immer wieder danach, was aus Frankreich einmal werde angesichts der Verschiedenartigkeit der Lebensarten, der Kulturen, der religiösen Überzeugungen, schreiben die Bischöfe. Solche Fragen seien durchaus legitim. Es breiteten sich jedoch Vorurteile und Ängste aus. Weder als legitim noch als vernünftig könne man bezeichnen, wenn Ablehnung in offene Feindschaft ausarte. Die Bischöfe sprechen sich in ihrer Erklärung für eine Ausweitung der „nationalen Gemeinschaft" aus. Man müsse unverzüglich zu Formen des Zusammenlebens kommen, die die Werte der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit an der Basis der französischen Gesellschaft übersetzten.

Die *katholische Bischofskonferenz von England und Wales* hat den 1982 vorgelegten *Abschlußbericht* der internationalen anglikanisch-römisch-katholischen Dialogkommission als weitreichenden ökumenischen Schritt bezeichnet. Die in dem Bericht enthaltenen Ausführungen über die Eucharistie, das Amtsverständnis und die Priesterweihe stimmten voll und ganz mit dem katholischen Glauben überein. Auch das in dem Dokument entfaltete Autoritätsverständnis stelle eine solide Basis für zukünftige wesentliche Übereinkünfte dar. Unklar sei allerdings, so die Stellungnahme der englischen Bischöfe, welche Rolle die Kommission dem Papsttum zumesse. Für die katholische Kirche sei die „Präsenz eines universalen Primats" absolut notwendig. Die Bischöfe sprechen sich für eine Weiterführung des Dialogs durch Gebet, gesellschaftliches Handeln und Studium aus und begrüßen die Themenwahl für die neue anglikanisch-katholische Kommission.

Nach einer Mitteilung des Internationalen Katholischen Missionswerks Missio hat die Militärregierung der zentralafrikanischen Republik *Burundi* ihren Kampf gegen die katholische Kirche weiter verschärft. Das Innenministerium habe die Gouverneure des Landes angewiesen, Verstöße der Kirche gegen die staatlichen Richtlinien streng zu ahnden. Religiöse und soziale Aktivitäten seien nur noch an Wochenenden gestattet. Alle Gottesdienste, Gebetstreffen oder Jugendversammlungen unter der Woche müßten eigens genehmigt werden. Für die Errichtung von Kreuzen oder religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit müßte eine staatliche Genehmigung eingeholt werden. Seit dem Staatsstreich von 1976 hat Burundi etwa 200 Missionare ausgewiesen, die kirchlichen Schulen verstaatlicht und die kirchliche Presse verboten.

Der Apostolische Nuntius in Brasilien, Erzbischof *Carlo Furno,* hat die zehn Bischöfe, die die brasilianische Bischofskommission für die Landpastoral bilden und die in einer gemeinsamen Stellungnahme die römischen Maßnahmen gegen *Leonardo Boff* kritisiert hatten, öffentlich gerügt und sie als „Rebellen" bezeichnet. Fast zur gleichen Zeit wurde ein Rundbrief des Nuntius an die brasilianischen Bischöfe bekannt, in dem diese aufgefordert werden, die Themen anzugeben, die an den Seminaren bzw. kirchlichen Hochschulen gelehrt werden, um zu prüfen, ob darunter auch Themen der Befreiungstheologie seien, die aus der Materie theologischer Studiengänge ausgeschlossen werden müßten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen zwei Prospekte des Johannes-Verlages, Einsiedeln, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 7
39. Jahrgang
Juli 1985

Eine Demokratie aus Propheten kann nicht funktionieren.
Hans-Otto Wölber

Die Christen und der Staat

Vordergründig scheint alles in Ordnung zu sein im Verhältnis der Christen zum Staat: hierzulande wie anderswo. Es gibt keine Auflehnung von Christen gegen den Staat, schon gar nicht gegen die freiheitlich demokratische Ordnung. Es gibt wenig oder nichts, was unter Christen – Protestanten und Katholiken – auf ein breites Unbehagen an den staatlichen Fundamenten und Rahmenbedingungen unseres politischen Lebens hindeuten würde. Und von staatlicher Seite geschieht wenig, wodurch Christen oder gar ihrem Bekenntnis von Staats wegen etwas in den Weg gelegt wird.

Es geht um die Zukunft des demokratischen Staates

Doch unkompliziert ist näher besehen nur das Verhältnis Staat–Kirche: Der Staat läßt der Kirche genügend Spielraum, um ihren eigenen Verpflichtungen nachkommen zu können. Ihre Autonomie wird von keiner relevanten politischen Kraft bestritten oder eingegrenzt. Im Gegenteil, der Staat ist in Konkordaten und Staatsverträgen generell zu Entgegenkommen bereit, die Gerichte sind fast durchgehend disponiert, die Autonomie der Kirche eher weit auszulegen. Niemand bestreitet der Kirche den Öffentlichkeitsrang. Die Kirche ihrerseits hat – weltweit – im Zuge des Zweiten Vatikanums auf überkommene Privilegien verzichtet und sich darauf zurückgezogen, *Kirchenfreiheit im Rahmen der allgemeinen Gewissens-, Bekenntnis- und Religionsfreiheit* zu fordern und wenn nötig zu verteidigen.
Dieser *Zustand freundlicher Trennung* hat sich inzwischen selbst in Ländern wie Italien und Spanien durchgesetzt, wo bisher der Katholizismus Staatsreligion war, ohne daß der besondere Bezug der nationalen Kulturen zum Katholischen geleugnet würde und ohne daß dies eine mehr oder weniger intensive Zusammenarbeit in den „gemischten Materien" zwischen Kirche und Staat zugunsten der betroffenen Menschen stören müßte. Auch wenn diese Zusammenarbeit – vor allem im Bildungs- und Sozialbereich – nicht immer ohne Probleme ist und das Mißtrauen traditioneller ideologischer Antipoden gegen – ihrer Meinung nach – zuviel Einfluß der Kirche nicht geschwunden ist, hat die Kirche eher Mühe, den ihr weit geöffneten öffentlichen Raum durch eigene Kräfte auszufüllen, als daß sie von – gar staatlich geförderten Gegenkräften – behindert würde.

Freilich darf gerade diese Seite des Themas nicht allzu provinziell gesehen werden. Blickt man über Deutschland oder auch über Europa und den Kreis westlicher Demokratien hinaus auf die „sozialistischen" Länder des europäischen Ostens mit ihrem Staatsatheismus, auf die Staatenwelt Schwarzafrikas oder auch auf die Lateinamerikas oder auf den auch politisch vordrängenden *Islam,* dann ergeben sich sowohl für das Verhältnis Staat–Kirche wie für die Stellung der Christen als Staatsbürger beträchtliche Probleme.
Aber um erstere geht es hier nicht und um letztere auch nur insoweit, als nicht die Behandlung der Christen durch bestimmte Staatsgewalten, sondern *das Verhalten der Christen zum Staat* gemeint ist. Denn gerade dort, wo das Verhältnis Staat–Kirche völlig entspannt ist und der Staat freiheitlich genug ist, um Christen keine staatsbürgerliche Zweitklassigkeit zuzumuten, kann es Probleme in den Beziehungen der Christen zum Staat und vor allem unterschiedliche Verhaltensweisen auch zum demokratischen Staat geben.

Dies in seinen Wurzeln ein wenig zu beleuchten, dürfte um so sinnvoller sein, als die Hoffnungen der Christen bezüglich ihrer eigenen Zukunft in Freiheit von der *Zukunft des demokratischen Staates* abhängen und Christen nicht nur deswegen diesem gegenüber eine besondere Verpflichtung haben, sondern weil die *Lebensbedingungen* der Zukunft an die Selbstbehauptung und an die Weiterentwicklung des demokratischen Staates gebunden sind.

Noch gilt es, Nachwirkungen des konfessionellen Erbes zu überwinden

Wenn von klärendem Nachholen die Rede ist, dann geht es dabei vor allem um die Aufarbeitung bzw. Überwindung einer gewissen *Staatsfremdheit,* die Christen aufgrund der Beeinflussung ihres politischen Denkens durch die konfessionellen Kulturen, aus denen sie kommen,

nachgesagt wird. Es gibt dabei konfessionelle Unterschiede. Diese aber sind mit landsmannschaftlichen und geographischen Eigenheiten durchmischt. Der mediterrane Mensch ist in seinem Verhalten als Staatsbürger, in seinem Sozialverhalten insgesamt anders geprägt als der Angelsachse oder der Mitteleuropäer. Wer unter dauernd wechselnder Fremdherrschaft gelebt hat, empfindet sein Staatsbürgertum anders als der, der über eine lange Geschichte hinweg Staatlichkeit als Einheit von politischer Herrschaft, Volk und nationaler Kultur erlebt. Der US-Amerikaner, dessen Staatswesen geschichtlich und als demokratisches aus rechtlich und/oder sozial benachteiligten europäischen Auswanderern hervorgegangen ist, hat wiederum ein anderes Staatsempfinden als ein Brite, Franzose oder Deutscher.

Was die *Herkunft aus den konfessionellen Kulturen* selbst betrifft, so haben sich *Protestanten* und Katholiken zumindest in Deutschland gegenseitig wenig vorzuwerfen: Beiden haftet – geschichtlich ungleichzeitig und aus unterschiedlichen theologischen und kirchenbezogenen Gründen – eine *erkennbare Ferne zum Staat* an. Diese Gründe dafür wirken noch nach und sind keineswegs bereits aufgearbeitet. Theologische Wurzeln der Staatsferne lassen sich in beiden Konfessionen feststellen. Der *Protestantismus,* in Deutschland bis zum Ende des zweiten Reiches Teil des Obrigkeitsstaates bzw. in einer subalternen, wenn auch kulturprägenden Stellung ihm gegenüber, verstand den Staat weit fern von den wirklichen Gemeinwesenerfordernissen vor allem als „eine Erhaltungs- und Notordnung zwischen Sündenfall und Endgericht" *(Helmut Simon).* Man ertrug so bereitwillig den starken Staat und legte Römer 13 bedenkenlos obrigkeitsstaatlich aus, machte ihn als Notordnung zur Bewältigung des Chaos einer gefallenen Menschennatur, theologisch aber doch zugleich zu einer *zweitrangigen Sache* – mit Betonung auf Gehorsam und weniger auf Mitverantwortung.

Nach dem Zusammenbruch dieser durch das Kaiserreich politisch abgedeckten Staatsvorstellung ist es speziell dem deutschen Protestantismus nicht leicht gefallen, sich auf den demokratischen Staat umzustellen und seinen Frieden mit ihm zu machen. Und wenn inzwischen auch beides Vergangenheit ist, der theologisch gestützte Obrigkeitsstaat und die in der Weimarer Zeit mißlungene Einübung in den demokratischen Verfassungsstaat, so scheinen gerade bekennende Protestanten gegenwärtig trotz erkennbarer *Verherrlichung „des Staates des Grundgesetzes"* keineswegs ein entspanntes Verhältnis zur Verfassungswirklichkeit des konkreten Staates Bundesrepublik zu finden. Sie schwanken, wie Helmut Simon auf dem Kirchentag in Düsseldorf es ausdrückte, „zwischen ermatteter Anpassung, resignierter Verweigerung oder ohnmächtigem Protest". Gelegentlich entsteht sogar der Eindruck, als würden sie sich an dem früher verinnerlichten Obrigkeitsstaat im nachhinein noch so sehr reiben, daß sie die sozialstaatlichen und freiheitsrechtlichen Qualitäten bundesrepublikanischer Staatlichkeit beträchtlich unterschätzen.

Das Bekenntnis zur Demokratie kommt sehr spät

Demgegenüber erscheint das *Verhältnis der Katholiken* zu diesem – zunächst – von einer geradezu erstaunlichen Selbstverständlichkeit. Der Katholizismus, jedenfalls der amtskirchliche und der organisierte Laienkatholizismus fühlt sich in ihm gut integriert. Im Grundgesetz wie *in der konkreten Staatlichkeit* kann er sich selbst hinreichend wiedererkennen. Durch die Nachkriegsverhältnisse ist er seine Minderheitensituation losgeworden. Gelegentlich hat man sogar den Eindruck, der Katholizismus identifiziere sich so sehr mit diesem Staat, daß ihm im Sprechen und Verhalten Differenzierung, geschweige denn Distanz kaum noch möglich ist.
Wenn es allerdings um die Durchsetzung oder Behauptung von Moralgrundsätzen im Staate geht, so scheint die Vergangenheitsbewältigung in Sachen Staat dem Katholizismus nicht minder Probleme zu schaffen. Häufig geriert er sich so, als ginge er un- oder unterbewußt von der Überzeugung aus, er müsse sich immer noch als Minderheit gegen die Staatsführung bzw. im Staat behaupten, wo es doch auf die Auseinandersetzung in der Gesellschaft und mit den in ihr wirksamen vorpolitischen Kräften ankäme (siehe § 218, Wertedebatte etc.).

Dies – die selbstverständliche Identifizierung und das Sichverhalten, als ob man sich immer noch als Minderheit innerhalb des Staates behaupten müßte – ist allerdings auf katholisch ein *Sonderfall Deutschland.* Geschichtlich und immer noch auch aktuell bestimmend sind für den Gesamtkatholizismus andere Gesichtspunkte, zunächst die *relativ späte Anerkennung des Staates als voll eigenständigen Kompetenzträger* für den weltlichen Bereich ohne geistliche Suprematie. Die Geschichte des modernen Staatsbegriffes beginnt ja erst im 18. Jahrhundert. Bis zur Reformation und bis in die Religionskriege hinein war die Christenheit in der Einheit von Sacerdotium und Imperium das vorrangig bestimmende. Die *potestas (wenigstens) indirecta des Geistlichen über das Politische,* der Kirche über den Staat blieb auch in der Moderne noch lange katholische Prärogative. Eine deutliche Minderbewertung des Staates mit gelegentlicher *Tendenz zu moralischer Abqualifizierung* hat von daher auch im Katholizismus Tradition. Man traut dem Staat wenig und der „Barmherzigkeit" der Kirche eine höhere Gerechtigkeit als dem Staate zu, den man, wie es neulich in einem Vortrag hieß, fast generell in der Versuchung sieht, vor der Würde des Menschen nicht haltzumachen. Immer noch wird dabei übersehen, daß erst der aus der Moderne hervorgegangene demokratisch-parlamentarische Rechts- und Sozialstaat – gewiß über viele Irr- und Umwege – zu einer Freiheitsordnung gefunden hat, für die, wie es GG Art 1 bis 19 exemplarisch veranschaulichen, die *menschlichen Grundrechte* eindeutigen Vorrang erhalten vor den ihrerseits an die Verwirklichung des Gemeinwohls gebundenen *Staatszwecken.*
Hinzu kommt als weiterer wichtiger Gesichtspunkt der fast tragisch zu nennende Umstand, daß, wie es *Hans Maier* in seiner „Frühgeschichte der christlichen Demo-

kratie" dargestellt hat, der Katholizismus kaum mit der „pragmatischen" angelsächsischen Demokratie-Entwicklung in Berührung gekommen ist und wegen seiner ihn das ganze 19. Jahrhundert bestimmenden Auseinandersetzung mit dem zum Totalitären neigenden, kirchliche Eigenständigkeit nicht duldenden Demokratieverständnis der Französischen Revolution und ihren ideologischen Adepten sehr spät – erst unter Pius XII. und definitiv erst im Zweiten Vatikanum – zu einem klaren *Bekenntnis zum demokratischen Staat* sich durchgerungen hat.

Zeichen eines längst fälligen Umdenkens

Aus diesen und vielerlei anderen Gründen hat sich gerade in Gegenden mit ganz überwiegend katholischer Bevölkerung ein *staatsbürgerliches Verhalten von Christen* entwikkelt, das über lange Zeiten hin weder den Aufgaben des Staates gerecht wurde noch den persönlichen Pflichten im Staat voll nachkam. Es hängt mit vielen geschichtlichen Faktoren zusammen, kann aber kein Zufall sein, daß die *schlechteste Steuermoral* gerade in ausgeprägt „katholischen" Ländern anzutreffen ist und gerade in solchen Ländern das staatsbürgerliche Verhalten trotz eines durchaus entwickelten Gemeinsinns im privat Sozialen (Familie, Nachbarschaft, „Clan") so sehr unterentwickelt ist, daß dieses Verhalten sich immerzu zugleich zu ungunsten der sozial Schwächeren auswirkt.

Es ist ein ermutigendes Zeichen für ein längst fälliges Umdenken, wenn jetzt wie jüngst auf dem Katholikenkongreß in Loreto vor allem von Vertretern der Katholischen Aktion Italiens mehr „Sinn für den Staat" gefordert und diese Forderung sich vom gesamten Kongreß zu eigen gemacht wurde (vgl. HK, Mai 1985, 207) und wenn spanische Bischöfe „ihren" Staat, einschließlich seiner gegenwärtigen sozialistischen Regierung, mit dem sie in ethischen Fragen sonst durchaus ihre Kontroversen auszufechten haben (vgl. ds. Heft, 310), *gegen eine „unsolidarische Gesellschaft"* in Schutz nehmen und die Katholiken und mit ihnen sich selbst auffordern, „uns zuerst von unseren Sünden und Unterlassungssünden zu bekehren, anstatt denen mit offensiver oder defensiver Absicht kirchliche Dokumente entgegenzuschleudern, die nicht an Gott glauben und die Lehre der Kirche nicht ernst nehmen" (vgl. ebenfalls HK, Mai 1985, 209).

Solche Ansätze eines Umdenkens müßten unter Christen insgesamt mehr Anklang finden und weiter entwickelt werden. Sie kommen um so gerufener, als gegenwärtig anders als in der Frühphase moderner Staatsbildung nicht mehr „die Gesellschaft vom Staat isoliert wird" *(Jürgen Habermas),* indem der es vermied, in die tonangebenden Interessen des sich formierenden Großbürgertums einzugreifen, sondern *die Gesellschaft* die mächtigere wird und diese *den Staat zu isolieren oder zu verschlingen* droht und es deshalb an der Zeit ist, den Staat gegenüber den gesellschaftlich organisierten Interessen stärker zu stützen, damit er *demokratisch* handlungsfähig bleibt.

Diese Aufgabe ist so leicht nicht, wie auch die Aufgabe der staatlichen Führung, gleichgültig welcher politischen Couleur die jeweilige Regierung ist, so leicht nicht ist, in der immer größeren Abhängigkeit, sei es von Interessengruppen, sei es von Sachverstand einander widerstreitender Experten, sei es von teilweise ihre eigenen Ziele verfolgenden Verwaltungen, handlungsfähig zu bleiben. *Mehr Verständnis und Aufmerksamkeit für den Staat* ist gegenwärtig auch deshalb vonnöten, weil nicht nur die Gefahr der Erstarrung des demokratisch-parlamentarischen Repräsentativsystems von innen mit den eben genannten Kennzeichen besteht, sondern ein stark *privatistisch* geprägtes, im subjektiven Sinn *bedürfnisorientiertes Lebensgefühl* das politische Bewußtsein zu überwuchern droht. Die aus diesem Lebensgefühl argumentierenden Mentalitäten mit ihrem kleinräumigen Politikverständnis leugnen zwar nicht die Notwendigkeit staatlichen Handelns, aber ihnen ist die Berechtigung und Notwendigkeit von Großorganisationen insgesamt – *bei beträchtlicher Unterschätzung von Ordnungsfunktionen* – verhältnismäßig schwer zu vermitteln.
Die Erwartungen an den Staat bleiben *so* wenig durchreflektiert: Er wird als Garant säkularen Glücks überfordert und zugleich als Moloch gefürchtet. Dies hat u. a. auch damit zu tun, daß der zeitgenössische Staat gerade auch als demokratischer Staat einer *Gesellschaft ohne eschatologische Perspektive* ist. Auch wenn das immer wieder in Abrede gestellt wird, es wird von ihm doch so etwas wie Heil, also mehr als nur die vorläufige Lösung von „äußeren" und vorletzten Fragen erwartet.

Ein Beispiel der Gelassenheit geben

Nicht zuletzt deshalb könnte den Christen im Staat eine *besondere Aufgabe* zufallen: ein *Beispiel der Gelassenheit* im staatlichen Tun, in der politischen Willensbildung, in der Gesetzgebung und, soweit sie staatliche Ämter ausüben, im Führungsstil zu geben. Gerade der demokratische Staat braucht diese Gelassenheit, die um *das Vorläufige allen staatlichen Handelns,* aber auch um die persönliche und gemeinschaftliche Verantwortung für das staatlich zu verwirklichende Gemeinwohl weiß. Um diese mit Verantwortung gepaarte Gelassenheit auch realisieren zu können, bedarf es einer besonders *nüchternen Sicht des Staates selbst.* Wie er in seinen Institutionen, Formen und Handlungsregeln nicht der Willkür gesellschaftlicher Prozesse ausgeliefert werden und nicht als bloße Notordnung ohne inneren seinshaften Bezug zur menschlichen Natur gesehen werden darf, so sollten Christen auch der Versuchung widerstehen, ihn übermäßig zu theologisieren bzw. ihn auf eine Seinsebene zu erheben, wo er seinen Aufgaben nach nicht angesiedelt ist. Gerade als säkularer Staat kann er weder als höchste Verkörperung des Weltgeistes in Form öffentlicher Moral noch als unmittelbarer Ausfluß des Willens Gottes, sondern nur funktional von der Sozialnatur des Menschen her als *Ordnungsorganisation zur Erhaltung und Gestaltung des Gemeinwesens verstanden werden.*

David Seeber

Deutsch-Polnisch

Es hat sich wieder allerhand zugetragen in den mittleren Junitagen in den psychologisch verminten politischen Feldern zwischen Polen und Deutschen, nicht nur bei den Schlesiern in Hannover, sondern auch auf anderen deutsch-polnischen Szenarios. Hauptakteure waren nicht ganz freiwillig, aber auch nicht ganz erzwungen der Bundeskanzler auf der einen und der polnische Primas auf der anderen Bühne. *Helmut Kohl* hatte sich dabei zweifellos den schwierigsten Part ausgesucht. Wie immer dieser sich beim Schlesiertreffen anstellen würde, so meinte zwei Tage vor dem Treffen *Robert Leicht* in der Süddeutschen Zeitung, „die Sache werde für ihn auf jeden Fall schiefgehen". In einem späteren Kommentar von *Herbert Riehl-Heyse* zum Ereignis selbst war zwar vom Schiefgehen nicht mehr die Rede; Der Bundeskanzler sei in Hannover geradezu die „Verkörperung der Vernunft" gewesen. Doch trotz seiner „vernünftigen Rede", mit der er sich bei den Scharfmachern nicht anbiedern, aber auch keine Wählerstimme verprellen wollte, konnte er es niemanden recht machen.

Das Echo war entsprechend: in den Oststaaten, in Polen selbst und natürlich auch in der deutschen Presse. Denn obwohl Helmut Kohl in der Substanz nichts anderes sagte als *Richard von Weizsäcker* mit seiner Feststellung, den widerstreitenden Rechtsansprüchen sei das Verständigungsangebot überzuordnen, wenn er versicherte, die Bundesrepublik stelle gegen Polen keine Gebietsansprüche, so fand das doch niemand befriedigend. Und obwohl er dem, damit es allen klar würde, noch hinzufügte, die Bundesrepublik könne von sich aus die Rechtslage nicht ändern, aber von dieser gehe „keine Bedrohung für unsere Nachbarn aus", war dies alles den einen zu „verwaschen" und den anderen zu „undeutlich". Er hatte halt nichts „geklärt" und konnte angesichts des Rechts- bzw. Friedensvertragsvorbehalts letztlich nicht klären, was als Grenze gelte oder Grenze sei bzw. was als Unterschied zwischen beiden zu gelten habe.

Das andere Szenario: Wenige Tage vorher gab der polnische Primas, Kardinal *Jozef Glemp,* dem WDR ein später in der „Zeit" (14. 6. 85) abgedrucktes Interview. In diesem sprach er zu Recht davon, daß es völlig unrealistisch sei, heute im Verhältnis Deutschland-Polen von Grenzrevisionen zu reden. Und ebenso realistisch, aber wenig freundlich warf er den „Aussiedler"-Organisationen die künstliche Aufrechterhaltung von Heimweh vor, die „wahrhafte Verständigung" behindere. Auch sein altes Thema, die deutschsprachige Seelsorge in Polen, ließ er nicht aus und gab nochmals zu Protokoll, dies sei „ein künstliches Problem", wie das mit den Karten, die ihm Heimatvertriebene mit Deutschland in den Grenzen von 1937 schickten, eben auch.
Der Deutschen Bischofskonferenz blieb nichts anderes übrig, als ihrerseits zu den Ausführungen Glemps Stellung zu nehmen und durch ihren Sekretär, Prälat *Wilhelm Schätzler,* darauf hinweisen zu lassen, daß katholische Vertriebenenverbände ihre seelsorgliche Berechtigung hätten, daß die Apostolischen Vertriebenen-Visitatoren vom Heiligen Stuhl und nicht von der Deutschen Bischofskonferenz ernannt würden und daß ja zur Zeit gemeinsam mit polnischen Bischöfen geprüft werde, ob es eine „auszubauende deutschsprachige Seelsorge in Polen zu geben braucht". Solange das Ergebnis nicht vorliege, könne „man eigentlich nicht von gegensätzlichen Meinungen sprechen".

Drei Fragen fallen einem zu dem gesamten Geschehen ein:
1. Wem ist eigentlich damit geholfen, daß eine Sache, die an sich völlig unrealistisch ist, zugunsten von politisch davon lebenden Funktionären durch Interventionen von allen möglichen Seiten immer wieder hochgeschaukelt wird? Und wird nicht auch kirchlicherseits in puncto Vertriebene tatsächlich manches künstlich hochgehalten einschließlich der Apostolischen Visitatoren?
2. Setzt sich der polnische Primas mit solchen Bemerkungen nicht ohne Not dem Verdacht aus, er wolle seine schwache „innerpolnische" Position durch „außerpolnische", der Regierung genehme Stellungnahmen stärken?
3. Bahnt sich in den Unionsparteien nicht etwas an, was vor allem der CDU noch gefährlich werden kann? An ihren deutsch-nationalen Rändern artikulieren sich zunehmend Stimmen, die in Oppositonszeiten weniger auffielen, für eine Regierungspartei aber sehr viel schwerer integrierbar sind. Die SPD erlebte zu Zeiten Helmut Schmidts auf ihren linken und Exoten-Rändern ähnliches. Der Bundeskanzler will integrieren, das war auch der eigentliche Grund, warum er auch nach allen unflätigen Attacken von politisch und biologisch Halbwüchsigen an seiner Gastrolle bei den Schlesiern in Hannover festgehalten hat. Aber kommt nicht irgendwo die Grenze, ab der Integration für eine Partei schädlicher wird als ein klarer politischer Trennungsstrich? Im Herbst 1976 hätte dieser Trennungsstrich bereits gezogen werden können.
Aber was immer sich da entwickelt, es ist ein Elend zwischen Deutschen und Polen. Sie möchten sich versöhnen und sich sichere Grenzen zusichern, aber sie stören dabei immer wieder sich selbst. *un*

Friedenskonzil

Stand der Vormittag des 15. Juni auf dem Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf im Zeichen des Vortrags von Bundespräsident Richard von Weizsäcker, so lenkte am Nachmittag sein älterer Bruder Carl Friedrich die Aufmerksamkeit auf sich: Mit großem Beifall wurde der Aufruf des Physikers und Philosophen zu einem „Ökumenischen Konzil des Friedens" aufgenommen. Auf einem solchen Konzil, das schon in zwei Jahren zusam-

mentreten sollte, müßten die christlichen Kirchen „in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann."

Daß in der *Konsequenz der ökumenischen Bewegung* ein Konzil aller christlichen Kirchen liegen könnte bzw. sollte, ist ein Gedanke, der aus der einschlägigen Diskussion schon seit längerem vertraut ist. Bei der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 wurden die Mitgliedskirchen erstmals dazu aufgefordert, „auf die Zeit hinzuarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen" könne. Eine Verbindung zwischen dieser *Konzilsidee* und dem *Friedensthema* wurde auf der Vollversammlung von Vancouver 1983 hergestellt. Dort hieß es u. a. in einer Empfehlung an den Programmausschuß, der ÖRK möge ein „ökumenisches Konzil für Leben, Gerechtigkeit und Frieden" einberufen. Der Zentralausschuß machte sich bei seiner Tagung im letzten Sommer diese Empfehlung allerdings nicht zu eigen; in Aussicht genommen wurde nur eine „Weltkonferenz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", die 1989 stattfinden soll.

Auch der Aufruf Carl Friedrich von Weizsäckers hat *kaum Aussicht auf Verwirklichung,* zumindest nicht in dem Zeitraum, der ihm vorschwebt (das Konzil sollte, weil die Zeit drängt, seinem Vorschlag nach in zwei Jahren beginnen und spätestens 1989 abgeschlossen sein). Schließlich gehen katholisches, orthodoxes und innerhalb des ÖRK entwickeltes Konzilsverständnis noch zu weit auseinander, als daß man sich in absehbarer Zeit auf ein gemeinsamens „Ökumenisches Konzil des Friedens" verständigen könnte. Außerdem haben sich in den letzten Jahren so viele Kirchen bzw. katholische Ortskirchen zum Thema Frieden aus der Sicht des christlichen Glaubens geäußert, daß man fragen kann, was dem auf einem alle – oder zumindest die wichtigsten – Kirchen umfassenden Konzil überhaupt noch hinzuzufügen wäre. Die Kirchen haben es doch weder an sachkundigen Analysen der militärisch-politischen Gefahren noch an aufrüttelnden Appellen fehlen lassen. Im übrigen würden sich auch auf einem allgemeinen Friedenskonzil die Rücksichten bemerkbar machen, die viele Kirchen aufgrund politisch-ideologischer Zwänge nehmen müssen.

So verständlich der Wunsch nach einem nachdrücklichen, weil einstimmig-geschlossenen Votum der Weltchristenheit für den Frieden als Bedingung des Überlebens der Menschheit ist, so sehr die Vision eines ökumenischen Friedenskonzils faszinieren mag: Die Kirchenleitungen wie die Gemeinden (an beide richtet sich der Aufruf von Weizsäckers) haben vordringlichere Aufgaben auf diesem Feld. Zum einen sind sie auch weiterhin dazu aufgerufen, von den Impulsen der christlichen Friedensbotschaft aus die Politik ihrer Länder aufmerksam und kritisch zu begleiten, soweit es ihnen überhaupt möglich ist. Zum anderen können Kirchen aus verschiedenen Ländern und Erdteilen auch unterhalb der Ebene eines ökumenischen Friedenskonzils durch Begegnungen untereinander viel zur Förderung von Verständigung und Frieden beitragen.

ru

Selbstzweifel

Der *Bensberger Kreis* ist ein fleißiger Verein aus intelligenten Leuten. Er hat trotz durchaus pluralistischer Zusammensetzung eine von der Öffentlichkeit vertretene eindeutige politische und kirchenpolitische Linie, die als „offen" und „progressiv" bezeichnet wird und die mit linkslastig falsch eingestuft wäre. Die Studien, Streitschriften und Diskussionspapiere, die die Bensberger seit Beginn der 70er Jahre sporadisch und in größer werdenden Abständen veröffentlicht haben, zeichnen sich bei aller Kritikwürdigkeit im einzelnen durch einen argumentativen Rang aus, der im katholischen Bereich nur selten anzutreffen ist. Auch wenn der Kreis heute lange nicht mehr über die Publizität seiner Anfangszeiten verfügt, kann über seine Äußerungen dennoch nicht leicht hinweggegangen werden.

Ob allerdings sein im Mai erschienenes jüngstes Diskussionspapier mit *Vorschlägen zur Veränderung der Kirchenfinanzierung* viel Resonanz finden wird, ist fraglich. Die Autoren und Sprecher, die das Papier der Öffentlichkeit vorstellten, schienen selbst daran zu zweifeln, denn in der Einleitung formulieren sie Gegenargumente: Obwohl es gute Gründe gebe, das heutige Finanzierungssystem der Kirchen kritisch zu überprüfen, so brenne das Thema angesichts hoher Arbeitslosigkeit und leerer öffentlicher Kassen nicht auf den Nägeln. Und: warum schlafende Hunde wekken? Daß selbst Mitglieder des Kreises nicht durchwegs vom Nutzen des Papiers überzeugt waren, zeigen der Hinweis auf die lange Entstehungszeit und das Eingeständnis, daß Einverständnis über eine Alternative zum gegenwärtigen Finanzierungssystem vor allem als Ersatz der Kirchensteuer, dessen stufenweise Abschaffung gefordert wird, weil man es besonders anstößig und als nicht ungefährlich für das geistliche Profil der Kirche hält, nicht herbeizuführen war.

Dem Hauptargument der Verfasser, daß gerade zu einer Zeit, wo die Kirchenfinanzierung öffentlich nicht attackiert wird, die Chance bestehe, unpolemisch sich damit auseinanderzusetzen, ist nicht zu widerlegen und die Sachlichkeit, mit der argumentiert und die Vor- und Nachteile einer Änderung diskutiert werden, ist beeindruckend. Daß von allen prinzipiellen, das Staat-Kirche-Verhältnis berührenden Fragen abgesehen, das gegenwärtige Kirchensteuersystem nicht nur Vorteile hat, indem es der Kirche ein stattliches Finanzpolster sichert und langfristige Planungen ermöglicht, sondern auch mit Nachteilen zu kämpfen hat, z. B. mit der *Abhängigkeit kirchlicher Haushaltsplanung von der staatlichen Fiskalpolitik* – durch die jetzt verabschiedete zweistufige Steuerreform verlieren die Kirchen allein einen Kirchensteueraufkommensbetrag von ca. einer Milliarde DM – wird auch von Leuten eingeräumt, die am System selbst dennoch nicht rütteln möchten.

Das Memorandum der Bensberger hat überdies dem für sich schon unvergleichlichen Vorteil, daß es über alle Arten und Facetten der Kirchenfinanzierung von der Kirchensteuer über das Spendenaufkommen und die Staatsleistungen bis zu Stolgebühren und Meßstipendien informiert und so einen guten Überblick über die *Einkommensquellen der Kirchen* bietet, auch wenn, vom Kirchensteueraufkommen abgesehen, sich nur Schätzzahlen angeben lassen. (Bei der Zitierung des Subventionsberichts der Bundesregierung von 1980, der laut dem Papier eine geschätzte Gesamtsumme der staatlichen Steuerbegünstigungen positiver und negativer Art von 31,7 Milliarden „zugunsten der Kirchen" ausweist, muß es sich schlicht um eine Falschangabe bzw. um einen Druckfehler handeln. Auch die staatlichen Aufwendungen für Schulen in freier – konfessioneller bzw. katholischer – Trägerschaft als „Subventionsleistungen" einzustufen, dürfte problematisch sein.)

Insgesamt ist das Papier aber sehr *informativ,* auch in den Vergleichen des bundesrepublikanischen Systems mit anderen Systemen in den romanischen Ländern oder im angelsächsischen Raum.
Problematisch ist freilich der *basisdemokratische Kirchenbegriff,* der den Autoren beim Abwägen der Alternativen die Feder geführt hat. Es geht ihnen vor allem darum, die Mitwirkung der Gemeindeglieder bei Haushaltsentscheidungen auf allen kirchlichen Ebenen zu sichern und die Gemeinden als Finanzdisponenten zu stärken. Erreichen wollen sie damit eine „andere Machtverteilung in der Kirche", wobei sie durch Verlagerung der Finanzentscheidungen auf die Gemeinden auch Chancen für bisher nicht mögliche Finanzierungsquelle zugunsten „neuer Personalgemeinden" sehen.

Damit begeben sich die Autoren nicht nur in ein schwer lösbares Spannungsverhältnis zur bischöflichen Verfassung der Kirche. Sie berücksichtigen auch zu wenig, daß Kirche von ihrem Wesen her in ihren Finanzentscheidungen aufgaben- und nicht nach subjektivem Gusto von Gemeindemitgliedern bedürfnisorientiert vorgehen kann. Nicht widerlegbar ist das Argument, daß durch eine Umstellung von der den Kirchen von der Verfassung garantierten Einziehung der Kirchensteuer auf freiwillige Zahlungen (in Form von Mitgliedsbeiträgen und/oder Spenden) die Gemeinden und die Kirche insgesamt gezwungen wären, schärfere *Prioritäten* zu setzen. Bei Licht besehen, wäre dies sogar die vordringlichere Aufgabe als die Änderung des Finanzsystems selbst. Eine Studie darüber, wie pastorale und andere Prioritäten im Rahmen des vorhandenen Finanzaufkommens tatsächlich gesetzt werden, wäre hochaktuell und für kirchliche Zukunftsplanung insgesamt hilfreich. Ob sich der Kreis auch einmal an dieses Thema wagen wird?

se

Daneben

Hans Küng hat sich schwer ins Zeug gelegt: im „Stern" und im Feuilleton der FAZ gegen den neuen katholischen Erwachsenenkatechismus. Ginge es im Sinne des um seinen dogmatischen Lehrstuhl gebrachten Tübinger Ökumenikers, bliebe an dem von den deutschen Bischöfen an Pfingsten (vgl. HK, Juni 1985, 279–282) veröffentlichten Glaubensbuch so gut wie kein gutes Haar, außer daß ihm konzediert wird, er sei ein Produkt von beträchtlichem theologischem Niveau.
In ihm stecke eine immense theologische Arbeit, er trage aber mehr zur Aufdeckung als zur Überwindung der geistigen Krise katholischer Theologie und Verkündigung bei, stelle sozusagen die Probleme nur nebeneinander und löse sie nicht, betreibe eine *theologische Hermeneutik* (siehe Hölle, Fegefeuer, Teufel, Engel, Erbsünde, Amt, Primat), die sich zwar jüngeren und jüngsten theologischen Entwicklungen verpflichtet fühle, aber diese dann durch das Danebenstellen amtlicher dogmatischer Formulierungen wieder desavouiere oder je nach dem letztere auch durch erstere in Widersprüche verwickle, ohne solche Widersprüche dann wirklich aufzulösen.
Mit dieser Hermeneutik reproduziere er genau die Krise, die er überwinden wolle. Und nicht nur das. In der Absicht geschrieben, die Glaubwürdigkeitskrise der Kirche zu überwinden, trage er schon als Projekt und offenbar noch mehr als konkrete Durchführung zur „Zurückerneuerung" der katholischen Kirche bei.

Nun sind Katechismen eine schwierige Sache und für ihre Verfasser meist eine undankbare Aufgabe. Fast gegen jeden und auch gegen den vorliegenden läßt sich eine Menge einwenden. Daß sich bei Bischöfen und in Rom damit auch Hoffnungen verbinden, mit Hilfe des Katechismus mehr Klarheit zu schaffen und einiges gerade zu rücken und die „Diffusion des Glaubens" zu stoppen, ist nicht zu leugnen und auch nicht die verwickelte Situation, daß „modernes Wirklichkeitsverständnis" zwar konsequent ernst genommen wird, aber dann doch nicht ganz ernst genommen werden darf. Doch dies ist die *Situation der Theologie insgesamt,* speziell in ihrem Verhältnis zum Lehramt. Man darf von einem Katechismus nicht erwarten, daß gerade er dieses der Kirche noch lange zusetzende Problem löst.

Es läßt sich auch vieles gegen das Konzept und selbst gegen die Autorenschaft des Katechismus einwenden, z. B. daß neben dem Theologen die *katechetischen Didaktiker* fehlten und der Katechismus für Menschen ohne eingehende theologisch-philosophische und ideengeschichtliche Vorbildung eine ziemlich schwierige Lektüre ist. Die Tatsache, daß man nicht mit *einem* Band zu Rande kam, sondern das Glaubensbuch in einen dogmatischen und einen ethischen Teil aufspaltete, gibt für sich schon Anlaß zu manch ironischer Bemerkung. Aber ein Ausbund finsterer Restaurationspolitik ist dieser Katechismus nicht, es sei denn man sehe, was Küng offensichtlich tut, allein schon im Drängen auf ein katechismusartiges Glaubensbuch für Erwachsene und in entsprechenden Bemühungen im katechetischen Bereich nichts als Restauration. *se*

Protestanten und Katholiken: Gemeinsames zum Thema Schöpfung

Vor sechs Jahren war es das erste Mal, daß die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik sich zusammenfanden und sich mit einer gemeinsamen Erklärung („Grundwerte und Gottes Gebot"; vgl. HK, November 1979, 561–571) zu einer aktuellen Frage an die Öffentlichkeit wandten. In ähnlicher Weise haben sie es nun ein zweites Mal getan, und zwar zum Thema Umwelt bzw. Schöpfung. „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" ist der Titel einer rund 60 Seiten umfassenden Schrift, die vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz, durch das Kirchenamt der EKD und das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurde (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985).

Soziale und ökologische Marktwirtschaft

An der Erarbeitung der Studie wirkten u. a. mit: auf katholischer Seite die Tübinger Theologieprofessoren *Alfons Auer* und *Walter Kasper* sowie der Würzburger Nationalökonom *Otmar Issing,* auf evangelischer Seite der Münsteraner Professor für Reformierte Theologie und EKD-Ratsmitglied *Hans Helmut Eßer,* der Bonner Theologieprofessor Martin Honecker und der Hannoveraner Landschaftsplaner *Hans Kiemstedt.* Der Öffentlichkeit vorgestellt wurde die Erklärung durch Hans Helmut Eßer für die EKD und den Bischof von Mainz, *Karl Lehmann,* der auch für die Endredaktion des Textes mitverantwortlich zeichnete.

In fünf Schritten geht die Erklärung an ihr Thema heran: Zunächst werden verschiedene weltanschauliche, strukturelle, konzeptionelle, sozialpsychologische und moralische Ursachen für die Umweltkrise diskutiert (Kapitel 1), bisherige Lösungsversuche („herkömmlicher Naturschutz", „umfassenderes ökologisches Engagement", „pragmatischer Umweltschutz") werden auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht (Kapitel 2). Man zeigt die ethische Dimension der ökologischen Herausforderung auf (Kapitel 3). Für die christliche Botschaft werden daraus theologische Folgerungen gezogen (Kapitel 4) und Forderungen für ein neues Denken und Handeln skizziert (Kapitel 5; ein neuer Lebensstil, ein Wirtschaften, das als System der sozialen Marktwirtschaft seine ökologische Verantwortung entdeckt, eine umfassende ökologische Orientierung der Politik). Für Kirche und Gemeinden werden abschließend vier Aufgaben genannt: ein Eintreten für die „Wahrheit von der Schöpfung", das Bemühen, Kräfte freizusetzen zur Wahrnehmung von Verantwortung in diesem Bereich, wobei auf ein beispielhaftes Verhalten der Kirchen und Gemeinden selbst als „Grundeigentümer, Bodenbewirtschafter, Bauherr und Anstellungsträger" Wert gelegt wird; außerdem der Dienst der Versöhnung zwischen gegensätzlichen Positionen und Interessen sowie – last not least – die Vermittlung von Hoffnung, denn das Wahrnehmen von Verantwortung für die Schöpfung dürfe nicht gelähmt werden durch „apokalyptische Ängste".

Herkömmlicher Naturschutz reicht nicht mehr

Zur Frage der Rolle der Kirchen in Zusammenhang von Ökologie und Umweltschutz wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, es gelte, das Verhältnis von Mensch und Natur von Grund auf zu überdenken. *Bloße Kurskorrekturen* reichten längst nicht mehr aus. Man müsse vielmehr einsehen lernen, daß hinter der Umweltkrise letztlich die *Krise des Menschen* und seiner Unfähigkeit stehe, in rechter Weise Verantwortung zu übernehmen. Der Beitrag der Christen zur Bewältigung der ökologischen Probleme bestehe vor allem darin, jenes *neue Denken* anzustoßen, das zu einem sensibleren Verhältnis der Menschheit zu Welt, Geschichte und Natur führe. Umgekehrt sei die gegenwärtige Umweltkrise „nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern eines einseitigen wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsverständnisses und der damit verbundenen Verabsolutierung des Menschen".

Ein *Naturschutz,* wie er schon seit dem Ende des letzten Jahrhunderts bestehe, reiche als Ansatz für ein gewandeltes Verhältnis zu Umwelt und Natur letztlich nicht aus. Hier werde zumeist das Ausmaß der Bedrohungen, der man sich heute gegensieht, verkannt. So wichtig das *ökologische Engagement* von Einzelpersonen und Gruppen seit Mitte der sechziger Jahre auch gewesen sei – man habe mit den pessimistischen Prophezeiungen zumeist Recht bekommen –, die Erklärung weist auch auf die Grenzen dieses Bemühens hin: Naturwissenschaftliche Einsichten würden vielfach unmittelbar in Wertpositionen und ethische Handlungsmaximen umgesetzt, Zielkonflikte verkannt, vielfach allzu radikale Schlußfolgerungen gezogen. Im Rahmen eines *pragmatischen Umweltschutzes* seit dem Beginn der siebziger Jahre werde im übrigen deutlich, daß weiterführende Zusammenhänge wegen des Erfolgszwangs vielfach außer Betracht blieben; es würden vielfach Maßnahmen vermieden, die Nachteile für die Wirtschaft mit sich bringen könnten. Zwischen den weitreichenden Zielvorstellungen mancher Gesetzestexte und der Anwendungsrealität bestehe ein unverkennbares Mißverhältnis.

Was nottut: eine Haltung der Achtung und Schonung

Als eine grundlegende Orientierung für eine ökologische Ethik verweisen die Kirchen auf eine nötige *Ehrfurcht vor dem Leben.* Sie bewirke auch eine Scheu vor dem „rein nutzenden Gebrauch, eine Haltung der Beachtung und Schonung". Sie vermittele Ein-

sicht in gegebene Grenzen, in die Endlichkeit und Vergänglichkeit, vor allem in die Verletzlichkeit der Schöpfung und Mitkreatur. Im Anschluß daran werden drei Vorzugsregeln formuliert: „– Es ist sittlich verwerflich, die Umwelt so zu verändern, daß dadurch heute oder zukünftig lebende Menschen klar voraussehbar Schäden erleiden ... – Die Umwelt darf zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse herangezogen werden, solange Nachteile und Schäden für Mensch und Natur nicht größer sind als der Nutzen aus dem Gebrauch der Naturgüter und solange dabei der Fortbestand der Menschheit garantiert bleibt. – Die Umwelt ist mit aktiven und notfalls einschneidenden Maßnahmen zu erhalten und zu schützen, solange dadurch nicht gegenwärtig oder zukünftig lebenden Menschen schwerer Schaden zugefügt wird."

Ein Diskussionsstand wird festgeschrieben

Im Gegensatz zu der nur wenige Tage später veröffentlichten Studie „Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung" des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) (Hg.: *Hans Christian Knuth, Wenzel Lohff,* Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1985), die stärker nach der theologischen und biblischen Grundlegung des Schöpfungsglaubens fragt, ist die gemeinsame Erklärung deutlich auf den Adressatenkreis einer größeren, gerade auch nichtkirchlichen Öffentlichkeit ausgerichtet. Wenn Bischof Lehmann von der Erklärung sagte, mit ihr habe man „gleichsam einen Katechismus einer neuen ökologischen Moral" versuchen wollen, so mag der Vergleich zu hochgegriffen sein, er zeigt aber das Bemühen, die hier angeschnittenen Fragen als Anfrage an zentrale Aussagen des christlichen Glaubens zu begreifen, selbst wenn dieser Teil dann aufs Ganze gesehen eher kurz ausgefallen ist.

Man kann natürlich darauf hinweisen, daß die Kirchen mit dieser Erklärung eigentlich spät kommen, wenn auch vielleicht nicht zu spät. Man kann das ganze auch als „recht zaghafte Anfragen" (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 9. 6. 85) werten. Bevor man aber mit unangemessenen Kriterien an diese Erklärung geht, muß man sich über ihren Charakter im klaren werden. Mit dieser Erklärung ratifizieren die Kirchenleitungen mehr eine Entwicklung, die bereits in Theologie und Kirche ihre Spuren hinterlassen hat, als daß sie grundlegend neue Gedanken in die Debatte werfen.

Der Wert der Erklärung liegt daher auch nicht so sehr in einer – was der eine oder andere vielleicht vermissen mag – eigenen und gewagten neuen Sicht der Sachverhalte. Der Wert besteht eher zum einen – hierin eine Parallele zur Grundwerte-Erklärung von 1979 – in der, wie es damals hieß, „Gemeinsamkeit", zum anderen in der Tatsache, daß kirchenamtlicherseits ein bestimmter Diskussionsstand festgeschrieben wird, auf den man sich von jetzt an beziehen kann.

Im übrigen ist es keineswegs so, als stelle die Erklärung für die beteiligten Kirchen lediglich eine Wiederholung dessen dar, was anderenorts bereits hinlänglich formuliert worden ist. Die EKD hatte sich bislang lediglich zu mehr oder minder gewichtigen Detailfragen geäußert: 1977 zu Fragen der Energiepolitik (vgl. HK, November 1977, 574 ff.) und 1984 im Rahmen einer Denkschrift zu Fragen der Landwirtschaft (vgl. HK, Mai 1984, 241), während sich die deutschen katholischen Bischöfe in ihrer Erklärung zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung von 1980 (vgl. HK, November 1980, 560–566), einer insgesamt zu wenig beachteten Äußerung, zwar bereits zu dieser Thematik zu Wort gemeldet hatten, allerdings durchaus allgemeiner und in der Art der Behandlung mit einem eher spirituellen Akzent.

Der Erklärung ist zu wünschen, daß sie Eingang findet in den Prozeß der Meinungsbildung, wie er gerade auch in den traditionellen Parteien z. Z. im Gange ist. Wenn die Umweltproblematik nicht nur als eine pragmatische Angelegenheit der Tagespolitik gesehen werden soll, wenn über individualethische Appelle hinaus Veränderung in Gang gesetzt werden soll, dann dürfte den Kirchen ein nicht leicht zu unterschätzender Anteil an den Bemühungen zukommen. Und dafür könnte es nur vorteilhaft sein, wenn die Kirchen sich in Zukunft entschlössen, mehr und mehr wie in dieser Frage mit einer Stimme zu sprechen. – Leider besteht zum Stichwort Gemeinsamkeit offenbar kein Anlaß zu allzu hohen Erwartungen: Die ökumenische Zusammenarbeit stößt immer noch an Barrieren. Und sei es nur bei der verlegerischen Zusammenarbeit zur Veröffentlichung solcher Erklärungen. 1979 gaben ein evangelisches und katholisches Verlagshaus die Grundwerte-Erklärung gemeinsam heraus, diesmal geht man in dieser Angelegenheit bereits wieder getrennte Wege. Hoffentlich kein Symptom. *K. N.*

EKD-Synode: Ökumenische Zwischenbilanz

Daß der katholische Bischof, in dessen Diözese eine Tagung der EKD-Synode stattfindet, vor den Synodalen ein Grußwort spricht, ist längst zur Selbstverständlichkeit geworden. Bei der 1. Tagung der 7. Synode der EKD, zu der die 120 Mitglieder vom 21. bis 24. Mai in Berlin zusammenkamen, hielt jetzt sogar ein katholischer Bischof eines der Hauptreferate: Bischof *Paul-Werner Scheele* von Würzburg gab zusammen mit *Martin Kruse,* dem evangelischen Berliner Bischof, einen Bericht zum Stand der *Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission,* die nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik im Herbst 1980 ins Leben gerufen worden war. Die erste Arbeitssitzung der Kommission hatte Anfang Mai 1981 in München stattge-

funden; bisher hat sie eine Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (vgl. HK, Juli 1981, 324–325), eine Erklärung „Ja zur Ehe" (vgl. HK, November 1981, 591–592) und das gemeinsame Wort „Den Sonntag feiern" (vgl. HK, Januar 1985, 5–6) vorgelegt. Dazu kam dieser Tage ein weiteres gemeinsames Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe.

Ein umfassendes und gründliches Dokument

Die Berichte von Bischof Scheele und Bischof Kruse galten vor allem dem noch in Arbeit befindlichen wichtigsten Projekt der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, der *Aufarbeitung der evangelisch-katholischen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts,* die bis heute als ein Hindernis auf dem Weg zu einer größeren und verbindlicheren Einheit zwischen den Kirchen stehen. Der Würzburger Bischof ging aber auch auf die bisher veröffentlichten Dokumente der Kommission ein, wobei er sie gegen die mancherorts geäußerte Kritik in Schutz nahm. So habe sich bei der Behandlung der vom EKD-Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Eduard Lohse,* in der Mainzer Begegnung mit dem Papst angesprochenen Punkte (Interkommunion, ökumenische Gottesdienste an Sonntagen und konfessionsverschiedene Ehen) gezeigt, daß drängender als deren Klärung die Pflicht sei, „sich gemeinsam in den jeweiligen Lebensbereichen einzusetzen ... Bevor wir zwischen uns stehende Einzelprobleme klären können, sind wir gerufen, miteinander in unserer Gesellschaft erste Hilfe zu leisten." Auf diesem Hintergrund müsse man die Erklärungen zur Ehe und zum Sonntag sehen.

Das inzwischen weitgehend fertiggestellte *Dokument über die Lehrverurteilungen,* das im Auftrag der Gemeinsamen Kommission vom „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" erarbeitet wurde, wird drei Fragenkomplexe behandeln. Es wird sich mit Rechtfertigung und Glaube, mit den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung des Herrenmahls und mit dem geistlichen Amt in seinem ekklesialen Kontext befassen. Bischof Scheele wies auf die methodischen Grundsätze hin, die bei der Aufarbeitung der Verwerfung maßgebend gewesen seien: Es gehe nicht um eine Relativierung aller Glaubensaussagen, die am Ende niemand mehr ernst nehme. Ebensowenig könne man den Freispruch für den heutigen Partner durch die Verurteilung der Väter des 16. Jahrhunderts bewerkstelligen oder sich auf den kleinstmöglichen Nenner einigen, um den „größtmöglichen Einheitseffekt herauszubekommen". Vielmehr könne es sich nur darum handeln, gemeinsam die Wahrheit ernst zu nehmen und nicht die in der Reformationszeit aufgetretenen Gegensätze zu bagatellisieren.

Nach den Ausführungen von Scheele und Kruse ist der Ökumenische Arbeitskreis auf dieser Grundlage in den einzelnen Fragenkomplexen zu Ergebnissen gekommen, die für das Verhältnis der Kirchen zueinander hilfreich und wegweisend sein können. So lautet etwa das Fazit des Teils, der sich mit *Rechtfertigung und Glaube* befaßt, bezüglich der Rechtfertigung des Sünders träfen die beiderseitigen Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts den Partner von heute nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung: „Miteinander können wir bekennen, daß der Sünder allein kraft der unverdienbaren Gnade Gottes allein durch den Glauben an Jesus Christus, den für uns gekreuzigten und auferstandenen Herrn, die Gabe der Rechtfertigung empfängt" (so Bischof Scheele).

Der Würzburger Bischof meinte sogar, seines Wissens gebe es keine ökumenische Studie, die so umfassend und gründlich zentrale, bislang als trennend gewertete Glaubensaussagen behandelt und einer positiven Klärung entgegengeführt habe, wie das vor dem Abschluß stehende Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises. Auch sein evangelischer Korreferent stellte fest, der Christenheit werde ein wichtiger Dienst geleistet, wenn sich zeigen ließe, daß wesentliche Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr träfen. Den entscheidenden Schritt, so hoben die beiden Berichterstatter vor der Synode hervor, müssen allerdings nach der Fertigstellung des Dokuments die Kirchen tun. Kruse: „Die Kirchen werden dann – jeweils in der ihnen angemessenen Verfahrensweise – zu prüfen haben, welche Konsequenzen sie aus dem Ergebnis ziehen sollen."

Die Protestanten und der Staat

Auf seiten der EKD wird diese Aufgabe dem neuen Rat zufallen, den die mit der Tagung in Berlin konstituierte siebte Synode bei ihrer zweiten Tagung im Herbst dieses Jahres wählen wird. Dann fällt auch die Entscheidung über die Nachfolge von Landesbischof Eduard Lohse im Amt des Ratsvorsitzenden der EKD. Lohse, früher Neutestamentler in Göttingen und seit 1971 Bischof der Hannoverschen Landeskirche, war 1979 als Nachfolger des württembergischen Landesbischofs *Helmut Claß* zum Ratsvorsitzenden gewählt worden.

In seinem Bericht vor den 120 Synodalen (fast die Hälfte der 100 von den 17 Mitgliedskirchen gewählten und drei Viertel der 20 vom Rat berufenen Mitglieder sind neu in dem Gremium, darunter auch der zum Präses der Synode gewählte SPD-Politiker *Jürgen Schmude*) ging Lohse diesmal unter Hinweis auf die diesem Thema gewidmeten Referate von Bischof Scheele und Bischof Kruse nur knapp auf das evangelisch-katholische Verhältnis in der Bundesrepublik ein. Auch er nahm dabei die Arbeit der Gemeinsamen Kommission in Schutz: „Es fruchtet wenig, wenn in kritischen Äußerungen zu der bisher geleisteten Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission Forderungen und Wünsche angemeldet werden, die vielleicht als einseitige Erklärungen ausgesprochen werden, sich aber nicht als gemeinsame Überzeugungen beider Kirchen einvernehmlich feststellen lassen."

Lohse bezog ausführlicher zu einem Thema Stellung, das zwei Wochen nach der Berliner Synodaltagung auf dem Kirchentag in Düsseldorf (vgl. ds. Heft, S. 325) stark in den Vordergrund trat: das *Verhältnis des deutschen Protestantismus zum Staat* und der

Streit um die „Politisierung" von Teilen der evangelischen Kirche. Der Rat der EKD müsse, so Lohse, darum bitten, herausfordernde Äußerungen einzelner kirchlicher Mitarbeiter und Pastoren „im angemessenen Verhältnis zur Gesamtverantwortung der Kirche wie auch zu dem in allen Gemeinden mit großer Treue ausgerichteten Dienst" zu sehen. Andererseits müsse aber um Verständnis dafür geworben werden, daß die Fragen der Friedenssicherung und des Schutzes der Umwelt in Kirchengemeinden und christlichen Gruppen auf besondere Sensibilität stießen, die sich in unterschiedlichen, bisweilen zugespitzten Äußerungen ausdrücken könne. Lohse bekräftigte die Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung über das Verständnis des Staates („Der Staat hat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe, in der noch nicht erlösten Welt ... nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen") und richtete an die Öffentlichkeit die Bitte, es möchte auch bei schwierigen und belastenden Auseinandersetzungen nicht in Zweifel gezogen werden, daß „evangelische Christen dankbar dafür sind, daß durch Gottes Gabe staatliche Ordnung und öffentliche Verantwortung gesetzt sind."

Ökumene nicht im luftleeren Raum

An den Schluß seines Berichts stellte der Ratsvorsitzende einige Bemerkungen zur *Lage in der Nordelbischen Kirche,* wo auf einer Sondersynode am 5. und 6. Juli der Versuch unternommen wird, nach monatelangen heftigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen den zukünftigen Kurs der Kirche zu bestimmen. In der nordelbischen Debatte seien Probleme und Schwierigkeiten zur Sprache gebracht worden, die auch in anderen Bereichen der Evangelischen Kirche in Deutschland vorhanden seien, obwohl sie zumeist nicht in gleicher Schärfe an die Öffentlichkeit gelangten.
Lohse warnte davor, durch die berechtigte Forderung nach einem klaren und deutlichen Zeugnis der Kirche die „vielgestaltige Gemeinschaft der Volkskirche" über Gebühr zu belasten: „Weder Verurteilungen oder Verwerfungen noch radikale Forderungen helfen dazu, die Gemeinschaft in der Kirche dauerhaft zu bewahren." Man müsse zugestehen, daß die *Abnahme der Zahl der Kirchenmitglieder* auch auf „bestimmte Schwächen und manches Versagen unserer Kirche" zurückzuführen sei und deshalb besondere Aufmerksamkeit für die künftige Gestaltung kirchlicher Arbeit verlange. Lohse schloß dem die Bitte an alle evangelischen Christen wie auch an die Öffentlichkeit an, der Kirche das Vertrauen zu erhalten, das sie brauche, um auch in Zukunft ihre Aufgaben erfüllen und nicht zuletzt Kirche für andere sein zu können.
Auf die neue EKD-Synode wie auf den im Herbst neu zu wählenden Rat und seinen Vorsitzenden warten in den nächsten Jahren schwierige Herausforderungen. Wie sich die Dinge in den einzelnen Landeskirchen und in den Gremien der EKD weiterentwikkeln, ist auch für das evangelisch-katholische Verhältnis in der Bundesrepublik von Bedeutung. Schließlich spielen sich die ökumenischen Beziehungen, deren weiterer Festigung auch der Besuch von Landesbischof Lohse bei Johannes Paul II. Mitte Juni dienen sollte (vgl. ds. Heft, S. 339), nicht im luftleeren Raum ab, sondern in der konkreten Wirklichkeit der beteiligten Kirchen. *U. R.*

Ausländerrecht: eine evangelische Positionsbestimmung

„Gesichtspunkte zur Neufassung des Ausländerrechts" – so der Titel des Arbeitspapiers – hat eine von der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eingesetzte Arbeitsgruppe, bestehend aus Juristen und Fachleuten für Ausländerfragen, unter Vorsitz von *Michael Mildenberger* vorgelegt. Mit Zustimmung des Rates der EKD wurde die Studie inzwischen veröffentlicht (EKD Texte 10, herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover 21). Sie stellt einen Diskussionsbeitrag zu einigen der wichtigsten Fragen dar, die in den Beratungen zur Novellierung des Ausländerrechtes sowohl innerhalb der Bonner Regierungskoalition als auch zwischen der Bundesregierung und den Kirchen (vgl. HK, April 1985, 183 ff.) sowie innerhalb der Kirchen (vgl. HK, Januar 1985, 5) bisher für Meinungsverschiedenheiten sorgten.

Berechtigte Ziele

Das Papier ist weder eine allgemeine Darstellung zu Fragen der Ausländerpolitik, noch entwirft es Teile eines zukünftigen Ausländerrechts. Es diskutiert sechs Themen, die in der öffentlichen Diskussion und den parlamentarischen Beratungen bislang eine Rolle spielten. Im Anhang des Papiers werden einige der angeschnittenen Fragen mit Fallbeispielen illustriert. Orientierungspunkte in bezug auf die ausländerpolitischen Absichten der Bundesregierung sind die Konzeption des Bundesinnenministeriums vom 16. 9. 1983 sowie die Antwort der Bundesregierung vom 3. 10. 1984 auf die Große Anfrage der SPD zur Ausländerpolitik.
Keinen Hehl macht die Arbeitsgruppe aus ihrer z. T. entschiedenen Ablehnung einiger Gesetzesänderungen, wie sie sich momentan abzeichnen bzw. wie sie im Umfeld der Ausländerrechtsdiskussion eine Rolle spielen oder gespielt haben. Auch wenn man einige der Ziele der Bundesregierung für durchaus berechtigt hält, die meisten der vorgeschlagenen Maßnahmen lehnt man ab, sei es aus Gründen der Humanität oder weil der gewünschte Effekt auch ohne entsprechende gesetzgeberische Eingriffe erzielt (z. B. wegen zurückgehender Ausländerzahlen) bzw. durch die geplanten Maß-

nahmen eher verhindert werden könne. Dabei kommt man z.T. zu ähnlichen Ergebnissen wie die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme vom 22. 11. 1984 (vgl. HK, Februar 1985, 74ff.). Im Vergleich zu der vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken verabschiedeten Erklärung vom 21. Dezember 1984 (vgl. HK, Februar 1985, 76ff.) nimmt die EKD-Arbeitsgruppe eine *deutlich ausländerfreundlichere Position* ein.

Problematische Wartezeit

Zu den umstrittensten Fragen im Zusammenhang mit der Änderung des Ausländerrechts gehört der *Familiennachzug,* und zwar sowohl die mögliche Herabsetzung der Altersgrenze von Kindern, die aus ihrem Heimatland in die Bundesrepublik nachgeholt werden dürfen, wie auch die Wartefrist nach der Eheschließung, auch wenn in beiden Fragen z.Z. eine Änderung der Gesetzeslage offenbar nicht mehr ins Haus steht. Wobei die Kirchen in dieser Frage auch bereits das geltende Recht kritisieren: Die durch das Bundesverwaltungsgericht grundsätzlich für zulässig erachtete dreijährige Wartezeit für den Nachzug von Ehegatten bezeichnet die EKD-Arbeitsgruppe in ihrem Papier als „höchst problematisch". Ursprünglich sei die Wartezeit erwogen worden, um die Einreise von Ausländern auf Grund sogenannter Scheinehen zu verhindern. Solche Scheinehen würden jedoch vor allem zwischen Deutschen und Ausländern geschlossen, wodurch die Wartezeit ohnehin umgangen werde. Obwohl das Bundesverwaltungsgericht diese Regelung für zumutbar halte, müsse ihr doch „aus humanitären und christlichen Gründen" widersprochen werden. Gleichfalls müßten die Voraussetzungen für den Zuzug von Ehegatten zu Ausländern der zweiten und dritten Generation überprüft werden. Hier komme es immer wieder zu unnötigen Härtefällen.

In der Frage des *Nachzugs von Kindern* wird zwar die Auffassung der Bundesregierung bejaht, im Interesse der Kinder solle ein Nachzug so früh wie möglich erfolgen, man gibt jedoch zu bedenken, daß die Entscheidung der Eltern von einer Reihe von Faktoren abhänge und vor allem Rechtssicherheit voraussetze, die allein eine langfristige Lebensplanung ermögliche. Zur Begründung in der Frage des Ehegatten- und des Kindesnachzugs verweist das Arbeitspapier auf wiederholte Äußerungen aus den Kirchen, in denen der besondere staatliche Schutz von Ehe und Familie eingeklagt wurde. Es gehöre zu den grundlegenden Rechten eines Menschen, mit seinen Ehegatten und minderjährigen Kindern zusammenzuleben. Die Ehe dürfe man nicht zum Mittel ausländerpolitischer Regelungen machen.

Gegen den Grundsatz der „Solidargemeinschaft"

Zu Meinungsverschiedenheiten im Zusammenhang mit einem neuen Ausländerrecht führten bislang auch die von der Bundesregierung vorgeschlagenen *Voraussetzungen für die Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis* (Nichtinanspruchnahme von Sozial- und Arbeitslosenhilfe, Vorhandensein ausreichender Wohnverhältnisse sowie Nichtvorliegen von erheblichen Verstößen gegen die bundesdeutsche Rechtsordnung). Im neuen Ausländerrecht soll die Ausländerbehörde gebunden sein, nach einem fünfjährigen Aufenthalt entweder eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis zu erteilen oder aber – und hier hakt die Arbeitsgruppe ein – den Aufenthalt zu beenden. Nach ihrer Ansicht verstößt eine solche Regelung gegen den Grundsatz der „Solidargemeinschaft". Die betroffenen Personen hätten in der Regel über viele Jahre im Arbeitsprozeß gestanden und sich dadurch ein „Recht auf soziale Hilfe und Vertrauensschutz erworben". Dies gelte es in einer gesetzlichen Regelung zu berücksichtigen.

Einer *Berücksichtigung der Wohnverhältnisse* sei zwar im Ansatz zuzustimmen, solle doch damit der Entstehung von Slums entgegengewirkt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, müßten aber der Forderung nach einem Wohnungsnachweis „positive Integrationshilfen von seiten des Staates entsprechen". Als gesetzliche Grundlage für eine Beendigung des Aufenthaltes sei im übrigen die Formulierung „erhebliche Verstöße gegen die deutsche Rechtsordnung" zu unbestimmt. Behördlicher Willkür werde damit die Tür geöffnet. Maßnahmen dieser Art sollten nur auf Grund schwerwiegender Delikte ergriffen werden, nicht aber bei Ordnungswidrigkeiten zulässig sein.

Zur Frage eines *selbständigen Aufenthaltsrechtes* für nachgezogene Ehegatten – z.B. im Fall von Scheidung – wird verlangt, daß diese Personen nach einem fünfjährigen Aufenthalt nicht nur die Möglichkeit – wie dies die Bundesregierung vorsieht –, sondern das Recht auf einen eigenständigen Aufenthaltsstatus haben sollten. Die entsprechende Regelung für Kinder, wie sie die Bundesregierung plane, wird als geeignet bezeichnet, „eine restriktive, auf Senkung der Ausländerzahlen gerichtete Politik gesetzlich abzusichern". Die aufenthaltsrechtlichen Regelungen für Ausländer hätten sich auch auf deren Kinder zu erstrecken, selbst im Falle von Schwierigkeiten bei der beruflichen Ausbildung oder bei der Suche eines Arbeitsplatzes. Die damit verbundene Belastung für die Bundesrepublik müsse man in Kauf nehmen, sie gehöre zur „sozialen Verantwortung für die bei uns aufgewachsenen jungen Menschen". Im Zusammenhang mit der Frage, wie man ausreisewilligen Ausländern den Weggang aus der Bundesrepublik erleichtern könne, wird über eine sogenannte *„Rückkehroption"* diskutiert. Danach blieben den Ausreisenden die in der Bundesrepublik erworbenen Aufenthalts- und Arbeitserlaubnisrechte für eine befristete Zeit erhalten. Im Gegensatz zur Bundesregierung spricht sich die Arbeitsgruppe für diese Option aus.

Großzügig bei der Einbürgerung

Eines der Ziele der Bundesregierung bei der Ausländerrechtsreform ist die Verschärfung des *Ausweisungsrechts.* In dem Papier geht die Arbeitsgruppe möglichen Ausweisungsgründen und deren Problematik nach: Vor einer ge-

richtlichen Verurteilung dürfe man Ausländer nicht ausweisen, heißt es dazu. Die inzwischen als Krankheit erkannte Drogenabhängigkeit als Ausweisungsgrund anzunehmen, hält man für fragwürdig, wobei Besitz und Handel von harten Drogen als Straftatbestand davon unterschieden werden müßten. „Wirtschaftliche Unterstützungsbedürftigkeit" dürfe keine Basis für eine Ausweisung darstellen. Extremistische politische Betätigung von Ausländern auf dem Boden der Bundesrepublik unterbinden – dieses Anliegen der Bundesregierung wird zwar grundsätzlich bejaht, die angebotene rechtliche Lösung jedoch für unzureichend erachtet. So halte man die Regelausweisung mit Sofortvollzug schon deshalb für bedenklich, da sie dem Betroffenen keine Möglichkeit einräume, in einem rechtstaatlichen Strafverfahren über seine Schuld oder Unschuld befinden zu lassen.
In der Frage der *Einbürgerung* plädiert man für eine großzügige Handhabung. Allerdings dürfe sie nicht zur Voraussetzung bestimmter Rechtsverbesserungen gemacht werden. Die doppelte Staatsbürgerschaft sollte ermöglicht werden in Fällen, in denen das Herkunftsland die betreffende Person nicht aus der ursprünglichen Staatsbürgerschaft zu entlassen bereit ist. Zwischen Aufenthaltsberechtigung und Einbürgerung seien im übrigen noch Zwischenstufen denkbar, um so Ausländern eine angemessene Teilhabe am politisch-gesellschaftlichen Leben in der Bundesrepublik zu ermöglichen. Das Kommunalwahlrecht, das in dem Zusammenhang immer wieder diskutiert wird, wird nicht ausdrücklich genannt, an es dürfte hier auch gedacht sein.

Deutliche Distanzierung von der Bundesregierung

Daß all das zusammengenommen mehr als eine nur in Details abweichende Position der EKD von den Plänen der Bundesregierung bedeutet, wird obendrein unter den Stichworten „Integration" und „Rechtssicherheit" gleich zu Beginn des Papiers deutlich. Die ausländerrechtlichen Neuregelungen der Bundesregierung zielen nach Ansicht der Arbeitsgruppe vor allem auf die Begrenzung der Ausländerzahlen ab. Eine Neufassung des Ausländerrechts sei jedoch nur annehmbar, wenn sie einen gesetzlichen Rahmen schaffe, der durch eine „positive Integrationspolitik" gefüllt werden könne. Durch die sich abzeichnende Konzeption verstärke man das in der Bevölkerung teilweise verbreitete Empfinden, die Bundesrepublik werde von Ausländern „überflutet" und müsse sich durch eine restriktive Ausländerpolitik dagegen wehren. Es sei zu befürchten, daß diese Tendenz zu einem Verlust an Humanität führte.

Einer von der Bundesregierung mit Hilfe von Rechtsverordnungen angezielten Flexibilisierung der gesetzgeberischen Möglichkeiten steht man gleichfalls kritisch gegenüber. Das Bedürfnis, auf veränderte Verhältnisse flexibler reagieren zu können, hält man zwar für legitim, eine „generell gehaltene Ermächtigungsformel", wie sie die Pläne der Bundesregierung vorsähen, verkehre jedoch das Ziel einer Verbesserung der rechtlichen Sicherheit ins Gegenteil.

Die „Gesichtspunkte zur Neufassung des Ausländerrechts" sind ein Beispiel dafür, wie kirchliche Mitarbeit bei politisch-gesellschaftlicher Konsensbildung sich keineswegs in der Wiederholung allgemeiner Unverbindlichkeiten erschöpfen muß, wie sie ebenso unprätentiös wie sachlich Kriterien zur Entscheidungsfindung bereitzustellen sich bemühen kann – und das ohne eine unangebrachte parteipolitische Rücksichtnahme, orientiert an den jeweiligen Sachfragen. Gerade für die Diskussion um eine neue Ausländerpolitik, aber nicht nur dort, könnte man auf katholischer Seite davon lernen. *K. N.*

Straffrei in bestimmten Fällen

Diskussion um das spanische Abtreibungsgesetz

Spanien hat auch nach der Reform der Strafbestimmungen über die Abtreibung noch – außer Irland – die restriktivste Abtreibungsgesetzgebung. Als relativ eng umschriebene Indikationenregelung könnte sie sogar ein Gegenmodell zum Fristenmodell oder zu sehr vage formulierten Indikationenregelungen in den anderen europäischen Ländern abgeben. Daß das Gesetz so zustande kam, ist zweifellos mit eine Wirkung des Widerstandes, der geben eine „liberalere" Lösung von der katholischen Kirche und vor allem vom spanischen Episkopat ausging.

Seit dem Ende der Franco-Diktatur vollzieht sich in der spanischen Gesellschaft ein Säkularisierungsprozeß, dessen beschleunigtes Tempo mit dem saloppen Begriff vom Aufholbedarf oberflächlich treffend gekennzeichnet ist, der aber „nationale", traditionelle und scheinbar festgefügte Wertvorstellungen dieser Gesellschaft in einem unerwarteten Ausmaß verschiebt oder sogar aufzulösen imstande ist – eine Entwicklung, die nicht nur von der katholischen Kirche mit erheblicher Sorge beobachtet wird. In dieser gesellschaftlichen Umbruchsituation versucht die sozialistische Regierung unter Ministerpräsident Felipe González, ihre Wahlzusagen über eine umfassende Sozialreform zu verwirklichen, was allen Beteiligten – Regierung, Gesetzgeber, Opposition, den Medien und gesellschaftlichen Gruppen – die anstrengende Praxis demokratischer Verhaltensformen bei unterschiedlicher Überzeugungslage abverlangt.

Große Mehrheit im Parlament

Während das seit Jahren heftig umstrittene Rahmengesetz zur Bildungs- und Schulreform wegen einer anhängigen Klage beim Verfassungsgericht noch nicht in Kraft treten konnte, hat die Regierung González Ende Mai ein anderes gesellschaftspolitisches Reformvorhaben im Parlament durchgesetzt, die *teilweise Legalisierung* der bisher in allen Fällen verbotenen Abtreibung. Am 28. Mai stimmte der Abgeordnetenkongreß des spanischen Parlaments der revidierten Fassung des im Oktober 1983 erstmals verabschiedeten Gesetzes zur Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs mit 187 gegen 109 Stimmen bei 12 Enthaltungen zu; die Mehrheit für das Gesetz im Senat ist gesichert.
Damit fand das Gesetz eine *über die absolute Mehrheit der Sozialisten hinausgehende Unterstützung.* Mit der Regierungspartei PSOE stimmten die gemischte Fraktion, bestehend aus den Abgeordneten der Partei des früheren Regierungschefs Suarez, der Kommunistischen Partei und zwei Regionalisten, sowie die Hälfte der katalanischen Fraktion von Liberalen und Christdemokraten. Zwei Abgeordnete dieser Fraktion stimmten gegen das Gesetz, drei enthielten sich wie auch die Baskisch-Nationalistische Partei der Stimme. Gegen das Gesetz stimmte die von *Fraga Iribarne* geführte Volksallianz und die kleine Gruppe der früheren Regierungspartei UCD.

Das neue Gesetz sieht eine enger (als in der Bundesrepublik) gefaßte Indikationenregelung vor: Der Schwangerschaftsabbruch wird in Spanien künftig straffrei sein bei Gefahr für Leben oder Gesundheit der Mutter, nach Vergewaltigungen (bis zur 12. Woche der Schwangerschaft) und bei zu erwartender schwerer Schädigung der Leibesfrucht (bis zur 22. Woche). Die Abtreibung darf nur von einem Arzt und in einer entsprechend ausgestatteten und für den Eingriff autorisierten privaten oder staatlichen Klinik nach Erstellung eines *ärztlichen Gutachtens* (im Fall der eugenischen Indikation von zwei Gutachten) durchgeführt werden. Diese zusätzlichen Garantien hatte das von der konservativen Opposition angerufene Verfassungsgericht in seinem Spruch vom 11. April dieses Jahres verlangt, mit dem eine allzu extensive Auslegung des Gesetzes verhindert werden soll. Mit dem bald in Kraft tretenden Gesetz ist nicht nur den konkreten, die künftige Praxis einschränkenden Forderungen des Verfassungsgerichts Genüge getan, es interpretiert im Fall der Abtreibung „bei schwerer Gefahr für Leben oder Gesundheit der Mutter" auch den Gesundheitsbegriff im Sinne des Verfassungsgerichtsurteils in seiner „physischen und psychischen Komponente". Diese Formulierung kann bei weitestgehender Auslegung in der Praxis auf eine vierte „soziale" Indikation (samt deren Mißbrauchsmöglichkeiten) hinauslaufen, die von den Sozialisten erst gar nicht in die Gesetzesvorlage aufgenommen worden war. Die Befürworter einer weitergehenden Regelung machten in der öffentlichen Diskussion immer wieder deutlich, daß die drei gesetzlich anerkannten Indikationen nur einen kleinen Bruchteil der abtreibungswilligen Frauen in die Legalität holen, während die aus sozialen oder anderen persönlichen Gründen abtreibenden Frauen weiter ins Ausland reisen oder sogenannte Kurpfuscher aufsuchen würden.

Drei Tage nach der Verabschiedung im Parlament demonstrierten in Madrid rund 30 000 Spanier gegen das neue Gesetz. Dabei sprach auch *Dolores Voltas* von der Dachorganisation der „Vereinigungen für das Leben" vom Standpunkt der Abtreibungsgegnerin die Vermutung aus, daß von 1000 in anderen Ländern Europas legal vorgenommenen Abtreibungen nur 1 oder 2 unter die Straffreiheit nach dem neuen spanischen Gesetz fallen. Die katholische Zeitschrift „Ecclesia" griff auf, was auch die Diskussion früherer Jahre und zum Teil bis heute in den westeuropäischen Ländern kennzeichnete: „Alle Organisationen wollten verhindern, daß der ‚Marsch für das Leben' politisch ausgeschlachtet wird. Aber es ist offenbar sehr schwer, das Bewußtsein dafür zu wecken, daß das Leben verdient, von rechts und links verteidigt zu werden; die Wahrheit ist, daß der Schutz des (ungeborenen) Lebens praktisch ein Monopol der Rechten ist" (8. 6. 85). – Nach Schätzungen, über deren Zuverlässigkeit mangels statistischer Daten wenig gesagt werden kann, lassen pro Jahr zwischen 100 000 und 300 000 Spanierinnen abtreiben.

Die Rolle des Verfassungsgerichts

Das *Verfassungsgericht* spielte in der öffentlichen Diskussion um die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs in mehrfacher Hinsicht eine bedeutende Rolle. Über seine eigentliche Aufgabe, die Verfassungsmäßigkeit der Gesetzesvorlage zu prüfen, hinaus geriet es im Laufe der letzten beiden Jahre in die politische Auseinandersetzung, deren Protagonisten gelegentlich ein schwaches demokratisches Grundverständnis im Umgang mit dieser Instanz an den Tag legten. So übte Vizeministerpräsident *Alfonso Guerra* in einem Gespräch mit Journalisten Ende März, also noch vor dem Entscheid über die Verfassungsmäßigkeit des Abtreibungsgesetzes, ungeniert Kritik an den Kompetenzen des Verfassungsgerichts, das in für ihn unverständlicher Weise dem Parlament seinen Willen aufzuzwingen in der Lage sei. Es überschreite die Grenze des Erträglichen, wenn ein Gremium von 12 Mann letztlich darüber entscheide, ob ein Parlament von immerhin 350 Mann sich geirrt habe. Diese Äußerungen wurden auch in den eigenen sozialistischen Reihen als peinlich empfunden, aus der Opposition wurden Rufe laut, die den Rücktritt Guerras forderten.

Nach Bekanntwerden des Entscheids attestierte die angesehenste Tageszeitung Spaniens „El País" dem Verfassungsgericht Unfähigkeit und sprach von einem „üblen Präzedenzfall politischer Anpassung an konservative Positionen", obwohl das Verfassungsgericht dem Gesetz im Kern zugestimmt hatte und lediglich einige zusätzliche Bestimmungen eingefügt sehen wollte. Die konservative Opposition hat sich ihrerseits schon häufig des Verfas-

sungsgerichts bedient, um durch einen Einspruch das Inkrafttreten eines gegen ihre Stimmen beschlossenen Gesetzes zu verhindern, was wie im Fall der umkämpften *Schulreform* ein Gesetz über Jahre blockieren kann, da seine Anwendung bis zum Spruch des Verfassungsgerichts automatisch ausgesetzt wird.

Das ist jetzt nicht mehr möglich. Ende Mai erklärte das Verfassungsgericht das mit den Stimmen der Regierungsfraktion beschlossene „Gesetz über die Aufhebung der aufschiebenden Wirkung von Verfassungsklagen" für verfassungskonform. Damit verliert die Opposition ein wirkungsvolles Instrument der Obstruktion, und es gehört zur Ironie politischer Abläufe, daß die Sozialisten – seinerzeit in der Opposition – der Einrichtung dieses Rechtsinstruments eifrig zugestimmt haben. Allerdings hatte die übermäßige Nutzung dieser Möglichkeit zur Überlastung der zwölf Verfassungsrichter geführt, bedenklicher war jedoch, daß in der Öffentlichkeit der Eindruck der politischen Instrumentalisierung des Verfassungsgerichts als einer Art „dritter Kammer" entstand.

(Um die *Unabhängigkeit der Justiz* geht es auch in dem zur gleichen Zeit entbrannten Streit um die Bestellung des Obersten Rats der Gerichtsbarkeit, der laut Verfassungsauftrag die Selbstverwaltung der Justiz überwacht. Gegen die Stimmen der konservativen und liberalen Opposition hatte das Parlament Anfang April ein Gesetz beschlossen, nach dem künftig alle 20 statt wie bisher nur 8 Mitglieder des Obersten Rats von der Legislative gewählt werden sollen. Der Oberste Rat und die Mehrheit der Richter sehen darin einen Verstoß gegen das Prinzip der Gewaltenteilung, d. h. eine Gefährdung der Unabhängigkeit der dritten Gewalt. Das Verfassungsgericht wird vermutlich im Herbst zu der Frage Stellung nehmen.)

Scharfe kirchliche Interventionen

Die *katholische Kirche* hat mit zahlreichen Äußerungen in die Diskussion um die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs eingegriffen, zunächst fordernd und betont kämpferisch, so als sei eine Einschränkung des Abtreibungsverbots in Spanien noch zu verhindern. Papst Johannes Paul II. hatte bei seinem Spanienbesuch wenige Tage nach dem Wahlsieg von *Felipe González* im Oktober 1982 den Weg im Sinne der kirchlichen Lehre weisen wollen: „Wer den Schutz des unschuldigsten und schwächsten menschlichen Lebens, der empfangenen, aber noch ungeborenen menschlichen Person, verweigert, macht sich eines äußerst schweren moralischen Vergehens schuldig. Der Tod eines Unschuldigen ist niemals zu rechtfertigen. Ein solches Vorgehen würde das Fundament der Gesellschaft aushöhlen." Dieses päpstliche Zitat wurde Anlaß zu dem sogenannten Katechismus-Streit im September 1983, der alle Anzeichen eines beginnenden Kulturkampfes trug. Es fand Aufnahme in den Katechismus für 11- und 12jährige Schüler, in dem die Abtreibung außerdem als eine Form des Tötens neben Krieg und Terrorismus gestellt wurde, was das Erziehungsministerium nicht hinnehmen wollte. Daraus entspann sich ein heftiger Kompetenzstreit, der aber mit dem Einlenken der Regierung endete.

Als die neue Regierung im Februar 1983, also ein Vierteljahr nach den Wahlen, dem Parlament bereits eine Gesetzesvorlage zur Legalisierung der Abtreibung präsentierte, reagierte die *Ständige Kommission der Bischofskonferenz* rasch: sie gab eine relativ ausführliche Erklärung ab, die das Recht auf Leben einfordert und Abtreibung moralisch als Totschlag definiert. Diese Stellungnahme ging bereits auf die drei in der Vorlage genannten Indikationen ein. Zu der medizinischen Indikation hieß es: „Auch wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist, behält das Kind das Recht zu leben." Die Bischöfe vertraten zudem die Ansicht, die Tatsache eines heimlich begangenen Strafakts rechtfertige nicht dessen gesetzliche Aufhebung, so wie es auch nicht sinnvoll sei, vielen Frauen einen Weg zu öffnen, der bisher nur Wohlhabenden offen stand. Die Erklärung gipfelt in der Feststellung: „Wir erklären in aller Eindeutigkeit, daß wir die geplante Straffreiheit für Abtreibung für äußerst ungerecht und völlig unannehmbar halten" (Vida Nueva, 12. 2. 83).
Im Zuge der parlamentarischen Prozedur gingen die Bischöfe verstärkt dazu über, dem eigenen Kirchenvolk den katholischen lehramtlichen Standpunkt klarzumachen und auf den in der öffentlichen Diskussion wenig beachteten *Unterschied von Straffreiheit und moralischer Erlaubtheit* hinzuweisen. Im März 1983 hatten 200 000 Spanier in Madrid und Valencia gegen das geplante Abtreibungsgesetz demonstriert; Mutter Teresa bezeichnete in ihrer Grußbotschaft die Abtreibung als „die schlimmste Zerstörung des Friedens". Eine Frau, die abtreibe, sagte sie im Mai bei einem Treffen der „Bewegung für das Leben" in Madrid, töte nicht nur ihr Kind, sondern auch ihr Gewissen.

Das eigentliche Problem: die Anwendung

Die Bischöfe, zahlreiche katholische Verbände und Einzelpersonen unterstützten die von 55 Abgeordneten der Volksallianz im Dezember 1983 eingereichte Verfassungsklage. Als diesem Einspruch im April dieses Jahres, 16 Monate später, zwar formal stattgegeben wurde, die Richter aber die Einschränkung des Schutzes für das ungeborene Leben in den genannten Fällen als nicht verfassungswidrig bezeichneten, meldete sich die Ständige Kommission der Bischofskonferenz am 10. Mai erneut zu Wort. Der Kirche ging es vor allem darum, dem diffusen Eindruck in der öffentlichen Meinung entgegenzuwirken, der Spruch des Verfassungsgerichts gebe die kirchliche Position insoweit wieder, als die Verfassungsmäßigkeit des Abtreibungsgesetzes so etwas wie die ethische Legitimierung des Schwangerschaftsabbruchs selbst sei.

In der bischöflichen Erklärung wird begrüßt, daß das Urteil das ungeborene Leben *unter den Schutz der Verfassung* stellt und das Recht der Ärzte und des Pflegepersonals anerkennt, die Mitwirkung an Schwangerschaftsabbrüchen

zu verweigern. Verwirrung stiften müsse jedoch, daß dieser in der Verfassung verankerte Schutz des ungeborenen Lebens nicht konsequent das Recht, geboren zu werden, nach sich ziehe. „Uns beschäftigen vor allem die moralischen Rückwirkungen des Urteils auf das Gewissen der Spanier, insbesondere der Katholiken, im Hinblick auf die ethischen Voraussetzungen und Motive des Urteils, das von interessierter Seite unterschiedliche politische Interpretationen erfahren hat ... So konnte der Eindruck entstehen, daß bei Erfüllung bestimmter Auflagen eine Abtreibung nicht nur straffrei, sondern auch sittlich gerechtfertigt ist oder gar einen sozialen Fortschritt bedeutet."

Die an sich naheliegende Frage nach der praktischen Anwendung des neuen Gesetzes wird in der bischöflichen Erklärung nicht berührt. Dort liegt aber aller Voraussicht nach die eigentliche Problematik dieser vor allem unter dem Druck der katholischen Kirche restriktiv angelegten Reform. Müssen die Bestimmungen über die Indikationen rigoros beachtet werden, dann löst das neue Gesetz das soziale Problem einer hohen Zahl illegaler Abtreibungen in Spanien nicht; werden sie – vom Gesetzgeber geduldet – möglichst weit ausgelegt oder sogar mißachtet, dann klaffen Buchstabe und Wirklichkeit der Verfassung weit auseinander, und der gesetzliche Schutz des ungeborenen Lebens wird zum leeren Begriff. Auf diese mögliche Entwicklung muß die Kirche ihren pastoralen Blick richten.

Gabriele Burchardt

Eine bemerkenswerte Initiative

Theologisches Fernstudium in Ungarn

Seit sieben Jahren gibt es einen an die Katholisch-Theologische Akademie in Budapest angeschlossenen theologischen Fernkurs. Bis es zu der Gründung kam, waren eine Menge kirchlicher und angesichts der genauen Staatskontrolle in allen kirchlichen Belangen auch eine Menge politischer Schwierigkeiten zu überwinden. Die Bedeutung des Unternehmens für Ungarn – u. a. auf dem Hintergrund der katastrophalen Entwicklung beim Priesternachwuchs – schildert sein Gründer und Leiter, Thomas Nyiri, Professor für Philosophie an der Theologischen Akademie.

Das wachsende Interesse für die Theologie in weiten Kreisen der Gläubigen ist heute eine weltweite Erscheinung. Diese Tatsache ist um so erfreulicher, als sich derzeit eine andere – gegensätzliche – Erscheinung in fast allen christlichen Ländern Europas zeigt, nämlich die des immer mehr zunehmenden Rückganges des Klerus – auch in Ungarn.

Wenig Priesternachwuchs

Die Zahl der Seelsorger vermindert sich dort zur Zeit jährlich um etwa 80 Personen, dieser Rückgang wird aber in einigen Jahren wegen des Ausfalles der zahlenmäßig allerstärksten Jahrgänge, der kontinuierlich steigenden Zahl der Amtsniederlegungen und der steilen Abnahme des Priesternachwuchses viel schneller vor sich gehen. Wenn die Entwicklung auf diesem Gebiete so weitergeht wie im letzten Jahrzehnt, wird die Zahl der aktiven katholischen Priester des lateinischen Ritus 1990 ungefähr 1500 bis 1600 betragen. Die größte Sorge bereitet die *unaufhaltsam sinkende Zahl der Priesteramtskandidaten.* Vor fünf Jahren studierten etwa 300 Alumnen in den sechs Seminaren des Landes, 1983/84 waren es insgesamt noch 190 Seminaristen, darunter 36 der griechisch-katholischen Diözese Hajdudorog. Die Situation wird noch durch die immer mehr um sich greifende negative Auslese der Seminaristen erschwert.

Eine bedeutende Ausnahme bildet, auch bezüglich der Auslese, die griechisch-katholische Diözese Hajdudorog, die einzige unierte Diözese unter den insgesamt elf katholischen Diözesen Ungarns, in der seit Jahren die Zahl der Neupriester die Zahl der verstorbenen bei weitem übertrifft. Diese Diözese hat im Verhältnis zu ihren Gläubigen sieben- bis achtmal so viel Seminaristen (etwa 35 für 300 000 Gläubige) wie die lateinischen Diözesen (etwa 100 Seminaristen für 7 Millionen Gläubige). Die Zahl der aktiven griechisch-katholischen Priester wird sich 1990 von den jetzigen 180 auf 190 erhöhen. Infolgedessen werden die 149 griechisch-katholischen Pfarreien auch in Zukunft besetzt sein, während von den 2312 lateinischen Pfarreien eine gute Hälfte oder noch mehr vakant wird.

Diese Vergleiche zeigen anschaulich, daß in Ungarn nicht die Berufung zum Priestertum in eine Krise geraten ist, wohl aber *die Rolle des unverheirateten Diözesanpriesters.* Das tridentinische Priesterbild, nach dem sie im Seminar erzogen worden sind, findet in der heutigen ungarischen Gesellschaft wenig Widerhall, selbst unter den gläubigen Katholiken. Dort, wo es klar ist, welche Rolle dem Priester zukommt, wie etwa bei den verheirateten griechisch-katholischen Priestern oder den Ordensleuten, gibt es auch genügend Nachwuchs im heutigen Ungarn.

Gründung des Fernstudiums

Angesichts dieser Erscheinungen mußte sich eine ihren Aufgaben auch nur halbwegs gewachsene Kirche aufgeru-

fen fühlen, der deutlichen Nachfrage nach vertieftem theologischem Wissen und geistlichem Leben ein entsprechendes Angebot zu machen. Tatsächlich bemühte sich Kardinal *Lékai* schon seit vielen Jahren, den Laien die Möglichkeit zur geistigen Vertiefung und religiösen Weiterbildung zu geben. So wurde im Herbst 1978 als Ergebnis und Konkretion dieser Bemühungen das *Theologische Fernstudium* der Römisch-Katholischen Theologischen Akademie, der Rechtsnachfolgerin der theologischen Fakultät der 1635 von Kardinal Péter Pázmány gegründeten Universität, eröffnet.

Im Gegensatz etwa zum Theologischen Fernkurs in Wien ist das ungarische Fernstudium als zweiter Bildungsweg neben dem Direktstudium im Rahmen der theologischen Ausbildung an der Theologischen Akademie Budapest zu verstehen. Der *Leiter des Fernstudiums* wird vom Professorenkollegium der Akademie für drei Jahre gewählt. Ihm obliegen die Planung, die Geschäftsführung und die Vertretung des Fernstudiums nach außen. In eigener persönlicher Verantwortung hat er alle jene Arbeiten durchzuführen, die für die Erfüllung der Aufgaben des Fernstudiums nötig sind. Der *Lehrkörper* des Fernkurses besteht aus den dafür verpflichteten Professoren, Dozenten und Lehrbeauftragten der Theologischen Akademie sowie aus Professoren der ungarischen diözesanen philosophisch-theologischen Lehranstalten. Da das ungarische Fernstudium ein akademischer Bildungsweg ist, können sich nur diejenigen inskribieren, die ein Maturazeugnis oder ein ihm entsprechendes Zeugnis besitzen. Die theologische Weiterbildung der Nichtmaturanten ist u. a. Aufgabe des neulich eröffneten Exerzitienhauses in Leányfalu.

Chancen zur gründlichen Glaubensbildung

Das Fernstudium gibt Gläubigen und Suchenden (auch Atheisten können sich inskribieren) die Möglichkeit, eine gründliche und systematische Ausbildung in der Theologie zu erlangen. In Anbetracht der spezifisch ungarischen Verhältnisse ist dies insofern von einer dringenden Notwendigkeit, als die Entwicklung der Kirche in Ungarn in der herkömmlichen Weise, wonach der Klerus entscheidet, was zu geschehen habe, und die Gläubigen nur Befehlsempfänger sind, für die Zukunft völlig überholt und undenkbar ist. Die *Laien* haben seit dem II. Vatikanischen Konzil, mindestens aber seit der Erscheinung des neuen Codex Iuris Canonici (vgl. can. 224–231; can. 811) nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, in Fragen der Entwicklung und des Lebens der Kirche mitzureden. Weder die Männer noch die Frauen in Ungarn lassen sich in der Zukunft als Objekte der Seelsorge, als bloße kirchliche Untertanen durch Priester behandeln.

Bei den persönlichen Aussprachen anläßlich der Aufnahmeprüfungen von rund 1800 Personen in den letzten sieben Jahren zeigte sich, daß dies auch das *leitende Motiv der Interessenten* ist. Manche gehen gleichzeitig von dem Gedanken aus, daß die kirchlichen Führungskräfte aufgrund des katastrophalen Priestermangels sie früher oder später einmal in irgendeiner Form als Katecheten, Liturgiehelfer, Verbindungspersonen usw. auch in die Seelsorge einschalten werden. Diese Zielsetzung der Hörer entspricht auch der Intention der kirchlichen Führung in Ungarn, zu gegebener Zeit dem Priestermangel durch Einsatz von qualifizierten Laien begegnen zu können.

Seit einem Jahr besteht für die Absolventen des Fernkurses auch die Möglichkeit, an einer *praktisch-katechetischen Ausbildung* teilzunehmen. Nach Beendigung dieses zusätzlichen einjährigen Kurses und nach Ablegung der erforderlichen theoretischen wie praktischen Prüfungen erhalten sie ein Zeugnis, in dem ihre Eignung als Katecheten bzw. für die Erteilung der Missio canonica attestiert wird. Tatsächlich unterrichten schon einige Absolventen Religion in der Schule, andere wohnen in leeren Pfarrhäusern und halten den Kontakt mit dem nächsten Gemeindepfarrer, sie bereiten Taufen oder Begräbnisse vor und halten Wortgottesdienste.

Ziel des Fernstudiums ist eine systematische Einführung in die Theologie in einer für berufstätige Laien möglichen Form. Dabei wird nach ähnlicher (nicht nach identischer!) Gliederung der Fächer vorgegangen wie im Direktstudium: Einführung in die christliche Philosophie und in die Theologie, und zwar in Altes Testament, Neues Testament, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Theologie der Spiritualität und Praktische Theologie sowie Katechetik. Der Gefahr einer – mit Recht gefürchteten – Halbbildung versucht man durch eine systematische Einführung in die gesamte Theologie und christliche Philosophie zu begegnen. Was katholische Ungarn in einer ständig steigenden Anzahl anstreben, kann nur durch ein ernstes und verantwortliches, systematisches Studium erreicht werden.

Die Hörer und die Struktur des Studiums

Im Herbst 1978 haben 150 Frauen und Männer das erste Studienjahr begonnen. Das Interesse wuchs aber von Jahr zu Jahr, so daß die Räume des Zentralseminars (wo die Theologische Akademie untergebracht ist) sich alsbald als viel zu klein für den Ansturm der Interessenten erwiesen. Von 1978 bis 1981 haben jährlich je 150 Hörer ihre Studien begonnen, seit 1982 je 250.

Tabelle 1: *Anmeldungen nach Geschlecht und Herkunft*

	Zahl der Anmeldungen	Männer %	Frauen %	aus Budapest %	aus dem Lande %
1978	247	42,5	57,5	48,9	51,1
1979	105	46,7	53,3	58,0	42,0
1980	174	41,4	58,6	43,6	56,4
1981	169	45,0	55,0	47,3	52,7
1982	241	46,9	53,1	46,0	54,0
1983	253	43,0	57,0	44,0	56,0
1984	265	43,2	56,8	43,2	56,1
1985	263	43,4	56,6	51,7	48,3

Die Hörer kommen zu etwa 45 Prozent aus der Hauptstadt und zu 55 Prozent vom Lande und stellen praktisch einen Querschnitt der ungarischen Katholiken mit höherer Schulausbildung dar.

Fast alle Altersklassen über 18 (die Matura ist Vorbedingung für die Aufnahme) sind vertreten, das *Durchschnittsalter* wird von Jahr zu Jahr niedriger. 1978 waren 55 Prozent unter 40 Jahren; 1979 bereits 67,6 Prozent; 1980 bis 1985 im Durchschnitt etwa 72 Prozent. Der Anteil der jüngeren Hörer hat sich eindeutig erhöht: Der Anteil der 18- bis 30jährigen ist von 34,8 Prozent (1978) auf 51,9 Prozent (1984) gestiegen; die 18- bis 50jährigen machen 1985 mehr als 88 Prozent aller Hörer aus. Etwas mehr als die Hälfte der zu den Kursen sich Anmeldenden sind *Frauen.* Es sind fast alle Berufe vertreten.

Tabelle 2: *Anmeldungen nach Altersstufen*

	18–30-jährige %	18–40-jährige %	18–50-jährige %	Zahl der Anmeldungen
1978	34,8	55,0	74,8	247
1979	33,3	67,6	77,1	105
1980	48,8	73,6	85,1	174
1981	54,4	74,5	86,9	169
1982	53,5	72,6	84,2	241
1983	48,2	70,0	89,4	253
1984	51,9	72,0	85,6	265
1985	46,8	71,9	88,2	263

Es finden sich Teilnehmer mit und ohne akademische Ausbildung, wobei der Anteil der ersteren von Jahr zu Jahr zunimmt. Mediziner, Juristen, Lehrer, Ingenieure, Agronomen, Künstler, Facharbeiter, Krankenschwestern, Psychologen, Kindergärtnerinnen, Ordensschwestern und Hausfrauen studieren neben- und miteinander in gutem Einvernehmen.

Prüfungen verpflichtend

Im Fernstudium wird grundsätzlich eine *kombinierte Methode* angewendet: Der Teilnehmer studiert zunächst im Alleingang oder geht mit einer Interessengruppe oder auch mit dem Ehepartner Skripte und Studienbehelfe durch. In drei verpflichtenden Studienwochenenden je Semester wird der Lernprozeß unter Leitung von Dozenten vertieft. Dabei wird auf das Leben in Gemeinschaft besonders großer Wert gelegt. Bei den Lehrveranstaltungen hat die dialogisch angelegte Vorlesung den Vorrang. Es werden auch – je nach Eigenart und Wunsch der jeweiligen Dozenten und Teilnehmergruppen – verschiedene Referats-, Diskussions- und Gruppenarbeitsmethoden angewendet. Der gesamte Lehrstoff ist auf sechs Semester verteilt, so daß man grundsätzlich das ganze Studium in drei Kalenderjahren absolvieren kann. Der Studiengang ist jedoch so aufgebaut, daß es möglich ist, sich für das ganze Studium mehr als drei Jahre Zeit zu nehmen.

Am Ende jedes Semesters sind die *Prüfungen* verpflichtend. Sie werden vor den Professoren der jeweiligen Studiengruppe mündlich oder schriftlich abgelegt. Wer gegen Prüfungen eine unüberwindliche Abneigung hat, kann (mit Dispens) am Fernstudium als Gasthörer teilnehmen. Wenn alle vorgesehenen Prüfungen mit ausreichendem Erfolg abgelegt wurden, wird ein offizieller Prüfungsnachweis ausgestellt. Dieses Zeugnis bedeutet selbstverständlich nicht auch schon die Zulassung zur Ausübung eines haupt- oder nebenamtlichen kirchlichen Berufes. Diejenigen Teilnehmer, die sich dafür interessieren, müssen sich um die Erhaltung der Missio canonica und der staatlichen Zulassung an ihre Diözese wenden. Wohl kann aber jeder Absolvent, der es sich leisten kann, seine Studien als Direktstudium weiterführen. Etliche Absolventen des Fernstudiums haben bereits das Absolutorium im Direktstudium erhalten.

Obwohl der Lehrstoff umfangreicher ist als an theologischen Hochschulen, schließen seit 1981 durchschnittlich 80 Prozent der Hörer je Jahrgang ihre Studien nach drei Jahren mit Erfolg ab. Die Ausfallquote liegt nicht höher als 15 Prozent.

Ein Schritt nach vorn

Zwei Drittel der 35 Dozenten kommen aus den regionalen Seminaren, weil die Professoren der Theologischen Akademie nicht allein mit Erfolg die Aufgabe bewältigen können. Die drei Studienwochenenden im Semester für jeden Jahrgang und die Prüfungen nehmen nahezu jedes Wochenende des akademischen Jahres in Anspruch. Nur einmal, wenn es gut geht, zweimal im Monat haben sie ein freies Wochenende; in der Zwischenzeit gehen sie ihrer täglichen Arbeit nach, wie auch die Hörer des Fernstudiums. Ein Sprecher des ersten Absolventenjahrganges sagte anläßlich der Abschiedsfeier: „Todmüde Dozenten unterrichten todmüde Studenten." Dennoch geben sie nicht auf.

Das Programm für alle Teilnehmer, sowohl für Hörer wie für Dozenten, ist zweifellos eine große Belastung. Die Hörer bringen beachtliche finanzielle Opfer: das Fernstudium ist „Selbstversorger". Mit den Studiengebühren müssen alle Ausgaben bestritten werden, die ungarische Bischofskonferenz unterstützt es mit keinem Pfennig. Ab und zu wird ihm mit einer größeren Spende aus dem Ausland geholfen. Für den größeren Teil der Hörer kommen noch die Fahrtkosten hinzu, Übernachtung, Verpflegung, ganz zu schweigen von den Studienunterlagen usw. Manche müssen mehr als 200 Kilometer fahren, bisweilen dreimal den Zug wechseln. Sie kommen am Sonntagabend spät nach Hause und am nächsten Tag müssen sie wieder arbeiten. Ebenso die meisten Dozenten, die praktisch ohne Entgelt mitarbeiten, lediglich ihre Spesen können erstattet werden.

Es wäre vermessen, aufgrund der Erfahrungen einer kurzen Zeitspanne von sieben Jahren die Gründung des Fernstudiums eine historische Tat zu nennen. Darüber mag die Nachwelt urteilen. Seine Eröffnung war jedenfalls seit 40 Jahren erstmals nicht ein Rückzug, sondern ein Schritt nach vorn. Mit Recht wird es als Musterbeispiel für die Richtigkeit der Kleinen-Schritte-Politik von Kardinal Lékai angeführt und könnte einmal, wenn nicht alle Anzeichen trügen, für das Leben der Katholiken in Ungarn von historischer Bedeutung werden. *Thomas Nyiri*

„Vor Synkretismus habe ich keine Angst"

Ein Gespräch mit dem Pfarrer und Schriftsteller Kurt Marti

In seiner Doppelrolle als reformierter Pfarrer (von 1961–1983 an der Nydegg-Kirche in Bern) und Künstler, als Seelsorger und Schriftsteller gehört Kurt Marti zu den bedeutenden Vermittlern zwischen Glauben und Kunst. Leidenschaftlich hat er sich immer wieder gegen Tendenzen einer „Ent-Radikalisierung der Liebe Gottes" gewandt. Zu seinen bekanntesten Veröffentlichungen gehören „Gedichte am Rand" (1963), „Leichenreden" (1969), „Zärtlichkeit und Schmerz" (1979), „Abendland" (1980). Wir sprachen mit ihm über aktuelle Tendenzen im Raum von Religion, Kirche und Literatur. Das Gespräch führte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Marti, seit einiger Zeit läßt sich ein neues Interesse an Religion, an noch recht vagen Formen einer als neu bezeichneten Religiosität feststellen. Es ist ein neues Verständnis für die kultisch-rituelle Seite von Religion entstanden. Angesichts dieser Tatsache stelle ich mir vor, daß in Ihrer Brust gewissermaßen zwei Seelen wohnen: Als reformierter Pfarrer müßten Sie diesem Phänomen doch eher kritisch gegenüberstehen, als Schriftsteller, als Künstler solchen Erscheinungen vielleicht eher Verständnis entgegenbringen. Ist dem so?

Marti: Zwei oder mehr Seelen, ja, aber nicht so, wie Sie das jetzt sagen, als ob hier der Pfarrer gleichsam ein reformiertes Bollwerk verteidigt und da der Schriftsteller sich sensibel offenhält. Ich kann das so nicht trennen. Als reformierter Pfarrer bin ich ebenfalls neugierig auf alles, was vor sich geht, weil ich gerade als Pfarrer und Theologe spüre, wie oft theologische Positionen und Antworten ungenügend sind, weshalb ich immer ausschaue nach etwas, was vielleicht darüber hinausgehen, besser sein könnte als das, was wir bis jetzt in unserer Kirche gehabt haben. Insofern teilt sich das nicht auf nach dem Schema Pfarrer hier und Schriftsteller dort, obgleich durch die Beziehung zur Literatur eine gewisse Sensibilität für Entwicklungen sicher gefördert wird.

„Religion und Glaube sind nicht Dinge, sondern lebendige Prozesse"

HK: Wenn nicht in der von mir geschilderten, in welcher Weise dann die zwei oder mehr Seelen?

Marti: Vereinfachend, sogar salopp gesagt, habe ich eine barthianische und eine synkretistische Seele. Für die erste ist Gott „der ganz Andere", für die zweite ist er nicht bloß in verschiedenen Religionen, sondern in der Schöpfung überhaupt „der ganz Hiesige", der radikal Immanente. Diese zwei Seelen – ganz abgesehen von noch anderen Seelen in meiner Brust! – sind miteinander in einem Dauerstreit und Dauergespräch. Religion, Glaube sind eben nicht Dinge, sondern lebendige Prozesse, in mir selber ebenso wie in der äußeren Realität. Im Verlaufe dieses dialogischen Prozesses ist Gott zum Beispiel – jedenfalls für mich – auch weiblich, auch Göttin geworden.

HK: Wo sehen Sie die Ursachen für das neue Bedürfnis nach Religion?

Marti: Das religiöse Bedürfnis ist ein Sinnbedürfnis. Daß das jetzt so wach wird, hängt zusammen mit einer immer bedrängenderen Perspektiven- und Zukunftslosigkeit. Wenn man sich vorstellt, daß unsere Erde, das Leben auf unserer Erde jeden Tag vernichtet werden könnte, oder wenn man sich im Blick auf die Dritte Welt vorstellt, daß uns eine wirtschaftliche, politische, eine Armuts- und Hungerkatastrophe mit in den Strudel reißen könnte, wenn man das alles so vor sich sieht, und zwar nicht als Untergangsstimmung, sondern als realistische Möglichkeit, dann stellt sich natürlich die Frage: Wozu eigentlich lebe ich, leben wir? Was können wir tun? Oder können wir nichts mehr tun? In dieser Situation sind die Angebote der Religionen oder einer gewissen Religiosität, wie diffus diese auch sein mag, wieder gefragt.

„Öffnung zum Dialog mit anderen Religionen finde ich nötig"

HK: Bedeutet Religion in diesem aktuellen Verständnis Verarbeitung von Sinnschwierigkeiten oder Flucht, die zeigt, daß man zu wirklicher Verarbeitung nicht in der Lage ist?

Marti: Es kann beides sein. Es kann eine Flucht ins rein Private sein, ins private metaphysische Überleben-Wollen. Es kann aber auch eine legitime Reaktion sein, da man für das eigene Leben und Handeln eine Motivation benötigt. Sinnfrage heißt in diesem Zusammenhang immer auch Motivationsfrage: Was soll ich tun? Wie soll ich mich verhalten in meinem persönlichen Leben? Was soll und kann ich tun im öffentlichen oder im kirchlichen Bereich?

HK: Die säkulare Variante dazu wäre dann eine Flucht ins Materielle ...

Marti: So ist es. Wenn die Motivation entfällt, überhaupt noch etwas zu tun, zu wagen, geraten wir entweder in den religiösen Ego-Trip, oder wir geraten im weltlichen Bereich in die rücksichtslose Ellbogengesellschaft, in der gesagt wird: Hier und jetzt will ich rausholen, was rauszuholen ist, Karriere, Geld. Unbekümmert um alles, was links und rechts von mir geschieht, boxe ich mich durch und genieße. Das ist der andere, der weltliche Ego-Trip, der sich gesellschaftlich deutlich bemerkbar macht, garniert mit einem Fortschrittsoptimismus, den niemand ernst nehmen kann, nicht einmal die, die ihn verkünden.

HK: Inwieweit hat das neue Interesse an Religion und an Religionen eigentlich mit Defiziten zu tun, die die Gemeinden und Kirchen bei den Menschen hinterlassen? Man hat manchmal den Eindruck, die Menschen holten

sich Religiosität halt dort, wo sie sie erhalten können. Wenn sie sie in der gewünschten Form nicht in den Kirchen kriegen, dann suchen sie eben woanders danach.

Marti: Ich glaube, man muß da unterscheiden. Es gibt natürlich eine Religiosität, die manche Menschen sich holen, wo sie sie finden können, sei es außerhalb oder innerhalb der Kirchen. Das hat es wohl immer gegeben, wenn auch vielleicht nicht im heutigen Ausmaß. Aber es gibt gleichzeitig das andere, nämlich daß Christen auch in den Kirchen sich fragen: Hat der Buddhismus, der Islam, der Hinduismus, haben die Religionen der Indianer, die wir umgebracht haben, haben sie alle uns nicht etwas zu sagen, was wir bisher in den Wind geschlagen haben, was wir mit Begriffen wie Heidentum, Naturreligion usw. belegt haben, Begriffen, die theologisch wie Schimpfwörter tönten. Ist da aber nicht etwas aufgehoben an Menschheitserfahrung, das für uns ebenfalls wichtig sein könnte? Diese Öffnung zum Dialog mit anderen Religionen finde ich nötig, finde ich gut. Ich hoffe, daß dies mehr ist als eine bloß modische Erscheinung.

„Die Friedensbewegung könnte ich mir nicht ohne die Kirche vorstellen"

HK: Inwieweit haben wir es bei dieser Entwicklung in ihren verschiedensten Spielarten eigentlich mit einem nachchristlichen Phänomen im eigentlichen Sinne zu tun? Sind die erkennbar synkretistischen Züge nicht ein deutlicher Hinweis darauf?

Marti: Ein „nachchristliches" Phänomen? Ich mag die Begriffe „postmodern", „posthistorisch", „nachchristlich" nicht, das sind hilflose Leerformeln. Gut, das „christliche Abendland" oder corpus christianum hat aufgehört zu existieren. Allmählich kann man jetzt fragen, wie christlich oder wie wenig christlich es gewesen ist. Für mich ist „christlich" weniger ein historischer als ein theologischer Begriff, der die Person und Botschaft Jesu Christi betrifft. So gesehen, leben wir möglicherweise noch immer in vorchristlicher Zeit, jedenfalls dann, wenn unser Christus-Glaube ein messianischer ist. Vor Synkretismus habe ich keine Angst. Synkretismus ist Synonym für Leben. Das Wort bedeutet „zusammenwachsen". Ich könnte mir ein Zusammenwachsen von Religionen vorstellen, nicht zu einer Einheitsreligion, aber zu einer dialogischen Religionsgemeinschaft oder Ökumene. Mit der Messianität Christi könnte ich das gut zusammenbringen.

HK: Wie schätzen Sie die deutlich religiösen Motive ein, die gerade auch in neueren politischen, vor allem alternativen Bewegungen auftauchen?

Marti: Es stimmt mich zuversichtlich, daß Bewegungen wie die Friedens- oder die Ökologiebewegung, übrigens auch die Bewegung, die sich um die Dritte Welt kümmert, einen Rückhalt in den Kirchen haben, stärker vielleicht in den Gemeinden, an der Basis, als in den Hierarchien. Weder in den USA noch in der Bundesrepublik, noch in der DDR könnte ich mir die Friedensbewegung ohne die Kirche vorstellen. Mir ist wichtig, daß sich christlicher Glaube solchen Fragestellungen öffnet, daß es nicht mehr nur um die Erhaltung des Glaubens oder der Kirchen geht, sondern um die Erhaltung der Schöpfung und der Welt. Diese Öffnung der Kirche halte ich nicht für eine Mode. Sie ist etwas, was mir sehr verheißungsvoll zu sein scheint.

HK: Ist eine gewisse Alles-oder-nichts-Haltung dieser Bewegungen aber nicht auch Ausdruck einer Neigung zur Flucht aus der Wirklichkeit?

Marti: Heute geht es um alles oder nichts, man muß radikal werden. Aus der Wirklichkeit fliehen wohl eher die Beschwichtiger und Verharmloser, die uns in Politik und Wirtschaft jetzt einen Optimismus predigen, zu dem realistischerweise überhaupt kein Anlaß besteht.

„Glauben heißt, trotz des eigenen Pessimismus hoffen und handeln"

HK: Was an „neuer", zum Teil frei flottierender Religiosität auftaucht, hat auch antiinstitutionelle Züge. Jedenfalls scheinen ihre Anhänger institutionalisierte Formen von Religion eher zu scheuen ...

Marti: Die neuen Tendenzen kristallisieren sich beispielsweise in der Friedensbewegung, in ökologischen Gruppen, in Dritte-Welt-Aktivitäten. Hier finden dann auch Institutionalisierungen statt, obschon diese Institutionen flexibel und beweglich sind, zum Teil ja auch wieder verschwinden. In den kirchlichen Institutionen trifft man dies weniger, hier geht's leider oft nur um Selbst- und Machterhaltung. Die neuen Tendenzen dagegen gehen über die kirchlichen Grenzen hinweg. Christen aus den Gemeinden tun sich mit Leuten zusammen, die aus ganz anderen ideologischen Gruppen und Herkünften stammen. Auch das gehört zum neuen Stil, daß man als Christ nicht nur mit Christen etwas unternimmt und somit unter sich bleibt.

HK: Sind Sie, was diese Gruppierungen und Entwicklungen angeht, nicht allzu optimistisch?

Marti: Als Realist bin ich nicht Optimist, sondern Pessimist. Glauben heißt auch immer, trotz des eigenen Pessimismus hoffen und handeln. Ich glaube an die Kraft der wenigen und der kleinen Gruppen, daß sie etwas in Gang setzen können, obwohl sie keine Mehrheiten sind und keine Mehrheiten mobilisieren können. Ich hoffe, daß richtige und nötige Einsichten, die nur von wenigen und von kleinen Gruppen geäußert werden, etwas bewirken können. Wenn das nicht der Fall wäre, hätte es die Kirche wohl nie gegeben, hätte es vieles nicht gegeben, hätten wir wirklich keinen Grund zur Hoffnung mehr.

HK: Nimmt man einmal diese Bewegungen aus, so wird deutlich, daß unter dem Stichwort Religion insgesamt weit mehr vom Leben nach dem Tod als von Umkehr die Rede ist. Hier spielt also viel öfter eine private Kontin-

genzbewältigung eine Rolle als die Möglichkeit, sich von Religion, vom Glauben in Frage stellen zu lassen.

Marti: Sie denken an diejenigen, die mehr auf religiöse Selbstfindung, Selbstrettung ausgehen. Ja, die reden mehr vom Jenseits. Damit stehen sie ganz in Übereinstimmung mit dem, was die gegenwärtig herrschende Politik will. Sie will eine Kirche und Christen, die sich ums Jenseits sorgen und nicht ums Diesseits. Das entspricht ganz der Linie Reagans und anderer. Das hängt auch zusammen mit dem Aktivismus amerikanischer Sekten und gewisser Kirchen, die nur eine Frömmigkeit des privaten Seelenheils, des persönlichen Überlebens im Jenseits verkünden. Alles andere betrachtet man als für Christen irrelevant, das überläßt man dem Präsidenten und den Konzernen. Dahinter steckt politische Strategie. Mit Hilfe dieser Strategie bekämpft man in Lateinamerika beispielsweise die Befreiungsbewegung, die Befreiungstheologie.

„Die Frage nach dem Tod stellt zuvor die Frage nach dem Leben"

HK: Man kann, wie Sie es gerade getan haben, Zusammenhänge aufzeigen zwischen einem privatisierenden Typ von Religiosität und politisch konservativem Interesse. Andererseits fragt sich aber auch, ob in den letzten Jahren die Bedeutung individueller religiöser Bedürfnisse von den Kirchen nicht unterschätzt wurden, zum Beispiel die Todesproblematik.

Marti: Es mag sein, daß hier etwas vernachlässigt worden ist. Deshalb ja auch der Erfolg der Todesliteratur von Elisabeth Kübler-Ross bis Peter Noll. Man muß sich vielleicht mehr darauf einlassen, diese Fragen ernst nehmen. Aber man kann das Problem des Todes nicht einfach in einer Art luftleerem Raum angehen, rein privat, rein persönlich ...

HK: Und dennoch ist dies eine Frage, die den einzelnen bis zum äußersten beansprucht ...

Marti: Durchaus. Nur stellt die Frage nach dem Tod zuvor die Frage nach dem Leben, wie sinnvoll ein Leben ist, das man auf sich bezogen gelebt hat, etwa als weltlichen oder religiösen Ego-Trip. Angesichts des Todes hilft mir nur ein Leben, und damit rede ich biblisch, das für andere und für etwas gelebt wurde, das Sinn hat vom Ganzen her, von Gott her. Wenn ich das ausklammere und nur mein eigenes Leben und Überleben in einem Jenseits vor Augen habe, bin ich auf der biblisch falschen Linie. In der Bibel geht es immer um das „Dasein für Andere" (Bonhoeffer), um Gemeinschaft, Gerechtigkeit und das Einstehen für die Bedrängten und Bedrückten. Nur von daher bekommt mein Leben einen Sinn und kann ich mich sinnvoll mit dem Tod auseinandersetzen. Nehmen Sie das Dokument von Peter Noll, die „Diktate von Leben und Tod". Angesichts des Todes befaßt er sich wesentlich mit dem Leben, mit der Frage: Was ist Recht? Wie ist das Verhältnis von Macht und Recht? Das sind Probleme, die die Gesellschaft, die anderen Menschen betreffen. Noll hat sich nicht zurückgezogen auf das eigene Elend. Darin drückt sich eine christliche Haltung aus.

HK: Inwieweit hat dieses Interesse an Religion im weitesten Sinne nun eigentlich einen Niederschlag in der neueren Literatur gefunden? Wird Religion inzwischen deutlicher als eine anthropologische Konstante wahrgenommen?

Marti: In der deutschsprachigen Literatur ist meines Erachtens für die religiöse Problematik im Grunde nur wenig zu holen. Die religiöse Thematik spielt eine untergeordnete Rolle. Ob jeweils insgeheim doch eine religiöse Problematik vorliegt, ist eine andere Frage: Man kann schließlich alles religiös interpretieren, damit aber würde man sich häufig am Selbstverständnis der Autoren vergehen.

„Ein solches Innerlichkeitsbuch langweilt mich entsetzlich"

HK: Woran liegt das denn: an unverarbeiteten Ängsten den Kirchen gegenüber? An der Tatsache, daß Menschen verlernt haben, sich religiös auszudrücken?

Marti: Wahrscheinlich hat unsere Sprache tatsächlich ihre religiösen Möglichkeiten, aber auch die Glaubwürdigkeit des religiösen Ausdrucks eingebüßt. Daran sind unter anderem die Kirchen schuld, sofern ihr Reden den Kontakt mit der Realität verloren hat oder oft einfach unaufrichtig und zweideutig geworden ist. Nein, ich kenne keinen Autor, der an unverarbeiteten Ängsten den Kirchen gegenüber leidet. Meist sind die Ängste, falls vorhanden, längst verarbeitet, und geblieben ist Indifferenz oder sogar Verachtung.

HK: Als was würden Sie in dem Zusammenhang die Literatur der sogenannten „neuen Innerlichkeit" bezeichnen?

Marti: Ich muß gestehen, daß ich wenig sogenannte schöne Literatur lese. Wenn ich an ein solches Innerlichkeitsbuch gerate, in dem jemand seine Depressionen, seine Wehleidigkeiten ausbreitet, langweilt mich das entsetzlich. Darüber hinaus sehe ich wenig religiös Interessantes in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.

HK: Hat nicht aber jede Literatur mit inneren Stimmungen, mit individuellen Gefühlslagen und persönlichen Befindlichkeiten zu tun, zumal wenn sie einen autobiographischen Charakter hat?

Marti: So ist es. Fast jede Literatur ist autobiographisch geprägt, ist radikal subjektiv. Doch mit der oft genüßlich gewordenen Pflege der Innerlichkeit, die ja nur die Kehrseite des Neo-Konservativismus ist, ist dieser Sachverhalt keineswegs identisch.

HK: Nach einer im engeren Sinn christlichen Literatur bzw. einer Literatur von Christen wagt man da kaum mehr zu fragen ...

Marti: Auch in der christlichen Literatur bin ich nicht so

versiert. Ich weiß nicht, ob es da Wesentliches gibt. Die Gedichte von Dorothee Sölle, ja. Ich glaube überhaupt, daß wir uns literarisch in einem Tief befinden. Es passiert zur Zeit wenig Interessantes in der deutschsprachigen Literatur, insofern passiert auch nichts Interessantes im Verhältnis zur Religion. Auffällig ist ein Buch wie eben das von Peter Noll. Oder ein nichtliterarisches Buch wie „Wendezeit" von Fritjof Capra, das zu einem ungeheuren Erfolg wurde. Ich halte es für ein bemerkenswertes Buch, keineswegs für modische Flunkerliteratur. Oder dann ein Buch wie „Der Name der Rose" von Eco, wobei mir völlig schleierhaft ist, wie ein solches Buch ein Riesenerfolg werden konnte. In der deutschsprachigen Literatur sehe ich nichts dergleichen.

HK: Wie hätte eine Literatur auszusehen, die Sie persönlich als anregend empfinden würden, als wichtig und wert, gelesen zu werden?

Marti: Der letzte, der Neues versucht und gebracht hat, ist Arno Schmidt gewesen. Hie und da gibt's ein Buch, das auf ungewohnte Weise neue Perspektiven öffnet, etwa der Roman „Das Ei" von Kuno Raeber. Wie eine interessante Literatur auszusehen hätte, kann ich nicht postulieren. Interessant ist, was durch eine neue Form, durch neue Blickpunkte und Erfahrungen überrascht. Kreative Überraschung kann man nicht theoretisch vorwegnehmen.

HK: Könnte das Tief in der deutschsprachigen Literatur damit zusammenhängen, daß das Wort überhaupt, etwas profan gesagt, momentan keine gute Konjunktur hat? Viele sind heute eher an Gebärden, an Ausdrucksmöglichkeiten in Riten, Kulten, Tanz und Musik interessiert.

Marti: Das mag durchaus sein. Da hat sich einiges verlagert, vor allem auf die Musik und den Tanz.

„Das Wort hat es im Moment schwer"

HK: Als Prediger wie als Schriftsteller arbeiten Sie vor allem mit dem Wort. Ist Ihnen eigentlich wohl bei dieser Verlagerung? Geht da nicht auch viel Unterscheidungsvermögen verloren?

Marti: Ich sehe da durchaus eine Gefahr. Im Falle der Musik bin ich inkompetent, weil ich selber kein Verhältnis zur Musik habe, zu Bildern dagegen ein sehr starkes. Wenn die Begriffe fehlen und sich alles in Gefühle auflöst, kann daraus eine gefährliche Sache werden. Nehmen Sie die Ekstase bei Pop-Konzerten. Auch in den Kirchen übrigens: Ich denke an die Erscheinung, daß viele Leute nicht in Gottesdienste gehen oder nur selten, wohl aber in Kirchenkonzerte. Ich habe den Eindruck, daß Musik ohne Worte und Begriffe, also ohne Denkanstrengung, nur der Selbstbestätigung dient. Es ist typisch, daß es moderne Musik, und zwar moderne E-Musik, sehr schwer hat. Die Leute rennen massenweise in Konzerte mit den üblichen klassischen Stücken. Moderne Musik, die zum Denken provoziert oder herausfordert, will man nicht. Man will Selbstbestätigung in dem, was man schon längst kennt. Da ist das Wort einfach nötig. Davon bin ich überzeugt, nicht weil ich zufällig Pfarrer und Schriftsteller bin.

HK: Andererseits ist doch auch nicht zu leugnen, daß dieses Suchen nach neuen Ausdrucksformen ein Stück Befreiung darstellt aus einer nur allzu offensichtlichen Dominanz des Begriffes in früheren Zeiten.

Marti: Das bezweifle ich nicht, nur darf dies nicht zum Verzicht auf Worte und Begriffe führen. Im übrigen denke ich, daß alles dies auch mit gesellschaftlichen Zuständen zu tun hat. Das Wort ist bei uns als Informations- und Machtinstrument inflationär geworden. Wenn man damit vergleicht, welche Funktion die Dichtung offenbar in Lateinamerika hat, in einer Situation, in der die Leute wissen, um was es geht; wenn man sieht, daß dort Dichtung eine Funktion auch bei Leuten hat, die zum Teil noch Analphabeten sind, und zwar in Form von Rezitation, Lesung, Erzählung, dann wird klar, daß wir in einer gesellschaftlichen Situation leben, in der das Wort es schwerer hat. In Ländern dagegen, in denen die Interessenlage und Klassensituation eindeutig ist, hat auch das Wort eine kämpferische, eine bewußtseinsweckende und herausfordernde Funktion, was es bei uns so im Moment nicht mehr hat.

HK: Die Vernachlässigung des Wortes müßte sich kirchlicherseits gerade im Protestantismus auswirken.

Marti: Das Wort hat es schwer, das ist im Moment so. Das spiegelt sich in unserer Kirche im Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen wider. In unseren Gottesdiensten spielt das Wort der Predigt eine dominierende Rolle. Man muß deshalb sicher die Liturgie mit anderen Ausdrucksformen bereichern, was in der katholischen Kirche schon immer stärker der Fall gewesen ist. Das finde ich legitim, nur hat es seine Grenze: Wir dürfen das Wort nicht preisgeben. Damit lieferten wir uns unkontrollierbaren Mächten und Bewegungen in der Kirche aus.

„Die Kirche ist der Raum, in dem Spannungen und Konflikte ausgetragen werden können"

HK: Bräuchte es vor dem Hintergrund dieser Gefahr nicht vielleicht so etwas wie eine Besinnung auf die Unterscheidung von, wie es die dialektische Theologie nannte, Glaube und Religion, eines auch rational verantworteten Glaubens einerseits und einer kultisch-mystisch geprägten Religiosität andererseits?

Marti: Ich glaube, daß eine dialektische Beziehung zwischen beiden, zwischen Nüchternheit und Ekstase, zwischen Begrifflichkeit und Mystik wünschenswert wäre. Das eine bedingt das andere. Und um diese Dialektik zu wahren, dazu braucht es eben die Kirche, eine Institution, die beides in sich ertragen und tragen kann. Denn wenn nur das eine ist, also nur Nüchternheit, nur Begrifflichkeit, dann wird es dürr und vertrocknet, und wenn nur

das andere ist, nur Mystik und Ekstase, dann löst sich alles auf ins Unverbindliche. Diese beiden Pole sind wie Geschwister, die miteinander streiten, die aber einander auch im Streit weiterbringen und fördern. Und darum braucht es wohl eine Art von Eltern, das wäre dann die Kirche, die ihre Kinder zusammenhält. Die Dialektik von Nüchternheit, Begrifflichkeit und Mystik, Ekstase könnte auch das Leben des einzelnen Christen ausmachen: Die nur Nüchternen sind ebenso verdächtig wie die nur Gefühlvollen und ekstatisch Veranlagten.

HK: Von einem reformierten Pfarrer ein Plädoyer für die Kirche in einer solchen starken vermittelnden Position, einer Art Elternschaft, zu hören, ist ungewohnt ...

Marti: Immerhin sprach ich von „Eltern", nicht von der Mutter Kirche ... Bei aller Kritik und bei allem, was man gegen die etablierte und institutionalisierte Kirche haben kann und haben muß, wir brauchen sie. Die Kirche ist die Trägerin der Tradition, ohne die wir nicht Christen wären. Die Kirche ist derjenige Raum, in dem Spannungen und Konflikte ausgetragen werden können, das war praktisch immer der Fall. Es waren die schlimmen und toten Zeiten der Kirche, in denen eine Richtung absolutistisch sich durchzusetzen versuchte. Für diesen Pluralismus der Möglichkeiten, diese Freude am Konflikt, dieses Sich-Öffnen im Dialog mit anderen Möglichkeiten bedarf es eines übergreifenden Raumes. Dies wäre im Grunde die Vision einer Ökumene, und im Hinterkopf habe ich dabei immer auch Vorstellungen von Nikolaus von Kues. Die Dialektik, die bei Nikolaus von Kues die Lebendigkeit der Kirche ausmacht, scheint mir wichtig zu sein. Ich glaube nicht, daß jetzt der Moment ist, im Entweder-Oder zu denken. Diese Situation kann wieder kommen. Jetzt aber müssen wir kusanisch denken.

HK: Gerade was das Miteinander der Gegensätze innerhalb der Kirche angeht, machen unsere Kirchen aber einen eher hilflosen Eindruck. Wie stellen Sie sich die Überbrückung solcher Gegensätze im Sinne des Kusaners heute vor?

Marti: Ich stelle mir das ungefähr so vor, wie es innerhalb der Ökumene in manchen Gemeinden schon jetzt geschieht, wo verschiedene Konfessionen miteinander in Beziehung gekommen sind, wo gemeinsame Aktionen durchgeführt, gemeinsame Gottesdienste mit ebenfalls gemeinsamer Eucharistie gefeiert werden. Das alles ist bereits möglich und geschieht, mögen auch die Hierarchien es mißbilligen und zu blockieren versuchen. Auf „höherer Ebene" geschieht ebenfalls viel Hoffnungsvolles im Rahmen des Weltrates der Kirchen, wo sich übrigens auch der Einfluß der Frauen verheißungsvoll verstärkt hat. Das dialektische, dialogische Miteinander ist im Gang. An uns ist es, diesen Prozeß weiterzutreiben, gerade jetzt, wo die Reaktion überall wieder ihr Haupt erhebt.

Hoffnungen und Erwartungen

Antwort der Bischöfe von England und Wales auf den Abschlußbericht der anglikanisch/katholischen Kommission

Im Fortgang des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs ist ein wichtiges Ereignis zu verzeichnen: Am 8. Mai wurde die Antwort der römisch-katholischen Bischöfe von England und Wales auf den Abschlußbericht der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission I der Öffentlichkeit übergeben. Da diesem Dokument für die in Gang befindliche Stellungnahme beider Kirchen zu dem genannten Abschlußbericht eine Schlüsselrolle zukommt, bringen wir es hier im vollen Wortlaut. Kurz seien die Daten des Dialogs der beiden Kirchen ins Gedächtnis gerufen:
Die anglikanisch/römisch-katholische internationale Kommission (ARCIC I) wurde als Folge der Zusammenkunft von Papst Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, in Rom 1966 einberufen. Der Dialog erstreckte sich auf drei Hauptthemen: die Eucharistie, das Amt und die Autorität. Gemeinsame Berichte erschienen über die Eucharistie am 31. 12. 1971 (Windsor-Erklärung), am 13. 12. 1973 (Canterbury-Erklärung), über die Autorität in der Kirche am 20. 1. 1977 (Venedig-Erklärung); „Erläuterungen" zu diesen Dokumenten wurden 1979 und 1981 veröffentlicht. Der Abschlußbericht faßte diese drei Erklärungen samt Erläuterungen zusammen und ergänzte sie um eine vierte Erklärung speziell über den „universalen Primat" in der Kirche (Autorität II) und eine theologische Einleitung über „koinonia" als ekklesiologischen Schlüsselbegriff für die gesamte Arbeit der Kommission; er erschien am 31. 3. 1982 (vgl. HK, Mai 1982, 226–232 und HK, Juni 1982, 297–301). Der Abschlußbericht ist zusammen mit ergänzenden Dokumenten in deutscher Übersetzung erschienen in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt 1983; die Stellenangaben zu Zitaten aus dem Abschlußbericht in dem hier vorgelegten deutschen Text entsprechen den in diesem Sammelband verwandten Bezeichnungen.)
Kurz danach veröffentlichte die römische Kongregation für die Glaubenslehre unter der Leitung von Kardinal Ratzinger kritische Bemerkungen zu dem Abschlußbericht, die auf die Feststellung hinausliefen, dieser Bericht stellte „noch keine substantielle und explizite Übereinkunft bezüglich einiger wesentlicher Elemente des katholischen Glaubens" dar (vgl. HK, Juni 1982, 288–293). Die Bischofskonferenzen überall auf der Welt wurden aufgefordert, Rom ihre eigenen Stellungnahmen zu ARCIC I zukommen zu lassen. Die vorliegende, am 18. April dieses Jahres verabschiedete Antwort der Bischöfe von England und Wales ist eine dieser Stellungnahmen. (Eine Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz ist bislang nicht veröffentlicht worden.)
Inzwischen ist eine neue anglikanisch/römisch-katholische internationale Kommission (ARCIC II) einberufen worden und behandelt neben noch unerledigten Differenzen zwischen den beiden Kirchen schwerpunktmäßig die Natur der Kirche und die Rechtfertigungslehre. Die Anglikanische Kirchengemeinschaft hofft, bei ihrer Lam-

beth-Konferenz 1988 mit gewisser Verbindlichkeit auf den Abschlußbericht von ARCIC I antworten zu können; zu dieser Zeit wird auch eine verbindliche Antwort Roms erwartet.

A. Allgemeine Bemerkungen

1. Hintergrund

1. In ihrer Gemeinsamen Erklärung vom 29. Mai 1982 in der Kathedrale von Canterbury dankten Papst Johannes Paul II. und der Erzbischof von Canterbury „gemeinsam den Mitgliedern der Kommission für ihre Aufopferung, ihre Gelehrsamkeit und ihre Integrität bei einer langwierigen Aufgabe, die große Anforderungen stellte und die sie aus Liebe zu Christus und um der Einheit seiner Kirche willen auf sich genommen haben" (A-RK/8,2). Bei der Abfassung dieser Antwort auf den Abschlußbericht von ARCIC I möchten wir, die Bischofskonferenz von England und Wales, uns dieses Gefühl der Dankbarkeit voll und ganz zu eigen machen. Die Mitglieder der Kommission, die den Abschlußbericht erstellten, waren aufgrund ihrer theologischen Kompetenz offiziell beauftragt worden und vertraten durch ihre Herkunft aus verschiedenen Ländern ein breites Spektrum unterschiedlicher Hintergründe und Erfahrungen. Nach zwölf Jahren der Arbeit und des Gebets verdienen ihre Aufrichtigkeit, ihr Einsatz und vor allem die erstaunliche Frucht ihres Dialogs uneingeschränkte Anerkennung. Eine solche Wertschätzung der Arbeit von ARCIC I ist für den durch das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in Gang gesetzten Konsultationsprozeß wichtig.

2. Wenn diese Bischofskonferenz nun ihre Antwort auf die Fragen vorlegt, die Kardinal Willebrands in seinem Brief vom 17. März 1982 an uns gerichtet hat, so ist sie sich klar darüber, daß sie dies im Licht einer breiten Diskussion und Auseinandersetzung über diese Dinge in England und Wales tut. Schon 1972 waren wir in der Lage, in Übereinstimmung mit unserer theologischen Kommission festzustellen, daß „die Windsor-Erklärung nichts enthält, was dem katholischen Glauben widerspricht", und das Dokument in diesem Sinne der Kirche von England und Wales zum Studium und zur Diskussion zu empfehlen. Nun haben wir den Abschlußbericht in einer Reihe von Treffen als ein Ganzes und nicht bloß als eine Reihe von getrennten, beziehungslosen Einzelerklärungen untersuchen können; so entsprechen wir jetzt der Aufforderung von Kardinal Willebrands, „eine eingehende Stellungnahme zu der geleisteten Arbeit einzusenden – vor allem im Blick auf die Frage, ob sie hinsichtlich der behandelten Themen in ihrer Substanz mit dem Glauben der katholischen Kirche übereinstimmt" (Abschnitte A und B) sowie unsere Vorstellungen „von der Tagesordnung des nächsten Stadiums dieses Dialogs" darzulegen (Abschnitt C).

3. Bei unserer Antwort ist uns bewußt, daß wir innerhalb dieses – in der ganzen Kirche stattfindenden – Konsultationsprozesses als Bischöfe von England und Wales eine besondere Verantwortung haben. Wir stimmen zu, daß die Menschen, für die wir unseren Dienst tun, „einem privilegierten Terrain des Ökumenismus" zugehören (Papst Johannes Paul II. am 10. Juni 1982 auf dem St.-Peters-Platz). Unsere Antwort wird für die Fortsetzung dieses Dialogs zwischen unseren beiden Gemeinschaften von besonderer Bedeutung sein, speziell in diesem Lande, in dem die Anglikanische Gemeinschaft ihr Zentrum besitzt und wo gute Beziehungen zwischen den Kirchen zu einer Sache allgemeiner Erfahrung geworden sind. Wir empfehlen den Abschlußbericht als einen wahrhaft hervorragenden Beitrag zu diesem Dialog, und gerne weisen wir auf den von der Kommission unternommenen Prozeß hin als ein Beispiel dafür, was durch gemeinsames Studium erreicht werden kann und wie solche Studien zu einer praktischen Grundlage werden können für weiteres Wachstum in der Einheit.

4. Gleich zu Beginn möchten wir erklären, daß wir in dem Abschlußbericht vieles vorfinden, was wir als Aussage unseres katholischen Glaubens erkennen, besonders bezüglich des wahren Wesens der Kirche. In unserer Stellungnahme zur Frage, wie weit diese Erklärungen mit unserem Glauben übereinstimmen, werden wir auf alle Punkte hinweisen, die uns unzureichend behandelt oder formuliert zu sein scheinen. Wir verpflichten uns jedoch uneingeschränkt auf eine Überwindung dieser Schwierigkeiten und verstehen unsere Antwort als einen Beitrag zu diesem Prozeß.

II. Grundlegende Fragen

a) „Substantielle Übereinstimmung"

5. Der Abschlußbericht faßt Dokumente zusammen, die ARCIC von 1971 bis 1981 veröffentlicht hat. Grundlegend für die gesamte Arbeit der Kommission war das Bestreben, ein gemeinsames Verständnis zentraler Glaubenslehren zu gewinnen, für das sie den Ausdruck „substantielle Übereinstimmung" verwandte. Der Abschlußbericht erhebt den Anspruch, daß von der Kommission unterschiedliche Grade der Übereinstimmung erreicht worden sind. Das Maß der von ARCIC I in bezug auf die Eucharistie und das Amt beanspruchten Übereinstimmung ist das einer „substantiellen Übereinstimmung" (A-RK/2,12; A-RK/3,17). In der Frage der Autorität in der Kirche beanspruchen die Dokumente, einen Konsens erreicht zu haben (A-RK/3,24), und erklären, daß „substantielle Übereinstimmung in diesen trennenden Fragen heute möglich ist" (A-RK/2–5 E, 2). Damit ist – nach dem Abschlußbericht – der Anspruch gemeint, daß die Dokumente nicht nur eine zwischen allen Gliedern der Kommission erreichte Übereinstimmung vorlegen, sondern auch eine Übereinstimmung „in allen wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheit zuläßt" (A-RK/2 Erl. 2). Bei unserer Beurteilung dieser Ansprüche möchten wir betonen, wie wichtig es zur Vermeidung unnötiger Mißverständnisse ist, die Erklärungen im Lichte der „Erläuterungen" zu lesen und die zeitliche Abfolge im Blick zu haben, in der die Dokumente veröffentlicht wurden.

b) Die Methodik

6. Seit dem Vatikanum II wird zunehmend erkannt, daß die Offenbarungswahrheit auf vielfältige Weise zum Ausdruck gebracht werden kann. Die substantielle Übereinstimmung, die ARCIC I erreicht hat, ist ermöglicht worden durch die von der Kommission gewählte, besondere Methodik. Diese ist als eines ihrer beeindruckendsten Merkmale bezeichnet worden. Sie wurde von Papst Johannes Paul II. empfehlend hervorgehoben, als er zu den Mitgliedern der Kommission sagte: „Eure Methode bestand darin, hinter die Denk- und Sprachgewohnheiten zurückzugehen, die in einer Zeit der Feindschaft und Kontroverse geschaffen und genährt worden sind, um miteinander den großen gemeinsamen Schatz zu untersuchen und in eine Sprache zu kleiden, die zugleich der Tradition verbunden ist und den Einsichten einer Zeit Ausdruck zu verleihen vermag, die sich nicht mehr ihrer Zwistigkeiten rühmt, sondern im Horchen auf die leise Stimme des Geistes zueinander zu finden sucht" (Papst Johannes Paul II. Castelgandolfo, 4. September 1980).

7. Auch wir begrüßen die Herausbildung dieser Methodik. Sie ist durch das Bemühen gekennzeichnet, miteinander unsere „gemeinsame Tradition" zu erforschen, und ermöglicht es zu verstehen, in welchem Kontext bestimmte Begriffe entstanden, wie ihre

Bedeutung durch diesen Kontext gefärbt wurde und inwiefern sie für weitere Entwicklung offen sind. Sie führt zu einem gemeinsamen Verständnis der Offenbarung in den geschichtlich bedingten Formeln, in denen sie zum Ausdruck gebracht worden ist. Wir empfehlen diese Methodik als einen ernsthaften Versuch, Denk- und Sprachformen zu entwickeln, die unserem gemeinsamen Glauben tiefen und präzisen Ausdruck verleihen (vgl. Unitatis Redintegratio Nr. 11).

8. Es bleibt eine heikle und schwierige Aufgabe, die Beziehung zwischen unterschiedlichen Theologien und den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens zu präzisieren, denen Christen verpflichtet sind. Wir „anerkennen eine Vielfalt theologischer Ansätze in unseren beiden Gemeinschaften" (A-RK/2, 12). Diese unterschiedlichen Ansätze müssen sich bei der Auslegung der Wahrheit nicht gegenseitig ausschließen. Wir stellen sogar fest, daß in unserem Verständnis des Wortes Gottes verschiedene theologische Ausdrucksweisen einander oft ergänzen können. Zugleich ist es uns jedoch wichtig sicherzustellen, daß die Beziehung verbindlicher Formeln zu den Wahrheiten, die sie zu vermitteln suchen, nicht geschwächt wird – trotz des geschichtlich bedingten Elementes in all solchen Formen.

9. Die Methodik der Kommission hat sie in den Stand gesetzt, von einer wirklichen Konvergenz in der Lehre zu sprechen. Diesen Anspruch hat die Kommission dem Urteil der beiden Kirchen unterbreitet. Ein offener und fortdauernder Dialog über Glaubensfragen, wie ihn die Kommission selbst geführt hat, wird ein ausschlaggebendes Element in dem Prozeß bleiben, der zu diesem Urteil führt. Wir geben unser Wort dafür, daß wir die Atmosphäre des Vertrauens, die für einen solchen Dialog wesentlich ist, stärken wollen.

c) Koinonia

10. Die Einleitung zum Abschlußbericht sagt ausdrücklich, daß der Begriff der koinonia „grundlegend für alle unsere Erklärungen" ist (A-RK/2–5 E, 4). In ihrer ganzen Arbeit hat die Kommission in der Tat den Bedeutungsreichtum und die Tragweite dieses Begriffs unter Beweis gestellt. Die Kommission wählte ihn als zentralen Ansatzpunkt zum Verständnis der Kirche, nicht ohne zu betonen, daß „die koinonia ... im gepredigten, geglaubten und befolgten Wort Gottes" gründet (A-RK/2–5 E, 8). Wir begrüßen diesen Ansatzpunkt in der ekklesiologischen Frage. Wir anerkennen seine Verwurzelung in der Schrift und verweisen auf die zentrale Rolle, die er in der dogmatischen Konstitution des Vatikanum II „Lumen Gentium" spielt: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen ... In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'" (Lumen Gentium 26). Dies ist ein geeigneter Kontext für die von der Kommission übernommene Untersuchung der entscheidenden in ihren Erklärungen behandelten Fragen.

11. Die Betonung der Ortskirche hat unser Verständnis vom Geheimnis der Gegenwart der Kirche Christi in ihnen wesentlich bereichert. Sie wirft gewisse Fragen auf hinsichtlich des universalen Primats als eines Zeichens und einer Quelle der Einheit in der universalen koinonia als der Gemeinschaft der Gemeinschaften. Wie die Einleitung zum Abschlußbericht sagt: „Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen kann nicht verwirklicht werden ohne gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des Amtes sowie die gemeinsame Annahme eines universalen Primates, der eins ist mit dem bischöflichen Kollegium im Dienste der koinonia" (A-RK/2–5 E, 9).

B. Einzelbewertung

12. Unsere Antwort ist in jedem Abschnitt dreifach gegliedert:
a) Wir möchten zuerst die Grundlage, auf der die Kommission ihre Erklärungen aufbaut, anerkennen und würdigen. Wenn auch von uns hier nur zusammenfassend wiedergegeben, ist dieses Fundament breit angelegt und bietet einen bedeutungsreichen Kontext zur Erforschung der zwischen uns anstehenden und ausschlaggebenden Fragenkreise.
b) Auf diese ausschlaggebenden Fragen konzentrieren wir uns sodann im zweiten Schritt. Vor allem hier müssen wir zu einem Urteil darüber kommen, ob die beanspruchte substantielle Übereinstimmung tatsächlich den wesentlichen Elementen unseres Glaubens gerecht wird.
c) Unter „Weitere Überlegungen" führen wir Punkte auf, die weiterer Erläuterung bzw. Entfaltung bedürfen oder davon profitieren würden.

I. Eucharistie

a) Ansatz und Blickrichtung

13. Der Ausgangspunkt ist Gottes Versöhnungstat in Christus. In ihr hat die Kirche ihren Ursprung, „durch den Heiligen Geist erbaut Christus in der Eucharistie das Leben der Kirche, stärkt ihre Gemeinschaft und fördert ihre Sendung" (A-RK/2, 3). Das Geheimnis der Eucharistie wird sogleich in seiner christozentrischen, ekklesiologischen, eschatologischen und missionarischen Dimension gesehen. Die in der Erklärung gegebene Grundlegung erschließt ein sehr reiches und dynamisches Verständnis der Eucharistie und ermöglicht uns, die Bereiche früherer Kontroversen zu untersuchen mit einem auf die Praxis bezogenen Empfinden für die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche.

b) Kritische Kernfrage

14. Eucharistie als Opfer: In dieser Erklärung ist die Identität Christi und der Kirche bei der Opferdarbringung gewährleistet sowohl durch den Begriff der koinonia: „wir sind seine Glieder", als auch durch den Gebrauch des Ausdrucks Gedächtnis – (engl.: memorial) – (anamnesis) in seiner starken und traditionellen Bedeutung: „Sein Opfer wird durch den Akt des Gedächtnisses und der Verkündigung hier und jetzt wirksam gemacht." Damit wird die Einmaligkeit, der Charakter des Ein-für-allemal, die absolute Suffizienz des geschichtlichen Opfers Jesu sichergestellt und auch die Gegenwart dieses einmaligen Opfers in sakramentaler und geheimnisvoller Weise bei der Feier der Eucharistie (A-RK/3, 13). Wir „treten in die Bewegung seiner Selbstdarbringung" (A-RC/2, 5), seiner Selbsthingabe an den Vater und seine Mitmenschen ein. Dies ist eine wahre Ausdrucksform des katholischen Glaubens (vgl. Nr. 17).

15. Realpräsenz: Die Erklärung vertritt eindeutig die wirkliche und wahre Gegenwart Christi. Die substantielle Art des Wandels von Brot und Wein wird eindeutig ausgesagt durch den wiederholten Gebrauch des Wortes „werden" – wie in der Formulierung, daß sie „sein Leib und Blut werden" –, durch den Hinweis auf das umwandelnde Wirken des Heiligen Geistes, durch die Verwendung der Redeweise vom „Wandel" in der Fußnote über die Transsubstantiation, und durch die sorgfältige Umschreibung der Rolle des Glaubens in dem einzelnen. Im Lichte dieser

Gegebenheiten bejahen wir die Erklärung als einen Ausdruck des katholischen Glaubens an die Realpräsenz.

16. An mehreren Stellen beschreiben die Formulierungen über das Opfer und die Realpräsenz die Feier der Kirche als eine wirksame Verkündigung der großen Taten Gottes in Christus. Auch dies ist eine Weise, den katholischen Glauben auszusagen.

c) Weitere Überlegungen

17. Stärker zum Ausdruck gebracht werden muß, daß die Eucharistie dem Vater dargebracht wird durch den ganzen Christus, Haupt und Glieder, in der Vollmacht des Heiligen Geistes. Der vorliegende Text konzentriert sich auf die Eucharistie als Gabe an die Kirche und enthält damit eine Betonung, die einen zu passiven Klang hat.

18. In dieser Darstellung der Eucharistie wird auch nicht genügend hingewiesen auf die Auferstehung Christi. Sowohl in der zeitgenössischen Theologie wie in der katholischen Tradition ist die Auferstehung für das Verständnis der Eucharistie ein wichtiges und bereicherndes Element. Der Hinweis auf die Auferstehung als „ein für allemal in der Geschichte" geschehen (A-RK/2,5) ist unzureichend sowohl für das Verständnis des Hinübergangs des Herrn zum Vater als auch für die Grundlegung eines Verständnisses der Eucharistiefeier. In der Eucharistie versammeln wir uns als der Leib Christi, des auferstandenen Hauptes, und vollziehen unseren Gottesdienst durch, mit und in ihm. Der Rückbezug auf Kalvaria ist in unserer gegenwärtigen Einheit mit dem auferstandenen Herrn verankert. Die Bedeutsamkeit des Gedächtnisses wird durch solche Erwägungen verstärkt.

19. Die Frage der Aufbewahrung und Anbetung muß nochmals aufgegriffen werden. Wir wissen, daß einige Anglikaner die Aufbewahrung praktizieren. Wir wissen, daß andere dem Sakrament während der Feier Anbetung entgegenbringen. Aber unser ungutes Gefühl wegen des Mangels gemeinsamer Wertschätzung wird verstärkt durch die sehr negative Formulierung, daß „andere jede Art von Anbetung Christi in dem aufbewahrten Sakrament noch für unannehmbar" halten (A-RK/2 Erl., 9). Die theologischen Hintergründe dieses Standpunktes müssen eingehend geprüft werden. Wir sagen dies, weil die Aufbewahrung für Katholiken ein Zeichen der bleibenden Gegenwart Christi in seiner Kirche ist und ein mit großer Liebe umhegter Gegenstand der Andacht.

20. Die Erläuterung zur Erklärung über die Eucharistielehre enthält einiges zur Entfaltung der Fußnote über die Transsubstantiation. Viele Katholiken waren unzufrieden damit, daß dieser Punkt in eine Fußnote verwiesen worden ist, weil nach ihrer Meinung nur dort ausdrücklich von einem Wandel die Rede war. Wir bestehen nicht auf dem Ausdruck der Transsubstantiation und sprechen auch nicht für einen bestimmten theologisch-philosophischen Versuch, ihn zu erklären; doch eine weitere Untersuchung dieses Wortes, wie sie in dieser Erläuterung begonnen wurde, ist für den fortdauernden Dialog zwischen den beiden Kirchen wichtig.

II. Amt und Ordination

a) Ansatz und Blickrichtung

21. Die historische Methode tritt bei diesem Thema stärker in den Vordergrund. Die Untersuchung des ordinierten Amtes ist richtigerweise in den Zusammenhang des Amtes Christi als der Quelle jeden christlichen Amtes sowie in den des Amtes im gesamten Leben der Kirche gestellt. Die Kirche der apostolischen Zeit wird als Entwicklungsperiode in ihrer ausschlaggebenden Bedeutung erkannt, und die Vielschichtigkeit dieser Entwicklung wird ernstgenommen. Dennoch ist es möglich, dort den Ursprung und die Entwicklung des ordinierten Amtes anzusetzen und dies als Teil des Planes Gottes zu sehen, den Christus offenbart und verwirklicht hat. Christus wird als das Urbild allen Amtes vorgestellt. Unter seinem Volk findet sich eine reiche Vielfalt des Amtes, das in ihm seine Quelle und Inspiration besitzt und dazu bestimmt ist, die Kirche als die „Gemeinschaft der Versöhnung" zu erbauen (A-RK/3,4). Wir halten die ersten Abschnitte der Erklärung für eine sehr gute Grundlage zur Untersuchung des ordinierten Amtes, die den historischen Quellen gerecht wird und dem Begriff des christlichen Amtes einen positiven Sinngehalt verleiht.

b) Kritische Kernfrage

22. Geschichtliche Entwicklung des ordinierten Amtes: Daß es in der Kirche von Anfang an aufgrund einer Beauftragung der Apostel „episkope" (einen „Brennpunkt der Leitung und Einheit"; A-RK/3,7) gegeben habe, scheint so viel auszusagen, wie jedweder Katholik in dem Glauben, daß das „Weihesakrament durch Christus eingesetzt" ist, sagen muß. Die historische Analyse (A-RK/3,3–6) ist kurz, aber eindrücklich. Jede mögliche Zweideutigkeit der Formulierung „ein Teil des Planes Gottes für sein Volk" ist ausgeschlossen, da dieser Plan für die Kommission ausdrücklich mit der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung verbunden und in der Gabe des Heiligen Geistes erschlossen ist. Der Hinweis auf den Plan Gottes schließt daher die Strukturen ein, die für die Treue der Kirche als des Leibes des auferstandenen Herrn erforderlich sind, darunter auch die Entstehung eines ordinierten Amtes. In Anbetracht dieser Zusammenhänge glauben wir, daß die Grundlage des katholischen Glaubens hier gewährleistet ist.

23. Das amtliche Priestertum: Das Vatikanum II lehrte: „Das gemeinsame Priestertum aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt auf je besondere Weise am Priestertum Christi teil" (Lumen Gentium Nr. 10). Derselbe Standpunkt wird in dem Bericht vertreten, der sowohl die gegenseitige Bezogenheit wie auch die Unterschiedenheit eindeutig klarstellt. Nicht nur haben christliche Amtsträger „durch die Taufe teil am Priesterum des Volkes Gottes, sondern sie sind – insbesondere bei ihrem Vorsitz in der Eucharistiefeier – Repräsentanten der ganzen Kirche in der Erfüllung ihrer priesterlichen Berufung, sich selbst Gott als lebendiges Opfer darzubringen (Röm 12,1). Dennoch ist ihr Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums, sondern gehört einem anderen Bereich der Geistesgaben an" (A-RK/3,13). „Das Wort Priestertum wird auf eine analoge Weise verwendet, wenn es auf das Volk Gottes oder das ordinierte Amt bezogen wird. Diese sind zwei unterschiedliche Realitäten, die sich, eine jede auf ihre Weise, auf das Hohe Priestertum Christi beziehen, das einzige Priestertum des Neuen Bundes, das ihre Quelle und ihr Vorbild ist" (A-RK/3, Erl, 2). Wir begrüßen diese sehr klaren Aussagen, wie auch diejenige, die so treffend die Bedeutung des amtlichen Priestertums bei seiner Ausübung in der Feier der Eucharistie beschreibt: „... die Handlung des vorstehenden Amtsträgers ... (wird) in einer sakramentalen Beziehung zu dem gesehen, was Christus selbst bei der Darbringung seines eigenen Opfers tat" (A-RK/3,13).

24. Sakramentalität der Ordination: Auch hier bejahen wir den Standpunkt des Berichtes und haben keine Vorbehalte. Die Wirkung der Ordination wird mit größtem Nachdruck bezeugt, und wir notieren insbesondere: „Nicht nur ihre Berufung kommt von Christus; auch ihre Ausrüstung für die Ausübung eines solchen Amtes ist Gabe des Geistes (vgl. 1 Kor 3,5–6). ... Dies wird

in der Ordination ausgedrückt, wenn der Bischof zu Gott betet, er möge die Gabe des Geistes gewähren, und den Kandidaten die Hände auflegt als äußeres Zeichen der geschenkten Gaben. ... In dieser sakramentalen Handlung wird die Gabe Gottes den Amtsträgern mitgeteilt ... der Dienst Christi wird ihnen als ein Vorbild für ihren eigenen amtlichen Dienst vorgestellt; und der Geist besiegelt, die er erwählt und konsekriert hat. ... Die Gaben und der Ruf Gottes an seine amtlichen Diener (sind) unaufhebbar. Aus diesem Grunde ist die Ordination in unseren beiden Kirchen unwiederholbar" (A-RK/3, 14–15).

c) Weitere Überlegungen

25. Hinsichtlich der Frage der Frauenordination erklärt der Bericht, daß es für ihn „um Ursprung und Wesen des ordinierten Amtes (ging) und nicht um die Frage, wer ordiniert werden kann und wer nicht" (A-RK/3, Erl., 5). Wir glauben nicht, daß sich diese Unterscheidung so klar machen läßt, wie die Kommission es behauptet, und daß hier doch ein Problem bleibt, das aufgegriffen werden muß. Die Ordination von Frauen ist eine Tatsache innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft und gilt bereits als schweres Hindernis für die Versöhnung unserer Kirchen. Für uns in England hat diese Frage an Schärfe gewonnen durch den in der Generalsynode der Kirche von England eingeleiteten Entscheidungsprozeß.

26. In der von Papst Johannes Paul II. und dem Erzbischof von Canterbury im Mai 1982 unterzeichneten Gemeinsamen Erklärung wird ARCIC II die Aufgabe übertragen, die bereits begonnene Arbeit fortzusetzen und weiterzuführen und „im Licht unserer jeweiligen Stellungnahmen zum Schlußbericht die unerledigten Lehrdifferenzen, die uns noch trennen, zu prüfen und einer Lösung zuzuführen; alles zu untersuchen, was der gegenseitigen Anerkennung der geistlichen Ämter unserer Gemeinschaften im Wege steht; und die praktischen Schritte zu empfehlen, die notwendig werden, wenn wir auf der Grundlage unserer Einheit im Glauben in der Lage sind, an die Wiederherstellung der vollen Einheit zu gehen" (A-RK/8, 3). Der Abschlußbericht weist darauf hin, daß die Frage der anglikanischen Weihen ungelöst ist. „Wir sind uns der Probleme, die durch das Urteil der Römisch-Katholischen Kirche über die anglikanischen Weihen aufgeworfen werden, vollkommen bewußt. Die Entwicklung der Auffassung unserer beiden Gemeinschaften bezüglich des Wesens der Kirche und des ordinierten Amtes, wie sie sich in unserer Erklärung darstellt, hat diese Probleme, so scheint es uns, in einen neuen Zusammenhang gerückt" (A-RK/3, 17). Es ist klar, daß diese Frage für unsere beiden Kirchen auf der Tagesordnung bleiben muß. Nochmals den alten geschichtlichen Hintergrund aufzuarbeiten, mag tatsächlich eine Übung sein, die wenig Nutzen bringt; aber wir müssen untersuchen, was sich nun aus diesem „neuen Zusammenhang" ergibt. Wir müssen fragen, ob solch eine Untersuchung das in einer früheren Zeit gefällte Urteil weiterentwickeln und ob ein miteinander vereinbarter Akt öffentlicher Gültigmachung oder Versöhnung die gegenwärtige Situation beheben könnte. Das Gespräch darauf zu konzentrieren, wird – mit der nötigen Diskretion und Empfindsamkeit – ein hilfreicheres Ziel für den weitergeführten Dialog sein.

III. Autorität in der Kirche

a) Ansatz und Blickrichtung

27. Eine der hervorragendsten Leistungen der Kommission ist der Fortschritt, den sie – in geduldigem und anforderndem Dialog – bei der Bewältigung der Frage der Autorität in der Kirche gemacht hat. Der Bezugsrahmen für dieses Verständnis ergab sich aus der Einsicht in den dynamischen Charakter der Autorität in der Kirche, der auf dem Auftrag Christi zur Verkündigung seines Wortes gründet. Werk des Heiligen Geistes ist es, die Kirche in der Einheit des Glaubens zu bewahren und sie zu einer immer tieferen Einsicht in die Wahrheit hinzuführen. Seine Gegenwart ist eine Gabe an die ganze christliche Gemeinschaft.

28. Gebührendes Gewicht wird auf die besondere Rolle des ordinierten Amtes bei der Ausübung von Autorität in der Kirche gelegt. Diese Autorität ist ein „Dienst der Kirche, nur den ordinierten Amtsträgern durch amtlichen Akt übertragen, ... innerlich zur Struktur der Kirche (gehörend) nach dem von der Gemeinde anerkannten Gebot Christi" (A-RK/4, 5). Die Rolle der Bischöfe bei der Ausübung dieser Autorität wird von dem Bericht eindeutig anerkannt; doch achtet er sorgfältig darauf, die Zusammenarbeit zwischen allen ordinierten Amtsträgern zu betonen, die an dem Auftrag Christi teilhaben.

29. Die geschichtliche Betrachtungsweise, die die Kommission sich bzgl. der Entwicklung der bischöflichen Autorität in der Kirche zu eigen macht, führt die Betonung der koinonia als des ekklesiologischen Schlüsselwortes fort. Dieser Ansatz unterstreicht jedoch einige der hier vorliegenden Schwierigkeiten. Es ist nicht leicht, über Natur und Ausübung der Jurisdiktion zu einer substantiellen Übereinstimmung zu kommen, wenn das Erbe der vergangenen Jahrhunderte Zeiten des Konfliktes und der Feindseligkeit umfaßt. Wir geben die Notwendigkeit ständiger Besinnung auf die tatsächliche Wirkweise der Autorität in unserer Kirche zu, auch wenn wir ihre Gültigkeit und ihren wahren Stellenwert aufrechterhalten. Desgleichen möchten wir es als besondere Leistung des Abschlußberichtes anerkennen, daß er ein Verständnis entwickelt dafür, daß bei der Entfaltung der Lehre aus dem depositum des Glaubens sowohl konziliare wie primatiale Autorität erfordert ist (A-RK/4, 15.16.17) und daß er einige der zwischen diesen beiden Formen bestehenden Gleichgewichtsverhältnisse und Spannungen wahrnimmt.

30. Dieser geschichtliche Zugang zur bischöflichen Autorität führt ganz natürlich in die Frage des universalen Primats ein und bietet einen hilfreichen Rahmen zu ihrer Diskussion. Wir stellen befriedigt fest, daß die Ausübung dieser Autorität nicht nur in Bezug auf das Bischofskollegium gesehen wird, sondern auch in Bezug auf den Glauben der ganzen Kirche (A-RK/4, Erl., 8).

31. Ebenso wird die Frage der apostolischen Sukzession des Bischofskollegiums und des Primates auf eine höchst ermutigende Weise angegangen, denn dies ist ein Problem, das auf den ersten Blick als unlösbar erscheinen möchte. Die Ordination eines Bischofs wird als authentischer Ausdruck für die Bedeutsamkeit der apostolischen Sukzession gesehen. Der Abschlußbericht spricht von der Anwesenheit einer Mehrzahl von ordinierenden Bischöfen und sagt: „... da sie Repräsentanten ihrer Kirche in Treue gegenüber der Lehre und Sendung der Apostel sowie Mitglieder des bischöflichen Kollegiums sind, (sichert ihre Teilnahme) die historische Kontinuität dieser Kirche mit der apostolischen Kirche und ihres Bischofs mit dem ursprünglichen Apostolischen Amt" (A-RK/4, 16). Die Angewiesenheit der Kirche auf Fortdauer des Amtes und damit auch der bischöflichen Autorität ist in diesen Dokumenten klar ausgesagt. Die Schwierigkeiten, sich hinsichtlich der tatsächlichen geschichtlichen Ausübung dieser Autorität – speziell des universalen Primats – zu einigen, werden in einer für die Zukunft vielversprechenden Weise angegangen.

b) Kritische Kernfrage

32. Universaler Primat: Für uns ist – angesichts der Geschichte unserer beiden Kirchen – die Behandlung der Rolle des universalen Primats durch die Kommission von entscheidender Bedeu-

tung. Daher begrüßen wir die Aussage: „Es scheint angemessen, daß in jeder kommenden Einheit ein universaler Primat, wie wir ihn beschrieben haben, von diesem Bischofssitz (Rom) ausgeübt wird (A-RK/4,23); und: „... wenn überhaupt eine petrinische Funktion oder ein petrinisches Amt in der lebendigen Kirche ausgeübt wird, in der ein universaler Primas als sichtbarer Brennpunkt zu dienen gerufen ist, dann ist es mit seinem Amt gegeben, daß er eine eindeutig umschriebene Verantwortlichkeit der Lehre hat wie auch die entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen" (A-RK/5,33).

33. Wir glauben, daß der Abschlußbericht – auch wenn Schwierigkeiten bzgl. der konkreten Gestaltung dieses universalen Primats sowie bzgl. des Stellenwertes dieser Rolle in der Struktur der Kirche verbleiben – eine feste Grundlage geschaffen hat, um zu einer zukünftigen substantiellen Übereinstimmung in Verständnis und Praxis zu finden.

34. Unfehlbarkeit: An dieser Stelle tritt der Fall ein, daß wir eher von der Möglichkeit substantieller Übereinstimmung als von ihrer Herstellung zu sprechen haben. Die Erklärungen kommen sehr weit in Würdigung und Annahme dieser Lehre. Mit ihrer Betrachtung des universalen Primas, seines Amtes, seines Dienstes und seiner Verantwortung für die Lehre sowie der „entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen" (A-RK/5,33), errichten sie die positiven Grundmauern. Sie erkennen an, daß es Zeiten und Fragen gibt, in denen die Kirche Urteile fällt, die ausschlaggebend sind. Wenn die Kirche sich auf solche Urteile in grundlegenden Fragen des Glaubens verpflichtet, so wird sie vom Geist geleitet, und diese Urteile sind durch denselben Geist vor Irrtum bewahrt (A-RK/4,19). Ein universales Konzil und ein universaler Primas, der über der koinonia den Vorsitz führt und mit Autorität spricht, sind beides Instanzen, durch die die Kirche auf solche Weise handeln kann (A-RK/5,26).

Die verbleibenden Fragen scheinen sich mehr auf die praktische Verwirklichung dieses Primats zu beziehen. Auf welche Weise spricht der universale Primas aus dem Glauben der Kirche heraus? Wie sind die dafür erforderlichen Bedingungen zu verifizieren (s. u. Nr. 36)? Wir sind überzeugt, daß die Kommission sehr nahe an eine Übereinstimmung über die zentrale Frage sowie an die Zerstreuung der bestehenden Ängste herangekommen ist. Hinsichtlich des ersteren möchten wir hoffen, daß Übereinstimmung erreicht werden kann; im Blick auf letzteres möchten wir hinzufügen, daß legitime Befürchtungen übersteigert worden sind durch eine Geschichte, in der Uneinigkeit und Trennung das Vertrauen untergraben haben. Das Magisterium wird ausgeübt zur Stärkung des Glaubens und seine unfehlbare Ausübung bringt eine Gewißheit, die die Gläubigen befähigt, diesem Glauben fröhlicher anzuhangen. Es bleibt die Aufgabe, noch deutlicher die Weise abzuklären und aufzuzeigen, in der die verschiedenen Instrumente der Autorität in der Kirche miteinander zusammenwirken und einander ergänzen können, ohne daß eines von ihnen in seiner Bedeutung gemindert wird.

35. Wenn die Ausübung der Autorität in der Kirche auch unter dem Beistand des Geistes geschieht, so muß sie doch auch wirksam sein, anerkannt und befolgt werden. Das kanonische Recht spricht von der Leitungsvollmacht oder Jurisdiktion. Der Bericht handelt davon in bezug auf die episkope und insbesondere auf die Weise, wie die primatiale Jurisdiktion sich zu anderen Ebenen der Autorität verhält. Jurisdiktion wird definiert als „die Autorität oder Vollmacht (potestas), die zur Ausübung eines Amtes erfordert ist" (A-RK/5,10). An dieser Stelle wird eine Schwierigkeit ins Auge gefaßt; es wird ausgesprochen, daß es bei Anglikanern Befürchtungen auslöst, wenn die Jurisdiktion des Bischofs von Rom als des universalen Primas universal, ordentlich und unmittelbar genannt wird (A-RK/5,16 und 18). Der Bericht gibt eine angemessene Erklärung für die Jurisdiktion und für den Umfang des dem Primas übertragenen Hirtenamtes. Indem er von den sittlichen Grenzen spricht, die sich aus der Natur der Kirche und dieses Amtes ergeben, bietet er auf theoretischer Ebene eine angemessene Antwort auf die ausgesprochenen Befürchtungen. Die besondere Natur und die entsprechenden Funktionen eines jeden Amtes in der Kirche sind die Grundlage für die Umschreibung der Weise, wie die mit jedem Amt verbundene Jurisdiktion für die Auferbauung der Kirche einzusetzen ist. Besondere Fälle mögen nach einer Intervention durch den Primas rufen; doch im allgemeinen wird er in dem Bestreben, sowohl der Einheit, als auch der Katholizität der universalen Kirche zu dienen, in kollegialer Verbundenheit mit seinen Mitbischöfen vorgehen. Das kanonische Recht spricht hier von der Vollmacht des römischen Pontifex als einer solchen, die „die eigentümliche, ordentliche und unmittelbare Vollmacht, die den Bischöfen in den ihrer Sorge anvertrauten Teilkirchen zukommt, verstärkt und verteidigt" (Can. 333 § 1). Damit sind vielleicht nicht alle Zusicherungen gegeben, auf die die Anglikaner warten. Wir stimmen mit dem Bericht darin überein, daß „dies im Grunde kein Problem der Jurisdiktion ist, sondern das der gegenseitigen Ergänzung und des harmonischen Zusammenwirkens dieser unterschiedlichen Formen von episkope innerhalb des einen Leibes Christi" (A-RK/4, Erl., 6).

36. Rezeption: Der Abschlußbericht stellt die Ausübung der Autorität in der Kirche mit einer gebührenden und ausgewogenen Betonung der Rezeption der Lehre dar. Grundlage für diese nachdrückliche Betonung ist die klare Erkenntnis, daß lehrmäßige Definitionen ihre Autorität erhalten sowohl aus der inneren Wahrheit, die sie verkünden („id quod docetur") als auch aus der Autorität der Person oder der Personen, die sie verkündet („a quo docetur"). Die Antwort auf diese beiden Aspekte der Autorität geschieht aus Glauben und aus Gehorsam, und solche Rezeption der Lehre ist das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche. Im Abschlußbericht hat die Kommission zu zeigen versucht, wie diese beiden Elemente in der Rezeption einander wesenhaft ergänzen.

37. Der Abschlußbericht entfaltet auch die Rolle der Rezeption bei der definitiven Lehrverkündigung. Es gelingt ihm, zwei Extreme zu vermeiden: entweder die Rezeption schlechthin zum Kriterium für die Wahrheit einer Lehre zu machen, oder sie von den Bedingungen, die für die Gewißheit über die Übereinstimmung einer Lehre mit der Wahrheit erforderlich sind, vollkommen auszuschließen. Die Kommission erklärt: „... wenn eine Definition auch nicht erst durch ihre Rezeption von seiten des Volkes Gottes ihre Verbindlichkeit erhält, so ist die Zustimmung der Gläubigen doch das letztgültige Anzeichen dafür, daß die verbindliche Entscheidung der Kirche in einer Glaubensfrage in Wahrheit durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt worden ist" (A-RK/5,25); wir glauben, daß diese Gedanken mit katholischer Lehre vereinbar sind.

38. In der Rezeption mögen sogar die einzigen Gründe liegen für eine vollkommene Gewißheit, daß alle Bedingungen für die Ausübung des unfehlbaren Magisteriums gegeben waren. Wir möchten jedoch hinzufügen, daß eine solche Rezeption ganz beträchtliche Zeit in Anspruch nehmen mag, um sich im gelebten Glauben der Kirche herauszubilden.

c) Weitere Überlegungen

39. Universaler Primat: Obwohl wir die exegetische Gelehrsamkeit, die die Kommission bei ihrer Behandlung der petrinischen Texte an den Tag legt, zu schätzen wissen (A-RK/5, 2–9), würden wir doch die Frage anmelden, ob ein solcher Zugang geeignet ist, den vollen Bedeutungsgehalt zu erfassen, der diesen Texten durch die gelebte Tradition der katholischen Kirche beigelegt worden ist. Wir sind überzeugt, daß aus einer solchen gelebten Tradition Formulierungen der Lehre hervorgehen und daß die Verwurzelung dieser Lehrentwicklung in der Schrift deutlich werden kann, wenn man sie aus dem Innenraum der Tradition heraus angeht, die diese Lehre rezipiert hat. Das Prinzip der Entwicklung in unserem Traditionsverständnis würde es uns erlauben, für den Primat in dieser Tradition mehr zu beanspruchen als der Abschlußbericht zuläßt. Wir würden uns wünschen, daß dieser Frage noch mehr gemeinsame Arbeit gewidmet wird.

40. Wir haben bereits unserer tiefen Wertschätzung der historischen Methode Ausdruck gegeben, die die Kommission bei ihrer Untersuchung des Glaubens der Kirche angewandt hat. An dieser Stelle möchten wir einen Vorbehalt anmelden: Bei seiner Würdigung der Stellung und Rolle eines universalen Primates kann der Abschlußbericht in einem Sinne verstanden werden, der diesem Primat zu wenig Gewicht beimißt als einem innerlich zur Natur der Kirche gehörenden Element. Das tatsächliche Vorhandensein eines universalen Primats ist nach unserer Überzeugung notwendig für die Kirche – und es ist nicht klar, daß über diesen Punkt Übereinstimmung erzielt worden ist. Wenn wir auch dem Ideal eines universalen Primats zustimmen, wie die Kommission es vor Augen stellt, und ihre Betroffenheit darüber teilen, daß die Realität diesem Ideal nicht immer entsprochen hat (A-RK/4, 12), haben wir doch die Befürchtung, diese Unterscheidung könne zu weit vorgetrieben werden. Wir möchten die Notwendigkeit eines tatsächlichen und identifizierbaren Zentrums und Ausdrucks der Universalität unterstreichen und feststellen, daß eine potentielle Offenheit der lokalen für die universale Kirche keine ausreichende Sicherung für diesen lebenswichtigen Aspekt unseres Verständnisses der Kirche darstellt.

41. Rezeption: Wir nehmen alles, was die Kommission über das Wesen und die Rolle der Rezeption der Lehre sagt, als gesund an; doch möchten wir anmerken, daß in unserer Sicht beide Gemeinschaften aus einem weitergeführten Dialog über diesen Punkt Nutzen ziehen würden. Die Bedeutung der Rezeption der Lehre wird in der Gemeinschaft der katholischen Kirche nicht gut verstanden und eine fortgesetzte Untersuchung würde die bei der Behandlung dieses Themas festzustellenden Unterschiede klären helfen.

42. Marianische Lehre: Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, die zwischen unseren beiden Kirchen bei der Ausübung der Lehrvollmacht auftreten, sind die Dogmen, die sich auf Maria beziehen. Bei näherem Hinsehen ist es klar, daß hinsichtlich des Inhalts der Lehre über Maria ein großes Maß an Übereinstimmung besteht. Wir sind von der klaren und angemessenen Verehrung, die viele Anglikaner Maria entgegenbringen, ermutigt. Die Meinungsverschiedenheit bezieht sich weit eher auf die Weise, wie die eine oder andere Lehre, insbesondere das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, autoritativ definiert worden ist (vgl. A-RK/5, 30). Diese und andere Fragen bedürfen weiterer Untersuchung. Wir sind zuversichtlich, daß mit dem Wachstum unseres Verständnisses des Wesens der Lehrfunktion des Primas in der Kirche sowie des christologischen Gehalts der marianischen Dogmen diese Meinungsverschiedenheit tatsächlich überwunden werden kann.

C. Empfehlungen und Schlußfolgerungen

I. Vorschläge für die Tagesordnung

a) Kirche und Staat

43. Es ist schwierig, in kurzen Worten auf die Beziehungen zwischen Kirche und Staat einzugehen, insofern diese die Anglikanische Kirchengemeinschaft prägen. Denn die Provinzen dieser Kirchengemeinschaft unterscheiden sich sehr stark in ihrer Beziehung zu den Staaten, in denen sie leben. In England (allein) ist die Kirche von England Staatskirche und das Staatsoberhaupt ist ihre höchste Autorität. In den Ländern des Commonwealth, die das britische Staatsoberhaupt als ihr Haupt anerkennen, ist nach wie vor der Act of Settlement (der die britische Krone auf eine protestantische Nachfolge festlegt) in Geltung und müßte außer Kraft gesetzt werden. Wir nehmen zur Kenntnis, daß diese Fragen von dem englischen anglikanisch/römisch-katholischen Komitee überprüft werden. Viele führende Mitglieder der Kirche von England sind sich dieser „verletzenden Anomalie" bewußt. Gesetzgeberische Maßnahmen sind vor der Herstellung eines Verhältnisses kirchlicher Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen erforderlich. Doch erkennen wir an, daß diese Frage einer ernsthaften Überprüfung zu einer Zeit unterzogen werden müssen, die der Herstellung der Einheit näher liegt.

b) Die Wichtigkeit der anglikanisch-evangelikalen Stimme

44. Wir sind froh zu sehen, daß die Lehre von der Erlösung, mit besonderer Beachtung der Rechtfertigung aus dem Glauben, bei der Arbeit von ARCIC II im Zentrum steht. Bei diesem zukünftigen Dialog ist es wichtig, daß die anglikanisch-evangelikale Stimmung nachhaltig zu Gehör kommt. Ebenso muß den verschiedenen Weisen Vorrang eingeräumt werden, in denen wir durch das Wort Gottes zusammengerufen werden. Wenn die Initiative, Gegenwart und Führung des Wortes Gottes so dargestellt würde, wäre dies nicht nur hilfreich zur Überwindung einiger evangelikaler Vorbehalte; sondern man würde erst so auch einem der tiefsten Anliegen des Vatikanum II vollkommen gerecht.

45. Darüber hinaus würde eine starke Vertretung und Beachtung der Anliegen anglikanischer Evangelikaler auch ein positiveres Echo aus anderen Kirchen gewährleisten, die der evangelikalen Tradition angehören. Bilaterale Dialoge müssen sich auf vielfältige Weise auf das Ganze der christlichen Gemeinschaft hin ausrichten. Die Früchte solcher Gespräche müssen als Beitrag zu dem umfassenderen ökumenischen Bestreben angeboten werden und für die besonderen Beiträge anderer christlicher Kirchen offen sein.

c) Partnerschaft in Beten und Handeln

46. Wir möchten uns in besonderer Weise den Geist des letzten Satzes des Abschlußberichtes zu eigen machen: „Wir meinen, daß einige Schwierigkeiten wohl nie gänzlich gelöst werden, bevor eine praktische Initiative ergriffen worden ist und unsere beiden Kirchen in größerer Sichtbarkeit innerhalb der einen koinonia zusammenleben" (A-RK/5, 33). Es ist eine weitverbreitete Erfahrung vieler Menschen in unseren Ländern, daß die ökumenische Arbeit auf allen Ebenen und in allen Dimensionen des kirchlichen Lebens weitergeführt werden muß. Lehrgespräche allein genügen nicht. Wir drängen alle, die mit der Arbeit für die christliche Einheit befaßt sind, voranzustreben in einem unausgesetzten Dialog des Gebets, des sozialen Handelns und des Studiums. Für viele heißt dies, auf Ortsebene gemeinsam tätig zu werden. Dies ist die wesentliche Voraussetzung zur Rezeption dessen, was von ARCIC I erreicht worden ist, und zu einer

schließlichen, mehr formalen Ausdrucksform für das wachsende Einheitsbewußtsein, das sich zwischen unseren beiden Kirchen entwickelt.

d) Schlußbemerkung

47. Die Worte und Gesten von Papst Johannes Paul II. in Canterbury 1982 geben den Auftakt zu einer neuen Dimension auf symbolischer Ebene; er stellt eine Herausforderung dar, hinter der wir nicht zurückbleiben dürfen. Wir möchten uns mit der Gemeinsamen Erklärung, die er und der Erzbischof unterzeichnet haben, identifizieren. Insbesondere unterstützen wir ihre Hoffnungen und Erwartungen im Blick auf ARCIC II und öffnen wir uns ihrem Aufruf an uns alle: „Während diese unerläßliche Arbeit der theologischen Klarstellung weitergeht, muß sie von dem eifrigen Wirken und dem inständigen Gebet der römischen Katholiken und der Anglikaner in der ganzen Welt begleitet werden, indem sie in gegenseitigem Verständnis, brüderlicher Liebe und gemeinsamem Zeugnis für das Evangelium zu wachsen suchen. Noch einmal wenden wir uns deshalb an die Bischöfe, den Klerus und das gläubige Volk unserer beiden Gemeinschaften in allen Ländern, Diözesen und Pfarreien, wo unsere Gläubigen Seite an Seite leben. Wir fordern sie alle dringend auf, für dieses Werk zu beten und jedes nur mögliche Mittel zu ergreifen, um es durch ihre Zusammenarbeit zur Vertiefung ihrer Treue zu Christus und zum Zeugnis für ihn vor der Welt zu fördern. Nur durch solche Zusammenarbeit und solches Gebet können die Erinnerung an die vergangene Feindschaft geheilt und unsere vergangenen Konfliktpunkte überwunden werden" (A-RK/8, 4).

„Die Erde ist des Herrn"

Der Evangelische Kirchentag in Düsseldorf

Zum zweiten Mal innerhalb von drei Jahren war die nordrhein-westfälische Landeshauptstadt Schauplatz eines der kirchlichen Großereignisse in der Bundesrepublik, zu denen es in anderen europäischen Ländern weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite ein Pendant gibt: Nach dem 87. Deutschen Katholikentag vom Herbst 1982 (vgl. HK, Oktober 1982, 493–499) füllte jetzt vom 5. bis 9. Juni der 21. Deutsche Evangelische Kirchentag mit seinen über 130 000 Teilnehmern die Düsseldorfer Messehallen, Säle, Kirchen, Plätze und Straßenbahnen. Fast 70 Prozent der Teilnehmer waren noch keine dreißig Jahre alt; die unter 18jährigen stellten beinahe ein Drittel.
Zumindest beim ersten Blick auf das, was sich zwischen Eröffnungsgottesdiensten und Schlußversammlung auf dem Messegelände und in der Stadt abspielte, war nicht leicht auszumachen, was diesen Kirchentag besonders prägte bzw. von seinen Vorgängern unterschied. Schließlich stand in Düsseldorf sehr vieles auf dem insgesamt über 2300 Veranstaltungen umfassenden Programm, was von den letzten Kirchentagen her geläufig war. Dazu gehört der „Markt der Möglichkeiten" ebenso wie das Geistliche Zentrum mit seiner „Halle der Stille" und den verschiedensten Meditations-, Gesprächs- und Gottesdienstangeboten oder das in Nürnberg 1979 erstmals durchgeführte „Feierabendmahl" am Freitagabend. Auch diesmal gab es beispielsweise eine Veranstaltungsreihe der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen, konnte man an einem „Südafrikatag" und einem „Lateinamerikatag" (u. a. mit *Fernando Cardenal*) teilnehmen, fehlte ein „Frauenforum" nicht.

Das Friedensthema trat zurück

Auch bei den großen Themenblöcken war die Kontinuität zu den Schwerpunkten gerade der letzten beiden Kirchentage nicht zu übersehen. Was etwa vor zwei Jahren in Hannover „Frieden stiften", „Schöpfung bewahren", „Kirche erneuern", hieß, tauchte in Düsseldorf wieder unter den Überschriften „Schritte zu Gerechtigkeit und Frieden", „Leben in der Schöpfung" und „Zwischen Ortsgemeinde und Weltkirche" wieder auf. Dazu kamen die Themenbereiche „Gottesbild und Gottes Handeln", „Die Bürger und ihr Staat" und „Zukunft der Arbeit".

An den Hannoveraner Kirchentag erinnerten nicht zuletzt die violetten Halstücher mit der Parole „Es ist Zeit für ein Nein ohne Ja zu den Massenvernichtungswaffen", die auch jetzt wieder von zahlreichen Teilnehmern getragen wurden. Zu der Friedensdemonstration am Samstag, zu der die „Friedenskampagne Kirchentag 85" (ein Zusammenschluß von etwa 60 christlichen Friedensinitiativen) aufgerufen hatte, kamen allerdings nur etwa 15 000 Teilnehmer, während an der Demonstration am Rand des Hamburger Kirchentags vor vier Jahren über 100 000 Menschen teilgenommen hatten.

Die Art und Weise, wie in Düsseldorf das *Friedensthema* angegangen wurde, das den beiden letzten Kirchentagen seinen Stempel aufdrückte, war in vieler Hinsicht symptomatisch für die Situation des christlichen Teils der Friedensbewegung eineinhalb Jahre nach dem Beginn der Stationierung von Mittelstreckenraketen in der Bundesrepublik. Strategisch-militärtechnische Fragen spielten in den einschlägigen Voten und Diskussionen kaum mehr eine Rolle (abgesehen natürlich von den amerikanischen SDI-Plänen, die *Erhard Eppler* heftig als den Versuch der USA attackierte, sich unverwundbar zu rüsten). Unmißverständlich artikuliert wurde allerdings immer wieder die Forderung an die EKD, in Fortschreibung ihrer Friedensdenkschrift von 1981 zu einer eindeutigen Absage an die Formulierung der Heidelberger Erklärung von 1959 zu kommen, wonach Friedenssicherung durch Atomwaffen eine für Christen mögliche Handlungsweise sei.

So wurde auf einer Veranstaltung im Rahmen des Themenbereichs „Schritte zur Gerechtigkeit und Frieden" von mehr als 12000 Kirchentagsteilnehmern mit nur wenigen Gegenstimmen eine „Düsseldorfer Erklärung" gutgeheißen, in der es unter anderem heißt: „Den Frieden unseres Volkes und der Völker durch technische und strategische Fortentwicklung nuklearer Rüstung sichern zu wollen kann nach unserer Erkenntnis heute nicht mehr als eine noch mögliche christliche Handlungsweise anerkannt werden." Die Drohung mit Massenvernichtungsmitteln sei ebenso wie ihre Herstellung und Aufstellung mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Der Erfurter Propst *Heino Falcke* erinnerte in seinem Vortrag „Die Feinde lieben" an die vom DDR-Kirchenbund formulierte „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung" und regte die Fortschreibung der Ostdenkschrift der EKD in einer „Ost-West-Denkschrift" an, die darstellen sollte, wie die Partnerschaft zwischen Ost und West auf eine europäische Friedensordnung hin als Sicherheitspartnerschaft gestaltet und gelebt werden könnte.

Nicht nur an die EKD, sondern an alle christlichen Kirchen richtete sich der auf dem Kirchentag von *Carl Friedrich von Weizsäcker* eingebrachte Aufruf zu einem „Konzil des Friedens" (vgl. ds. Heft, S. 300). Auf einem solchen Konzil müßten die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören könne. Kirchentagspräsident *Wolfgang Huber* machte sich in seiner Ansprache bei der Schlußversammlung diesen Aufruf ausdrücklich zu eigen und bat Gemeinden und Kirchenleitungen, ihm durch ihre ausdrückliche Unterstützung Kraft zu verleihen.

Für einen „sanften" Umgang mit der Schöpfung

Auch wenn die Forderung nach einem ökumenischen Friedenskonzil zum Schluß des Kirchentags einen markanten Akzent setzte: In Düsseldorf war die Frage nach weiteren Schritten des christlich motivierten Friedensengagements durchweg eingebunden in einen Zusammenhang, für den nicht zuletzt das Kirchentagsmotto aus Psalm 24 stand: „Die Erde ist des Herrn". Wenn es überhaupt einen Cantus firmus des Düsseldorfer Treffens gab, dann war es der vielstimmig vorgebrachte Aufruf, sich angesichts der Krise technisch-wissenschaftlicher Weltbeherrschung neu auf die biblische Botschaft von Gott als dem Herrn der Erde zu besinnen, die der Mensch sorgsam zu verwalten habe, aber nicht grenzenlos ausbeuten und beliebig manipulieren dürfe. Der Schrifttext, über den in den Eröffnungsgottesdiensten gepredigt wurde (1 Kor 8,6: „So haben wir doch nur einen Gott den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm und einen Herrn Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn"), ermöglichte dazu den entsprechenden Auftakt. Wolfgang Huber sprach in seiner Predigt von den „Göttern des Erfolgs und des Geldes", den „Götzen von Macht und Sicherheit" und hielt dagegen: „Der Glaube eröffnet die Freiheit, jene Gewalten nicht mehr anzuerkennen und ihrem Machtanspruch zu widerstehen."

Vor allem die *Bibelarbeiten* (an ihnen nahmen jeden Morgen durchschnittlich 60000 Menschen teil, mehr als an den Vorträgen und Foren) boten dann Gelegenheit zum Brückenschlag zwischen den Aussagen der Schrift über die Stellung des Menschen in Gottes Schöpfung und den gegenwärtigen ökologischen, wirtschaftlichen und politischen Problemen von der Verschuldung der Dritten Welt über die Neuverteilung der Arbeit bis zur Massentierhaltung. Dem Schöpfungsthema entsprechend stammten zwei der drei Schrifttexte für die Bibelarbeiten aus dem Alten Testament: Gen 8,20 – 9,17 (der Bundesschluß mit Noah nach der Sintflut) und Lev 25,1–13 (die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes über das Sabbatjahr und das Jobeljahr). Dazu kam als Text für die Bibelarbeit am Samstag der Christushymnus aus dem ersten Kapitel des Kolosserbriefs.

Im *Grundtenor* waren sich die Ausleger dieser Texte auf dem Kirchentag (wie immer eine bunte Mischung aus Universitätstheologen, Pfarrern und Nichttheologen; an *Dorothee Sölle* und *Jörg Zink* führte offensichtlich auch diesmal kein Weg vorbei) weitgehend einig: Die zunächst eher sperrig wirkenden Schriftaussagen gewinnen auf dem Hintergrund zunehmender Umweltzerstörung und wachsender Einsicht in die Folgekosten der neuzeitlichen Weltbemächtigung neue Aktualität und öffnen Perspektiven für einen sorgsameren Umgang mit der Schöpfung. Der Ostberliner Generalsuperintendent *Günter Krusche* formulierte in seiner Auslegung der Erzählung vom Noah-Bund: „Deshalb heißt im Zeichen des Regenbogens leben: Grenzen respektieren, der Schöpfung ihr Recht lassen, auf Möglichkeiten verzichten, das Leben als etwas Ganzes und Heiliges anerkennen, alles Lebendige achten und ehren, weil die Erde des Herrn ist und nicht des Menschen."

Immer wieder wurden die Zuhörer mit mehr oder weniger Emphase dazu aufgefordert, die biblischen Perspektiven nicht als bloße Utopien abzutun, sondern sich von ihnen zur Umkehr und zu konkreten Schritten auf dem Weg zu einem „sanfteren" Verhältnis zur Schöpfung provozieren zu lassen. Dabei machten es sich einige Ausleger aber sowohl bei der Entlarvung und Entmythologisierung der „falschen Götter" Profit, Leistung oder Ausbeutung wie bei der Aktualisierung der Schrifttexte entschieden zu leicht. So wenn es etwa bei dem Bielefelder Theologen *Frank Crüsemann* hieß: „Die Zerstörung und Ausbeutung der Natur, der Hunger der Dritten Welt, die Arbeitslosen bei uns und die weitere Zerstörung der menschlichen Beziehungen. Alles kommt letztlich aus dieser einen Wurzel, dem Zwang zum Profit, der wie ein schwarzes Loch alles aufzusaugen droht." Auch für die Tendenz, aus dem einen Extrem der Überbetonung des menschlichen Herrschaftsauftrags in das andere Extrem einer fast schon mystischen Verklärung von Schöpfung zu fallen, gab es bei den Kirchentags-Bibelarbeiten Belege (*Hildegund Wöller* in ihrer Auslegung des Kolosser-Hymnus: „Jeder Stein und jedes Blatt, das wir berühren, ist Leib Christi").

Wer *konkrete Ansatzpunkte* für das in Bibelarbeiten und

Vorträgen angeregte Engagement suchte, kam auch bei diesem Kirchentag voll und ganz auf seine Kosten. Auf dem Markt der Möglichkeiten wie in der Halle 5 mit der Werkstatt „Leben in der Schöpfung" präsentierten sich zahlreiche Gruppen, Initiativen und Gemeinden mit ihren jeweiligen Projekten in den Bereichen Ökologie, Dritte Welt oder Friedensarbeit: Man konnte sich darüber informieren, wie man mit weniger Schädlingsmitteln auskommen oder seine Müllmenge reduzieren kann oder sich auch an der Umrüstung eines Militärlastwagens in eine fahrbare Klinik für die SWAPO beteiligen.

Zwischen Gentechnologie und Gottesbildern

Von den Themen, die in Düsseldorf unter dem Leitwort „Leben in der Schöpfung" in großen Veranstaltungen aufgegriffen wurden, stieß die *Gentechnologie* auf das meiste Publikumsinteresse. Das Schild „Halle überfüllt" war bei den Vorträgen und Foren zu diesem Thema fast ein Dauerrequisit. Der Berliner Pharmakologe *Georges Fülgraff* gab einen so präzisen wie aufrüttelnden Überblick zu den Möglichkeiten und Gefahren genetischer Manipulation am Menschen und forderte, eine „weltweit anerkannte Ethik der Forschung und Manipulation am Menschen zu erarbeiten und ihr im praktischen Handeln Anerkennung zu verschaffen". Rechtliche Regelungen seien unumgänglich, reichten aber nicht aus. Der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts, *Ernst Benda,* wies darauf hin, daß der Mensch in dem Maß, in dem Techniken zur Verfügung stünden, die in sein Wesen eingriffen, zum „Produkt eines allmählichen, aber immer rascher und radikaler fortschreitenden Prozesses der Züchtung" werde, an dessen Ende er mit dem heute bekannten Menschen nur noch physische Ähnlichkeiten aufweisen könnte. Beifall erhielt *Günter Altner* für die Forderung nach einem Moratorium für Gentechnik und Genforschung, um die Entwickung der Gesellschaft nicht über den Kopf wachsen zu lassen.

Natürlich konnte das gesellschafts- und wirtschaftspolitische Thema Nr. 1 dieser Jahre auf dem Kirchentag nicht fehlen. Verschiedene Vorträge, Podiumsdiskussionen und eine teilweise von Arbeitsloseninitiativen getragene „Werkstatt" beschäftigten sich in Düsseldorf mit den verschiedenen Facetten des Themas Arbeitslosigkeit und Zukunft der Arbeit, wobei neben Politikern und Experten auch Betroffene zu Wort kamen. Darüber hinaus rief das Kirchentagspräsidium eine Solidaritätsaktion ins Leben: Auf dem Messegelände wurden kleine Backsteine verkauft; aus dem Erlös dieser Aktion sollte Arbeitslosen die kostenlose Teilnahme am Kirchentag finanziert werden. Auf den großen Veranstaltungen zum Thema Arbeit und Arbeitslosigkeit kam es zum Schlagabtausch der Argumente, die gegenwärtig die öffentliche Diskussion über die Frage bestimmen. Die Verteidiger der Bonner Arbeitsmarktpolitik, an erster Stelle Arbeitsminister *Norbert Blüm,* hatten dabei einen schweren Stand. Mut zur Kritik nach allen Seiten zeigte der Berliner Alternativ-Theoretiker *Joseph Huber,* der in seinem Referat sowohl die Positionen der Arbeitgeber wie die der Gewerkschaften attackierte und auch das „grün-rot-romantische Therapiekonzept" einer Entkoppelung von Arbeit und Einkommen kritisierte. Seine These: Der technologisch-industrielle Strukturwandel müsse vorangetrieben werden bei gleichzeitiger ökologisch-sozialer Kurskorrektur. Neben dieser langfristig angelegten Strategie müsse man kurzfristig die Möglichkeiten einer aktiven Arbeitsmarktpolitik voll ausschöpfen.

Nicht nur die Beschäftigung mit Arbeitslosigkeit und Gentechnik in Düsseldorf lieferte Anschauungsmaterial für das, was der Präses der gastgebenden Rheinischen Kirche, *Gerhard Brandt,* in der abschließenden Pressekonferenz als die *„Arbeitsatmosphäre"* bezeichnete, die diesen Kirchentag stärker als seine Vorgänger geprägt habe. Tatsächlich schien die Bereitschaft, sich intensiver auf Sachfragen einzulassen, bei vielen Kirchentagsbesuchern gestiegen zu sein, wovon allerdings nicht alle Themen gleichermaßen profitierten: So stießen sowohl das Forum Ausländer und Deutsche wie das Forum Ruhrgebiet auf minimales Publikumsinteresse.

Großen Zuspruch fanden dagegen die Veranstaltungen im Themenbereich 1, die sich mit *Gottesbild* und *Gottes Handeln* beschäftigten. So selbstverständlich und dezidiert vielerorts auf dem Kirchentag von Gott und seinem Herrsein angesichts der Grenzen menschlicher Weltbeherrschung und als Ermutigung zu erneuerter christlicher Weltzuwendung die Rede war, hier sollten ausdrücklich Schwierigkeiten und Möglichkeiten zur Sprache kommen, heute von Gott zu sprechen. Das geschah auf sehr verschiedene und für viele Zuhörer wohl auch verwirrende Weise: *Franz-Xaver Kaufmann* skizzierte den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext des Gottesglaubens (vgl. ds. Heft, S. 329), *Heinz Zahrnt* versuchte anhand des Hiob-Buchs zu einem vertieften Gottesbild hinzuführen, *Hans Küng* plädierte in seinem Vortrag „Gott neu entdecken" für eine Verbindung von Mystik und Prophetie, Innerlichkeit und Engagement. Die feministische Kritik am patriarchalischen Gottesbild wurde artikuliert, Zeugnisse aus der modernen Literatur und Kunst herangezogen.

Anregende, wenn auch nicht ganz unproblematische Beiträge kamen vor allem von dem Heidelberger evangelischen Systematiker *Dietrich Ritschl* und seinem Hamburger Kollegen *Fulbert Steffensky.* Während Ritschl seinen Vortrag auf die These zuspitzte, daß man von und zu Gott nur reden könne, wenn man sich in die Geschichte hineinfallen lasse, die von Abraham über Jesus bis heute reiche, versuchte Steffensky zu zeigen, was es für einen profanen Zeitgenossen bedeuten könne, Gott ins Spiel zu bringen: Gott nennen heiße, der eigenen Hoffnungslosigkeit zu widersprechen, der eigenen Bosheit zu widerstehen, dem Leben Würde zu geben und nicht für alles einstehen zu müssen.

Im Themenbereich „Gottesbild und Gottes Handeln" war auch das „Forum Lima" angesiedelt, das den Konvergenz-

erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt gewidmet war, die gegenwärtig den Mitgliedskirchen des ÖRK und der katholischen Kirche zur Stellungnahme vorliegen. Eingerahmt waren die Gespräche und Vorträge auf dem Forum durch einen „Ökumenischen Taufgedächtnisgottesdienst" am Vormittag und die Feier der „Lima-Liturgie" am Abend, die allerdings ohne die geplante Mitwirkung katholischer Liturgen (im Wortgottesdienst) vonstatten gehen mußte: Den im Projektausschuß mitarbeitenden katholischen Geistlichen war die Mitwirkung an der Feier bischöflicherseits untersagt worden. Angesichts der Tatsache, daß bei der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver der Würzburger Bischof Scheele an der dort gefeierten „Lima-Liturgie" mitwirkte (Scheele trug eine Lesung vor), war ein solches Verbot schwer einzusehen.

Ökumenischer Akzent an Fronleichnam

Nachdem in Hannover vor zwei Jahren die *evangelisch-katholische Ökumene* im Programm eher stiefmütterlich behandelt worden war, gab es auf dem Düsseldorfer Kirchentag jetzt wieder ein eigenes, ganztägiges „Forum Evangelisch-Katholisch", bei dem in Statements und Podiumsgesprächen aus verschiedenen Blickwinkeln der Stand der Beziehungen zwischen den beiden Kirchen beleuchtet wurde: Neben einem Erfahrungsbericht über eine konfessionsverschiedene Ehe standen grundsätzliche Überlegungen zum bisherigen Weg und zu den Zielvorstellungen des ökumenischen Gesprächs (*Aloys Klein,* Leiter des Möhler-Instituts, skizzierte ausgehend von den Konzilsdokumenten das katholische Verständnis des Ökumenismus, und *Reinhard Frieling* vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim stellte dem die „konziliare Gemeinschaft von Konfessionskirchen ..., die ihre Exklusivitätsansprüche aufgegeben haben" als Zielvorstellung für die ökumenische Einheit entgegen). Die Bibelarbeit zum Auftakt des Forums hielt der Mainzer Bischof *Karl Lehmann;* auch die Bischöfe *Hemmerle* und *Kamphaus* wirkten beim Kirchentag mit.

Das nachdrücklichste ökumenische Zeichen des Düsseldorfer Kirchentags setzte allerdings *Klaus von Bismarck,* der als offizieller Vertreter des Kirchentagspräsidiums an der *Fronleichnamsprozession* teilnahm und ein Grußwort an die Teilnehmer richtete („Ich bin heute im Bewußtsein dabei, daß wir evangelischen Christen auch zu denen gehören, die sich zum Sakrament des Herrn bekennen"). Etwas Vergleichbares hatte es weder in Nürnberg noch in Hamburg gegeben, wo der Kirchentag ebenfalls Fronleichnam einschloß.

Diesmal überschnitt sich der Kirchentag (etwa 6 Prozent der Dauerteilnehmer waren nach Angabe des Kirchentagspräsidiums katholisch) nicht nur mit dem katholischen Hochfest, sondern auch mit dem *„Gemeindetag unter dem Wort"*, der am Fronleichnamstag in Stuttgart stattfand und zu dem etwa 60 000 Teilnehmer kamen. Gerade dieses Nebeneinander machte augenfällig, daß der Kirchentag keinesfalls die ganze Bandbreite dessen abdeckt und repräsentiert, was es im deutschen Protestantismus an Strömungen und Gruppierungen gibt. Zwar beteiligten sich auch in Düsseldorf Gruppen und Organisationen aus dem evangelikal-pietistischen Lager mit entsprechenden Veranstaltungen, die auch ihr Publikum fanden. Dennoch waren die Differenzen im Gesamtbild zwischen *Gemeindetag und Kirchentag* nicht zu übersehen: Auf der einen Seite Betonung der persönlichen Bekehrung und Glaubensentscheidung, der Autorität der Schrift als des Wortes Gottes und der Mission verbunden mit der Warnung vor einem die biblische Botschaft verfälschenden Pluralismus; auf der anderen Seite das Insistieren auf der Verbindung von Glaube und Weltverantwortung, die Sensibilität für neue geistige und gesellschaftliche Trends und Entwicklungen, die Toleranz für Experimente.

Mischung von Routine und echter Betroffenheit

In einem Leitartikel zum Auftakt des Kirchentags hatte *Robert Leicht* in der „Süddeutschen Zeitung" (5./6. 6. 85) geurteilt, der Zusammenhang zwischen den verschiedenen kirchlichen Milieus im deutschen Protestantismus löse sich tendenziell auf: „Man zieht sich also allerorten auf sich selbst zurück, verliert das Interesse am anderen, wird bequem." Auf dem Kirchentag selber gab es aber durchaus Anzeichen dafür, daß diese Tendenz nicht einfach ein unaufhaltsames Naturgesetz ist: Die verbreitete Bereitschaft zum Zuhören und zum Gespräch, die Nachdenklichkeit, die vielfach zu spüren war, die sympathische Mischung aus lockerer Festlichkeit und Nüchternheit. Ob und wie stark solche Charakteristika der Ausnahmesituation Kirchentag (Wolfgang Huber sprach bei der Schlußversammlung von den „fünf Tagen Kirchentagsfriede") auf das Leben der Gemeinden und Landeskirchen einwirken, ist eine andere Frage.

Von den *innerkirchlichen Querelen,* die dem deutschen Protestantismus gegenwärtig zu schaffen machen, vor allem der Nordelbischen Kirche, war in Düsseldorf nicht sehr häufig die Rede. Um so deutlicher wurde ein Problem artikuliert, das diesen Querelen vielfach zugrunde liegt: Erstmals seit 1959 war die Frage nach dem Staat als eigener Themenbereich vertreten, in dessen Rahmen auch Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* seinen in der Öffentlichkeit stark beachteten Vortrag „Die Deutschen und ihre Identität" hielt.

Was der Bundespräsident nur kurz in seinem historischen Rückblick streifte, das Verhältnis von Protestantismus und deutscher Identität, griffen die Vorträge von Bundesverfassungsrichter *Helmut Simon* und des Heidelberger Sozialethikers *Heinz Eduard Tödt* aus aktuellem Anlaß direkt auf. Tödt, der über Gewissen und politische Verantwortung sprach, zog aus den Erfahrungen der dreißiger Jahre den Schluß, die Kirche müsse frühzeitig sprechen, um nicht Komplizin aufziehenden Unheils zu werden. Wo allerdings in der politischen Predigt sich ein einseitiges politisches Interesse des Predigers oder gar fanatische

Maßlosigkeit zeige, sei Widerspruch und Dialog in den Gemeinden vonnöten. Der evangelische Prediger sei an die Schrift und an sein Gewissen gebunden und habe gleichzeitig das Gewissen seiner Hörer zu respektieren.
Simon rief die Protestanten, die zwischen einer Verklärung der staatlichen Institution und einer eher anarchistischen Mißachtung schwankten, dazu auf, die „rechts- und sozialstaatliche Demokratie des Grundgesetzes als eigene Angelegenheit anzunehmen". Soweit die vorhandenen Strukturen unzureichend seien, sei das kein Grund, sie geringzuachten, sondern Antrieb, sie zu aktivieren und weiter zu verbessern. Er hielt aber gleichzeitig fest, das Verhältnis von Protestantismus und Staat werde immer nur kritische Solidarität sein können.
Die selbstbewußt-offensive Ansprache von Kirchentagspräsident Huber bei der Schlußversammlung im Rheinstadion (sie wurde wie schon vor zwei Jahren in Hannover als Abendmahlsgottesdienst gehalten) lag auf der gleichen Linie: „Alle, denen Macht anvertraut ist in Staat und Gesellschaft, sollen wissen: Ihr müßt mit den Christen rechnen. Aber ihr könnt auch mit ihnen rechnen. Wo immer der Zukunft des Lebens Bahn gebrochen wird: wir sind zur Mithilfe bereit." Gleichzeitig appellierte er an jeden einzelnen: „Nichts ändert sich, wenn wir uns nicht ändern lassen."
Zu Kirchentagen gehören solche Appelle. Schließlich liegt ihre Eigenart – das hat sich auch in Düsseldorf wieder deutlich gezeigt – gerade darin, daß sie als öffentliches Forum Stimmungen, Hoffnungen, Wünsche und Befürchtungen signalisieren und verdichten, die in der Konfrontation des Glaubens mit den Zeitproblemen und -nöten entstehen. Dabei mischen sich Ritual und eine gehörige Portion Routine mit echter Betroffenheit und Veränderungsbereitschaft. Das wird auch beim nächsten Kirchentag 1987 in Frankfurt wahrscheinlich nicht viel anders sein. *Ulrich Ruh*

Der Ort Gottes in unserer Kultur

Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart

Auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf hielt im Themenkreis „Gottesbild" der Bielefelder (katholische) Soziologe Franz-X. Kaufmann ein höchst bemerkenswertes und viel beachtetes Referat über Kirche, Religion und Gottesverhältnis in der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur. Wir veröffentlichen hier (mit geringfügigen Kürzungen) den Wortlaut des Referats.

Ehrlicherweise müssen wir uns eingestehen, daß wir es heute nicht leicht mit Gott haben. Und das heißt auch: Gott – wenn denn einer ist oder sein sollte, der etwas mit uns im Sinne hat –, Gott hat es nicht leicht mit uns. Wir haben viele Namen für dieses moderne Gottesverhältnis: Wir lebten in einer säkularisierten Welt, sagen die einen. Andere sagen, wir lebten in einer materialistischen und politisierten Gesellschaft, der die instrumentelle Vernunft zum Ersatzgott geworden ist. Und aus einer dritten Perspektive scheint unser Denken geprägt von einer nachchristentümlichen Kultur, deren formende Kräfte keinen Bezug mehr auf jene christliche Botschaft aufweisen, durch die unsere Vorfahren auf ein bestimmtes Gottesverhältnis verwiesen wurden. Dieses Gottesverhältnis war geprägt durch den unabweisbaren Glauben an die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung des Gottessohnes Jesus Christus „für uns Menschen und um unserer Sünden willen", dessen Leben und Sterben als Bürgschaft gleichzeitig für Wahrheit und Heil seiner Botschaft galt.
Diese gleichzeitig bedrängende und Hoffnung verheißende Wirklichkeit scheint für unsere Generation verblaßt, ja für viele den Charakter von Wirklichkeit überhaupt verloren zu haben. Die Botschaft wurde zunächst zur Überlieferung, und als solche zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse. Aus Überlieferung wurde dann bloße Tradition, ein Hergebrachtes, das zwar antiquarischer Pflege immer noch gewiß sein kann, aber seine Bedeutung im Fortschritt des Zeitalters doch mehr und mehr einbüßt. Der Gegenstand christlichen Glaubens veränderte sich – zunächst in den Köpfen der Theologen, später auch denjenigen der Gläubigen – von einem Verhältnis bald ehrfürchtiger, bald furchtsamer Betroffenheit zu einem Verhältnis vernünftiger Erkenntnis und später rationalen Diskurses. An die Stelle der Rede mit Gott trat die Rede von Gott, dann die Rede über Gott, und bald nur noch die Rede von der Rede über Gott – die Rede über Theologie oder Religion. Es ist die Theologie, die selbst uns *ein immer indirekteres Gottesverhältnis* vorgedacht und damit gleichzeitig den Ort Gottes in unserer Kultur in immer weitere Ferne gerückt hat.

Ein immer indirekteres Gottesverhältnis?

Gott ist uns fern und fremd geworden. Für viele ist Gott lediglich noch ein Gerücht, von dem man nicht recht weiß, ob vielleicht doch etwas dran ist. Andere glauben bereits genau zu wissen, daß es Gott nicht gibt, nicht geben kann. Sie sagen, Gott ist kein Element unserer erfahrbaren Welt, und außerhalb dieser Welt ist nichts. Was es gibt, das ist eben nur die Rede von Gott, und sie ist so verwirrend vielfältig – oder auch so verwirrend einfältig –, daß man sich daran nicht halten kann.
„Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man

schweigen." Dies ist der letzte Satz einer der berühmtesten philosophischen Schriften des 20. Jahrhunderts, des „tractatus logico-philosophicus" von *Ludwig Wittgenstein.* Es scheint auch das letzte Wort zu sein, das manche noch als Zeugnis von Gott in einer geschwätzigen Welt glauben verantworten zu können. Wenn aber Gott heute kein Gegenstand des Sprechens, sondern nur noch des Schweigens sein sollte, aber alle menschliche Erfahrung durch Sprache vermittelt wird, muß dann nicht notwendigerweise Gott immer mehr aus unserer Wirklichkeit verschwinden?

Ich bin kein Theologe, sondern ein Soziologe, der – bedingt durch sogenannte Zufälle und biographische Umstände – in ein schon einige Jahre dauerndes Gespräch mit Theologen geraten ist. Soziologen sind oft – wie schon *Max Weber* von sich gesagt hat – „religiös unmusikalisch", und unter den bedeutenden Vertretern unserer Zunft finden sich einflußreiche Religionskritiker wie *Auguste Comte* und *Karl Marx.*

Zunehmend ersetzt die politische Integration die religiöse

Für die Soziologen ist Gott kein Thema, nur die *Religion.* Religion – so sollte man meinen – hat es aber mit Gott zu tun. Doch nicht für Soziologen: Für sie hat Religion mit Gesellschaft zu tun. Zwar gibt es recht verschiedene soziologische Denkschulen, auch mit Bezug auf Religion. Aber im Kern ist man sich einig: Religion ist ein *soziales Phänomen* wie alle anderen auch: das Recht, das Geld, die Politik oder das Gesundheitswesen. Wenn Religion noch ernst genommen wird, so gilt sie als das, was Gesellschaft zusammenhält, ihr Integrationsprinzip. Oder als das, was ihr Identität verleiht, was für eine sich zusammengehörig fühlende Großgruppe von Menschen sozusagen den Sinn ihres Zusammenlebens symbolisiert oder was dem einzelnen die unvermeidbaren Leiden seines Lebens erträglich macht.

Im Mittelalter sprachen die Menschen nicht von Staat, Nation oder Gesellschaft, wenn sie das ihnen Gemeinsame ausdrücken wollten, sondern von „Christenheit". Und wenn sie von ihresgleichen sprachen, so sprachen sie nicht von „Menschen", sondern von „Christen". Man denke nicht, die Menschen seien damals im Durchschnitt besser, moralischer oder kirchlicher gewesen. Vieles spricht – zumindest nach unseren heutigen ethischen Maßstäben – für das Gegenteil. Aber alle verstanden sie sich als Christen und hielten die christliche Religion für den letzten Maßstab aller Dinge. Hier war also das Christentum auch im soziologischen Sinne die Religion des Abendlandes, das, was die europäische Gesellschaft zusammenhielt und jene erstaunlichen, uns heute manchmal auch erschreckenden Solidarisierungen zustande brachte, die die Geschichte des Abendlandes geprägt haben: etwa das Heilige Römische Reich, die Kreuzzüge oder die stets erneute Ausgrenzung der Juden.

Die *Spaltung der Christenheit* – zunächst in das römische und das byzantinische Christentum, dann im Westen in das katholische und die reformatorischen Bekenntnisse – bedeutete daher gleichzeitig eine Spaltung der europäischen Gesellschaft. Zunehmend ersetzte die *politische Integration* die religiöse: Die Idee des Staates verdrängte als einheitsstiftendes Prinzip langsam das Christentum, übrigens lange Zeit unter dem Mäntelchen christlicher Obrigkeit. Und in dem Maße, als sich das gespaltene Christentum zur Legitimation machtpolitischer Gelüste in den entstehenden Territorialstaaten hergab, kompromittierte es sich mehr und mehr in den Augen der seit dem Humanismus immer bedeutender werdenden *Laienintelligenz.* Die sogenannten Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen die Religion meist eher den Vorwand als den Inhalt der Kriegsziele bestimmte, haben entscheidend dazu beigetragen, daß die bürgerliche Aufklärung des 18. Jahrhunderts in den christlichen Bekenntnissen eine moralische Substanz kaum mehr erkennen konnte und nach neuen, vernunftgemäßeren Grundlagen menschlichen Zusammenlebens Ausschau hielt. Während *Kant* und der deutsche Idealismus das Christentum noch durch die Kraft menschlicher Vernunft zu retten suchten, ging die französische und englische Aufklärung längst zur theoretischen Begründung eines säkularisierten Gemeinwesens über, aus der dann die modernen Sozialwissenschaften entstanden sind: Die schottische Moralphilosophie führte zur politischen Ökonomie, die französische Aufklärung zur Soziologie und die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung zu einer politischen Theorie, die zum Fundament der europäischen Demokratisierung wurde.

Trotzdem weitverbreitete Akzeptanz von Kirche und Religion

Wenn wir über das Gottesverhältnis in unserer gegenwärtigen Kultur nachdenken wollen, so sind die *Sozialwissenschaften* in doppelter Hinsicht von Interesse: Zum einen dürfen wir von ihnen Antworten auf die Frage erwarten, wie es um die Religion in unserer Gesellschaft bestellt sei. Zum anderen stehen die Sozialwissenschaften jedoch noch in einer weniger offenkundigen Beziehung zu unserem Thema: Sie sind in gewisser Hinsicht an die Stelle der Theologie getreten, wo es um die *Auslegung des Sinns unseres kollektiven Daseins* geht. Ich will diese beiden Gesichtspunkte in gebotener Kürze nacheinander entwikkeln.

Zunächst also: Wie steht es um die Religion in unserer Gesellschaft? Im Gegensatz zu den Erwartungen der aufklärerischen Religionskritik ist die Religion in ihrer historischen Form der christlichen Konfessionen nicht ausgestorben, sondern hat sich vielmehr im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts trotz starker gesellschaftlicher Umbrüche erneut konsolidiert. Vielleicht sollte man sogar genauer sagen: Die bewußte Solidarisierung der Christen mit ihrer Konfession oder – wie wir heute in der Bundesrepublik sagen – „ihrer Kirche" ist überwiegend erst im 19. und 20. Jahrhundert entstanden. Denn erst in dem Maße, als Staat und Wirtschaft zu selb-

ständigen, vom religiösen Einfluß weitgehend emanzipierten Lebensbereichen wurden, ist auch *die Kirche* als besonderer Lebensbereich ins allgemeine Bewußtsein getreten.

Wenn heute die Vorurteile zwischen den Konfessionen weitgehend abgebaut sind und eine teils ökumenische, teils gemeinchristliche Orientierung im öffentlichen Bewußtsein von Religion vorherrscht, so ist das doch nur vor dem Hintergrund der vorangegangenen Konfessionalisierung richtig zu verstehen. Gelegentlich kann man sogar den Eindruck gewinnen, als ob „die Kirchen" in ihrer Gemeinsamkeit wiederum gesellschaftsintegrierende Kräfte in der Bundesrepublik entwickelten. Man denke etwa an den kürzlichen ökumenischen Gottesdienst im Kölner Dom anläßlich des 8. Mai. Die Frage ist allerdings, ob und inwieweit dies mit unserem Gottesverhältnis zu tun hat.
Es gibt heute, soziologisch nachweisbar, eine *weitverbreitete Akzeptanz von Kirche und Religion.* In einer kürzlichen Umfrage unter Führungskräften, unter denen sich übrigens fast ein Viertel als konfessionslos bezeichnete, bejahten über 80% die Aussage: „Religion muß sein, die Menschen brauchen das." Gleichzeitig bejahten jedoch auch 76% die Aussage: „Die Kirchenzugehörigkeit spielt für mich eine untergeordnete Rolle." Natürlich kann man aus solchen Einzelangaben noch nicht auf die Wirklichkeit schließen, aber ich habe sie zitiert, weil sie für die gegenwärtige Situation der Religion symptomatisch erscheinen. Die Mehrheit unserer Bevölkerung ist „für die Religion", aber sie fühlt sich davon nur in Ausnahmefällen persönlich betroffen.

Kultur ohne dominierendes Formprinzip

Mit dieser Feststellung ist unser besonderes Verhältnis zur Religion aber noch nicht in seiner vollen Tragweite formuliert. Kirche und Religion sind heute gesellschaftlich akzeptiert, jedoch nur in einer spezifischen, partiellen Zuständigkeit. Diese wird unterschiedlich formuliert, je nach dem, ob man an ihre Bedeutung für die Allgemeinheit oder für das Individuum denkt. Mit Bezug auf die Allgemeinheit gelten die Kirchen als *Repräsentanten der Moral:* Die Kirchen sollen „die Politiker und Staatsmänner zu Frieden und Gerechtigkeit auffordern", das findet allgemeine Zustimmung. Für das „persönliche Heil" wird dagegen selbst unter Katholiken die Kirche nur von einer Minderheit als zuständig erachtet. Offensichtlich besteht heute quer durch die Konfessionen ein sehr subjektiviertes Verhältnis zu den religiösen Inhalten, das die gemeinchristlichen oder auch die konfessionsspezifischen Überlieferungen nur sehr gebrochen widerspiegelt.

Für das gesellschaftliche Verhältnis zur Religion ist nun charakteristisch, daß die kirchlich verfaßte Religion als ein Teilbereich des gesellschaftlichen Lebens gilt. Wir leben sozusagen in einer *kompartimentierten Gesellschaft mit geteilten Zuständigkeiten:* Die Wirtschaft ist für den ökonomischen, der Staat für den politischen, die Kirche für den religiösen und die Familie für den privaten Bereich zuständig. In jedem dieser Bereiche – und man könnte weitere, sekundäre Gesellschaftsbereiche wie Wissenschaft, Kunst, Gesundheits- und Bildungswesen hinzunehmen – gelten *andere* Regeln und Leitbilder. Auch innerhalb dieser Bereiche sind unterschiedliche Auffassungen erlaubt, allerdings nur innerhalb immer wieder deutlich artikulierter Grenzen. Bereichsspezifisch gibt es durchaus herrschende Auffassungen über das Wünschenswerte, die sich gegen abweichende Auffassungen immer wieder durchsetzen. Aber *zwischen* diesen Bereichen besteht eine merkwürdige Unentschiedenheit, gibt es keinen klaren Vorrang mehr. Die Religion hat keinen ausgezeichneten Standort mehr, sie ist – bezogen auf den ihr zugeschriebenen Zuständigkeitsbereich – „gleich gültig" wie die herrschenden Auffassungen in den anderen Gesellschaftsbereichen. Außerhalb dieses akzeptierten Zuständigkeitsbereichs – etwa in Wirtschaft und Politik – ist ihr Einfluß gering, und ähnliches gilt auch für die Leitideen anderer Gesellschaftsbereiche. Es gibt in unserer Kultur *kein dominierendes Formprinzip,* sondern mit Bezug auf letzte Werte eine bemerkenswerte *Indifferenz.* Wir sprechen in diesem Zusammenhang von einer „offenen" oder „pluralistischen Gesellschaft", in der – wie schon Friedrich der Große sagte – „jeder nach seiner Façon selig werden muß". Die Frage ist, ob er das auch kann – inwieweit also „Seligkeit" oder selbst das bescheidenere aufklärerische „Glück" („the pursuit of happiness") in einer indifferenten Kultur realisierbar ist. Kann man, so könnte man auch fragen, ohne gemeinsame Überzeugungen von dem, was den Sinn des menschlichen Lebens ausmacht, sozusagen als Individuum Glück oder Seligkeit erlangen?

In bezug auf letzte Fragen von einer merkwürdigen Unentschiedenheit

Diese Frage führt in ein weites Feld, in die seit einigen Jahren wieder aufgeflammte Debatte über die *Legitimität der Moderne,* aus der wir nur schwer zu unserem Thema wieder zurückfinden könnten. Denn die Frage nach Glück oder selbst Seligkeit des Individuums hat zwar einen religiösen Bezug, aber doch erst eine sehr mittelbare Beziehung zu unserem Gottesverhältnis.
Halten wir also lediglich fest, daß *mit Bezug auf letzte Fragen* in unserer Kultur eine *merkwürdige Unentschiedenheit* oder Indifferenz besteht, als deren Ausdruck das gesellschaftliche Verhältnis zur Religion gelten kann.
Ich möchte Sie nun auf den Umstand aufmerksam machen, daß dieses gesellschaftliche Verhältnis zur Religion genau demjenigen entspricht, das ich einleitend als das spezifische Verhältnis der Soziologie zur Religion angesprochen habe: Die Soziologie bezieht Religion auf Gesellschaft, nicht auf Gott. Diese Parallelität ist nun keineswegs zufällig, vielmehr scheint ein untergründiger Zusammenhang zwischen den Sozialwissenschaften und dem gesellschaftlichen Bewußtsein zu bestehen, auf den seinerzeit als erster *Karl Marx* in seiner Kritik der politischen Ökonomie aufmerksam gemacht hat. Die Sozial-

wissenschaften prägen das gesellschaftliche Bewußtsein oder geben ihm begrifflichen Ausdruck. Was zuerst war, kann man oft so wenig wissen wie bei der Henne und dem Ei. Die Indifferenz, mit der die Sozialwissenschaften heute dem Phänomen der Religion gegenübertreten, sie als ein gesellschaftliches und nicht etwa als ein religiöses Phänomen deuten, entspricht genau der Indifferenz der Gesellschaft gegenüber dem religiösen Gehalt von Religion. Religion wird *um ihrer sozialen Nützlichkeit willen gesellschaftlich akzeptiert,* nicht um des in ihr zum Ausdruck kommenden Anspruches Gottes willen. Es ist eine domestizierte, um nicht zu sagen eine vom absoluten Anspruch des Göttlichen desinfizierte Religion, die in der Form der Kirchen zum gesellschaftlichen Bestand gezählt wird, über die man im Fernsehen berichten und deren Aktivitäten man in Form von Statistiken erfassen kann, genauso wie die Tätigkeit einer Regierung, eines Verbandes oder eines Konzerns.

Natürlich entspricht dies nicht dem Selbstverständnis derer, die sich selbst mit ihrer Kirche identifizieren, aber sie sollten sich nicht täuschen über *die Kirchenwahrnehmung derjenigen, die den Kirchen mit mehr Distanz gegenüberstehen.* Es gibt eine Außenperspektive und eine Binnenperspektive auf Kirche, die heute stärker als im Zeitalter der christentümlichen Gesellschaft auseinandertreten.

Der „Glaube an die Gesellschaft" als dominierende Form des Wissenschaftsglaubens

Wenn an dieser Diagnose, die hier unter Verzicht auf die Skizzierung ihres gesellschaftstheoretischen Hintergrundes vorgetragen wurde, etwas Richtiges ist, so wird auch verständlich, warum unser *Gottesverhältnis* so schwierig geworden ist. Die gesellschaftliche Präsenz von Religion in der Form der Kirchen scheint den meisten Zeitgenossen den unmittelbaren Zugang zu jener anderen Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube verweist, oft eher zu verstellen als zu erleichtern. Daß dieses Bewußtsein weit verbreitet ist, zeigt sich in Formulierungen wie „Jesus ja – Kirche nein" oder „Ich glaube an Gott, aber mit der Kirche habe ich nichts im Sinn". Natürlich sind solche Formulierungen vielfältig ausdeutbar. Aber es wird in ihnen doch auch eine Grunderfahrung der Moderne sichtbar, deren Wurzeln bis auf den reformatorischen Protest gegen das römische Kirchentum, wenn nicht gar bis auf die jüdischen Propheten zurückgehen: Die Grunderfahrung nämlich, daß die *Begegnung mit dem Göttlichen,* wenn sie denn überhaupt stattfindet, sich im Glauben des Individuums und nicht in den gesellschaftlich verbreiteten Formen der Religion ereignet.

Aber was heißt „Begegnung mit dem Göttlichen"?

Die Kulturgeschichte hält vielfältige Antworten auf diese Frage bereit, die von den Religionswissenschaften gesammelt und gedeutet wurden. Die religionswissenschaftliche Methode geht dabei vergleichend vor, d. h., es wurde versucht, „das spezifisch Religiöse" als ein den verschiedenen Religionen Gemeinsames herauszupräparieren. Diese Aktivität hat nun zu einem paradoxen Resultat geführt. Je mehr man das spezifisch Religiöse kulturvergleichend zu bestimmen versuchte, um so stärker rückten die zentralen Vorstellungsmomente der jüdisch-christlichen Tradition von Gotteserfahrung an den *Rand* des Begriffsspektrums. Das ließe sich etwa an der Diskussion um den *Begriff des „Heiligen"* nachweisen. Es hat den Anschein, als ob das personalisierte Gottesbild der jüdisch-christlichen Tradition, die Ansprache und Herausforderung auch des Einzelmenschen durch JAHWE, wie sie schon in den alttestamentlichen Erzählungen von Abraham oder von Hiob zum Ausdruck kommen, etwas *im Kulturvergleich* Einmaliges darstellen, ebenso wie die eschatologische Vorstellung einer zukünftigen Erlösung, die für das abendländische Geschichtsbewußtsein so entscheidend geworden ist. Indem die Religionswissenschaft den Gott der Juden und Christen in eine Reihe mit allen anderen religiösen Manifestationen stellte, hat sie ihn genau so domestiziert, wie die Soziologie durch die Reduktion von Religion auf ein gesellschaftliches Phänomen.

Was hat sich hier eigentlich ereignet? Wenn wir es genauer betrachten, so können wir von der Ersetzung eines Glaubens durch einen anderen sprechen. Der Gott der Christen ist gesellschaftlich überwältigt worden von der Wissenschaftsgläubigkeit. Es gibt, wie der Tübinger Soziologe *Tenbruck* dies ausdrückt, eine Glaubensgeschichte der Moderne, die auf den Vernunftglauben der Aufklärung zurückgeht und deren wesentlicher Inhalt die Form wissenschaftlich begründeter Weltbilder annimmt. Während im 19. Jahrhundert die naturwissenschaftlich geprägten Weltbilder dominierten – es sei nur an den Darwinismus und in diesem Zusammenhang an Ernst *Haeckels* „Welträtsel" erinnert, um den quasi-theologischen Charakter dieser Naturphilosophie zu verdeutlichen –, ist seit dem Zweiten Weltkrieg der *Glaube an die „Gesellschaft"* zur dominierenden Form des Wissenschaftsglaubens geworden. Auch dieser Gesellschaftsglaube hat seine Propheten bereits im 19. Jahrhundert: Der Franzose *Auguste Comte,* dem die Soziologie die Erfindung ihres Namens verdankt, bezeichnete die von ihm begründete Lehre als die Prophetie des neuen, positiven Zeitalters, und das wurde ihm auch geglaubt. So hat beispielsweise die brasilianische Regierung in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts den „Kult der Menschheit" eingeführt und *Comte* als den wesentlichen Begründer dieser Lehre verehrt. An die weltbildproduzierende Bedeutung von *Karl Marx* und des sich auf ihn beziehenden Marxismus brauche ich hier nur zu erinnern. Daß das heute vorherrschende Weltbild den Namen *„Gesellschaft"* angenommen hat, daß „Gesellschaft" nichts real Existierendes, sondern eine Einheit stiftende, also im weiteren Sinne *religiöse Projektion* ist, die von den Sozialwissenschaftlern als Quasi-Theologen der Gesellschaft ausgelegt wird, ist eine noch ungewohnte, aber keineswegs abwegige Perspektive. Wenn also „Religion" soziologisch auf „Gesellschaft" und nicht auf Gott zurückgeführt wird, so ist das keine im strengen Sinne aufklärerische Tat, sondern die *Produktion*

einer neuen Mythologie, eines neuen, ins Voraussetzungslose gebauten Vorstellungssystems, das wissenschaftlich ebensowenig beweisbar ist, wie die traditionellen religiösen Vorstellungen.
Diese These trage ich Ihnen nicht als „Abtrünniger" oder „Nestbeschmutzer" meiner Wissenschaft vor. Wenn es mein Thema wäre, würde ich gerne auch etwas über den Nutzen und die Notwendigkeit der Soziologie sagen. Die *Weltbildfunktion,* welche die Soziologie für viele annimmt, macht diese so wenig überflüssig wie der Darwinismus die Biologie. Was wir daraus lernen können, läuft vielmehr auf die Feststellung hinaus, *daß die Religion, um die es in der Ordnung des Zusammenlebens der Menschen geht, nicht zu verwechseln ist mit der Frage nach unserem Gottesverhältnis* und daß die Ersetzung der theologischen durch die anthropologische und soziologische Begründung menschlicher Ordnung die Notwendigkeit von – erfahrungswissenschaftlich gesprochen – ins Voraussetzungslose gebauten Grundannahmen nicht beseitigt hat.

„Sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht getan ist"

Es bleibt dabei, daß menschliches Zusammenleben auf die „Erfindung" gemeinsamer Grundvorstellungen angewiesen ist, die als Voraussetzung all der konkreteren Plausibilitäten gelten, nach denen wir unser Leben einrichten. Daß diese Grundvorstellungen keine letzten, unbezweifelbaren Wahrheiten darstellen, sondern selbst im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung in beständiger Kritik und Bewegung sind, läßt sich ideengeschichtlich leicht nachweisen. Dennoch müssen wir, um uns zu verständigen und gemeinsam handeln zu können, die Geltung gemeinsamer Vorstellungen voraussetzen, unabhängig davon, ob es sich um eine bloße Fiktion handelt oder nicht. Da der Verdacht der Fiktion psychologisch nur schwer zu ertragen ist, neigen wir jedoch dazu, Weltbilder für Wirklichkeit zu nehmen, auch wenn sie – historisch gesehen – nicht weit tragen.

Was in einer Gesellschaft als Religion gilt, was Glauben beansprucht, ist also nur im Sinne historischer Zufälligkeiten mit dem zur Deckung zu bringen, was uns im Sinne der christlichen Überlieferung als Glaubwürdigkeit Heischendes anspricht. Die Rede von einem „religionslosen Christentum" wollte genau dieses zum Ausdruck bringen, aber sie verdeckte den unhintergehbaren Sachverhalt, daß uns auch Christentum nie anders als historisch und sozial vermittelt zugänglich wird, daß es also sozusagen „chemisch reines" Christentum weder als Idee noch als menschliche Erfahrung für uns geben kann.

Die Gotteserfahrung hingegen, von der die, welche behaupten, sie gemacht zu haben, nur stammeln können, geht in solch historisch und sozial vermitteltem Christentum nicht auf. Dieses ist ja durchaus ein Gegenstand menschlicher Erfahrung, dessen wir uns mehr oder weniger intersubjektiv vergewissern können. Die Gotteserfahrung dagegen ist im Sinne menschlicher Kommunikation offenbar nicht vermittelbar. Man kann eigentlich darüber nur schweigen. „An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist", sagt derselbe *Ludwig Wittgenstein* an anderer Stelle.

Pascals Wette und die Moderne, die sie vermeiden will

Gott bleibt das Ungewisse, Frag-würdige, auf das man sich nur mit Risiko einlassen kann. Alle Entfaltung menschlicher Vernunft seit der Aufklärung hat an der in die Form einer Wette gekleideten Analyse des Mathematikers und Philosophen Blaise *Pascal* nichts geändert:
„Wenn es einen Gott gibt, ist er unendlich unbegreifbar; da er weder Teile noch Grenzen hat, hat er keine Ähnlichkeit zu uns. Wir sind also außerstande, zu erkennen, was er ist und ob er ist. Wer würde es unter diesen Umständen wagen, die Frage zu lösen? Wir gewiß nicht, die wir keine Ähnlichkeit mit ihm haben.
Gott ist, oder er ist nicht. Aber welcher Seite werden wir uns zuneigen? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen. Ein unendliches Chaos trennt uns. Am äußersten Ende dieses unendlichen Abstands wird hier ein Spiel auf Kreuz oder Schrift gespielt. Was wollen Sie wetten? Aus Vernunft können Sie weder das eine noch das andere tun. Aus Vernunft können Sie keines von beiden abtun. Beschuldigen Sie also nicht die des Irrtums, die eine Wahl getroffen haben. Denn Sie wissen hier gar nichts." (B. Pascal, Auszüge aus: Die Wette, hier zitiert nach „Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott". Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 37 [Quellenband 7], Freiburg i. Br. 1984, S. 399 ff.)

Was heißt das historisch konkret? Ich sagte bereits, daß es in unserer Überlegung hier nicht um das Individuum geht, dem ja niemand abnehmen kann, ob er bei der Wette auf „Kreuz oder Schrift" oder – wie wir heute sagen – „Kopf oder Zahl" setzen will. Wir sollten aber sehen, daß die ganze neuzeitliche Kulturentwicklung bis hin zu ihrer heutigen religiösen Indifferenz auf einer ausdrücklichen Intention beruhte, nämlich *der Vermeidung genau dieser Wette.* Im Schoße einer Weltauffassung, für die das Infragestellen der Existenz Gottes nahezu undenkbar (und zudem lebensgefährlich) war, entwickelte sich das neuzeitliche Denken unter der zunächst bloß hypothetischen Prämisse des „etsi Deus non daretur", des „als ob es Gott nicht gäbe". Diese stehende Formel beinhaltet ein Programm, das *nicht auf die Leugnung Gottes, sondern auf sein Überflüssig-Werden gerichtet ist.* Sie hat das Denken über Jahrhunderte hinweg gerichtet. Und wir haben uns so sehr an dieses Denken gewöhnt, daß wir auch über Religion nachdenken und sprechen können, „als ob es Gott nicht gäbe".

Einer der grundlegendsten Sätze der Soziologie besagt: „Wenn Menschen eine Situation als wirklich definieren, so ist sie wirksam in ihren Konsequenzen". Wenden wir dieses nach dem amerikanischen Sozialpsychologen *William I. Thomas* benannte „Thomas-Theorem" auf unser

Gottesverhältnis an, so kann aus einem Denken, „als ob es Gott nicht gäbe", auf die Dauer gar nichts anderes herauskommen als letztlich ein Verschwinden Gottes aus der Kultur.
Doch diese Unsichtbarkeit Gottes ist ja gar nichts Neues, das uns erst im 20. Jahrhundert treffen würde. Daß Er „im unzugänglichen Lichte wohnt", daß Er „größer ist als Herz und Verstand", daß Er „unaussprechlich" sei, dies sind stets wiederkehrende Attribute bei allem den Eindruck von Authentizität erweckenden Reden – oder eben Stammeln – von Gott. Was uns verlorengegangen ist, was wir als Verlust an Christentum oder Religion beklagen, ist nicht das, was die Tradition der Gotteserfahrung (eigentlich) besagt.

„Wir können Gott nur finden, wenn wir alles auf ihn setzen"

Die Kirchen und die Theologen haben Gott bereits vereinnahmt, wenn sie uns vorschlagen, „an" Gott zu glauben, wie man an die ärztliche Heilkunst, die Astrologie oder die Existenz des Schneemenschen glaubt. *Pascals* Bild der Wette ist treffender: *Man kann nur gewinnen, wenn man alles einsetzt, wenn man glaubt und handelt, „als ob es Gott gäbe".* Diese in jeder Kultur ungewöhnliche Perspektive ist gerade für unsere indifferente Kultur so unverständlich *nicht*: Wir müßten eigentlich gelernt haben, daß wir uns auf Voraussetzungen einlassen müssen, die wir nicht beweisen können. Daß das, was aus kritischer Distanz als Fiktion erscheint, gerade dadurch den Charakter des Fiktiven verliert, daß wir so handeln, als ob es wahr wäre. „Wenn Menschen eine Situation als wirklich definieren, so ist sie wirksam in ihren Konsequenzen." Natürlich ist dies nicht der Inhalt der Wette. Denn für unsere alltäglichen Verrichtungen brauchen wir uns ja *nur auf Zeit* auf bestimmte Fiktionen einzulassen. Wir können sie auch wechseln. Das fällt im Rahmen einer pluralistischen Kultur gar nicht sehr auf. Die Wette allerdings besagt, daß wir nur gewinnen können, wenn wir alles auf *eine* Karte setzen. Dies ist wahrscheinlich der Gedanke, der uns Heutige am stärksten schreckt: Daß wir Gott nur finden, wenn wir alles auf ihn setzen: „Verkaufe alles, was Du hast, gib es den Armen und folge mir nach." Das läßt sich nicht beweisen, ist aber das fortgesetzte Zeugnis der christlichen Tradition und einer unüberschaubaren Zahl religiöser Menschen aus allen Jahrhunderten seit dem Kreuzestod Jesu. Es gibt diese Zeugnisse auch heute noch: Soeben etwa erschienen von einer Ärztin, geboren 1929 in Leipzig, getauft mit zwanzig Jahren, heute Ordensfrau und Leiterin des Leprabekämpfungsprogramms in Pakistan (*Ruth Pfau:* Wenn Du die große Liebe triffst, Freiburg i. Br. 1985). Wir können somit zum mindesten eines erfahren und wissen: Die Wette ist offen – auch in unserer indifferenten Kultur. Gesellschaftlich gesehen, ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um den Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, daß die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat. *Franz-X. Kaufmann*

Die Suche nach dem Mittelweg

Chinas gegenwärtiger Reformkurs

Als die Kommunistische Partei Chinas 1949 die Macht übernahm, wollte sie das Land im Rahmen einer sozialistisch-egalitären Gesellschaftsordnung modernisieren. Die Mittel stalinistischer Prägung – rigorose Planwirtschaft, Bevorzugung der Schwerindustrie, Konzentration auf Großbetriebe – versagten jedoch bald, zumal die schwerfällige Parteibürokratie ihren Aufgaben kaum gewachsen war. Pragmatiker wie Liu Shaoqi und Deng Xiaoping plädierten deshalb schon in den 50er Jahren für einen Abbau des Zentralismus und eine Lockerung des geistigen Klimas. Man wollte das Eigeninteresse der Bevölkerung wecken und sie so zu verstärkter Mitarbeit gewinnen. Der linke Parteiflügel um Mao Zedong plädierte demgegenüber für die radikale Beseitigung staatlicher Institutionen und die Errichtung einer Massendemokratie. Die Menschen sollten unter *direkter* Leitung der Partei, allein auf ihr revolutionäres Bewußtsein gestützt, China neu gestalten. Diese „Kulturrevolution" (1966–68, in abgeschwächter Form bis 1976), die im Führerkult um Mao gipfelte, erschütterte nicht nur die Gesellschaft in ihren Grundfesten, sie hatte auch fatale Folgen für die Wirtschaft, da man jegliches „Expertentum" ablehnte und sich vom Ausland abkapselte.

Die „vier Modernisierungen"

Die chinesische Führung bemüht sich seit 1978 um die wirtschaftliche Erneuerung des Landes, wofür sie das Schlagwort der „vier Modernisierungen" prägte: Reform der Landwirtschaft, der Industrie, des Bildungswesens und der Armee. Sie will die Effizienz der Wirtschaft im Rahmen eines begrenzten Wachstums steigern. Hierzu dienen strukturelle und technische Verbesserungen ebenso wie die Stärkung der Eigeninitiative, die durch materielle Anreize gefördert wird, aber auch durch die Dezentralisierung der Planung und die beschränkte Zulassung privater Kleinunternehmen. Die Grundpfeiler der neuen Politik, die wesentlich die Reformansätze der 50er

und frühen 60er Jahre weiterentwickelt, sind somit wieder der Leistungsgedanke und die Orientierung an marktwirtschaftlichen Ordnungsgrundsätzen (vgl. HK, Mai 1979, 262 ff).

Am weitesten gediehen die Reformen bisher in der *Landwirtschaft*, in der über 70% der Chinesen Arbeit finden. Die Volkskommunen wurden bis Ende 1984 aufgelöst, und seither bearbeiten mehr als 90% der bäuerlichen Haushalte ihr Land in weitgehend eigener Verantwortung. Im Rahmen langfristiger Verträge, die allerdings je nach Wirtschaftslage modifiziert werden können, pachten sie den Boden von der jeweiligen Produktionsgruppe. Sie mieten (oder kaufen) von ihr die benötigten Produktionsmittel und verpflichten sich zur Erfüllung bestimmter Planvorgaben, wobei sie Überschüsse u. U. selbst vermarkten können. Eine Parteidirektive vom März 1985 sieht vor, diese Produktionsquoten in Zukunft auf die wichtigsten Anbauprodukte – etwa Getreide – zu beschränken. Die Bauern dürfen dann gegebenenfalls selbst entscheiden, was sie produzieren wollen, müssen sich dann jedoch an die Marktverhältnisse anpassen. Im übrigen wurden längst die Restriktionen für den privaten Anbau von Produkten und deren Vermarktung gelockert (u. a. können maximal 15% der jeweiligen Agrarfläche privat genutzt werden).
Das System stärkt die *bäuerliche Großfamilie*, begünstigt allerdings die wirtschaftlich gesunderen Regionen und fördert die Einkommensunterschiede. Eine zu große Differenzierung hätte aber nachteilige Auswirkungen auf das Sozialgefüge, zumal die Rationalisierungsmaßnahmen ohnehin die ländliche Arbeitslosigkeit verschlimmern. Staatliche Hilfen sind kaum möglich, da den Gemeinden jetzt Gelder für Investitionen und Sozialaufgaben fehlen. Man ermuntert deshalb die Bauern zur Bildung von Kooperativen, die diese Probleme in Eigeninitiative bewältigen sollen. Außerdem wird man wohl die Einkommen wieder nivellieren, indem man die – derzeit überhöhten – staatlichen Ankaufspreise für landwirtschaftliche Produkte senkt.

Die *Industriereform* befindet sich noch im Experimentalstadium. Erst seit Oktober 1984 gibt es konkretere Richtlinien für die betriebliche Selbstverwaltung, die den Unternehmen in Grenzen erlaubt, über die Produktion und deren Vermarktung sowie Löhne und Preise selbst zu entscheiden. Die vollständige Gewinnabführung wird sukzessive durch die Zahlung von Ertragssteuern ersetzt, so daß die Betriebe Fonds für Investitionen bilden können. Der Rahmen wird jedoch erst dann voll genutzt werden, wenn die staatliche Zentralplanung in sekundären Wirtschaftsbereichen durch „Leitlinien" abgelöst ist. Gerade dies läßt aber noch auf sich warten, da das Ausmaß der möglichen Dezentralisierung der Planung umstritten ist (lebensnotwendige Bereiche bleiben in jedem Fall unter strikter staatlicher Kontrolle). Problematisch ist auch, wie die Unternehmen künftig innerbetrieblich kontrolliert werden sollen – ob durch Gewerkschaften oder etwa durch Arbeitervertretungen.

Derzeit wird eine *Reform der Lohn- und Preisstruktur* geplant, die die Betriebe zu weiteren Rationalisierungsmaßnahmen zwingt. Der Einsatz neuer Technologien soll dabei durch die Kooperation mit ausländischen Unternehmen erleichtert werden, und ao wurden 1984 741 „Joint Ventures" gebilligt – mehr als in den Jahren 1979 bis 1983 zusammen (Asia Week, 12. 4. 85). Wirtschaftszweige, die für Großunternehmen unrentabel sind, werden dagegen reprivatisiert. Hierzu gehören insbesondere die Produktion von weniger wichtigen Gütern des täglichen Bedarfs (vor allem in der Landwirtschaft), das Reparaturwesen und der Kleinhandel. Entsprechend gab es Ende 1984 5,4 Millionen privat wirtschaftender Haushalte.

Halbe Reformen in Bildungs- und Militärwesen

Der Wirtschaft fehlen in erheblichem Maße qualifizierte Mitarbeiter. Das während der Kulturrevolution geschaffene Einheitsschulwesen gestattete zwar weit mehr Schülern als früher den Besuch der Sekundarstufe, doch vernachlässigte man sträflich die fachliche Ausbildung zugunsten der politischen Schulung. „Expertentum" war zudem verpönt, und so wurden die meisten Schulabsolventen zu manueller Tätigkeit aufs Land geschickt (viele durften bis heute nicht zurückkehren, da längst eine neue Schulgeneration nachdrängt).
Das jetzige Schulwesen beruht wieder auf einem diversifizierten System mit strikten Lernkontrollen. Es unterscheidet zwischen ländlichen, städtischen und „Schwerpunkt"-Schulen – letztere erfreuen sich besonderer staatlicher Unterstützung. Auf der Sekundarstufe gibt es außerdem Technikerschulen zur Ausbildung von Facharbeitern, die von ⅓ der 60 Millionen Schüler dieses Zweiges besucht werden. Die Zahl der Studienplätze an den rund 800 Hochschulen ist dagegen immer noch recht gering – 1984 wurden nur 430 000 Anwärter zum Studium zugelassen (China aktuell 2/85, S. 103). Ein Auslandsstudium ist nur wenigen möglich, obgleich gestattet ist, den Aufenthalt privat zu finanzieren (1978 bis Mitte 1984 studierten 33 000 Chinesen im Ausland, davon 26 000 mit staatlicher Unterstützung).
Das *Niveau der Schulen* ist je nach Region und Typ sehr unterschiedlich, da es vielfach an qualifiziertem Personal und finanziellen Mitteln mangelt. Die Allgemeinbildung der Schüler läßt oft zu wünschen übrig, was die Suche nach einem dem Abschluß entsprechenden Arbeitsplatz erschwert. Kinder der gehobenen Funktionärsschicht sind im Vorteil, weil sie leichter von Beginn an auf bessere Schulen gelangen und so eher die rigorosen Zulassungsexamina zur Sekundarstufe bzw. zum Studium bestehen. Diese Tendenz zur Elitebildung wird noch dadurch gefördert, daß ein Wechsel des Schultyps nur schwer möglich ist und Absolventen der Technikerschulen vom Studium ausgeschlossen sind. Viele junge Leute sind deshalb frustriert. Die Jugendkriminalität hat erschreckend zugenommen. Immerhin wurden aber 1981 die Ungerechtigkeiten des Systems teilweise abgemildert, indem man

seither bei der Zulassung zur Sekundar- bzw. Tertiärstufe auch wieder soziale Kriterien berücksichtigt. Eine grundlegende Reform des Schulwesens, die allen Schülern möglichst gleiche Chancen eröffnet, ist jedoch vorerst angesichts finanzieller Schwierigkeiten kaum zu verwirklichen.

Die *Armee,* die in der Vergangenheit oft genug eine gesellschaftliche Sonderstellung beanspruchte, muß sich gleichfalls in den Prozeß der wirtschaftlichen Erneuerung einfügen. Ihr Ansehen hat durch die Auswüchse der Kulturrevolution gelitten. Zudem zeigte der Grenzkrieg mit Vietnam im Jahre 1979 deutliche Mängel ihrer Schlagkraft auf. Dies erleichterte, sie wieder der Kontrolle durch die Militärkommissionen des Staates wie der Partei zu unterstellen (in beiden Gremien führt Deng Xiaoping den Vorsitz). Sie wird vermehrt zu zivilen Aufgaben (Straßenbau, Landwirtschaft) herangezogen, ja zahlreiche Waffenfabriken wurden auf die Produktion ziviler Güter umgerüstet. Sozusagen als Gegenleistung erhält die Armee neue – auch ausländische – Waffensysteme zugestanden.

Der Personalbestand soll von 4 auf 3 Millionen reduziert werden, wobei man insbesondere jene Soldaten und Offiziere pensionieren will, denen man Vergehen während der Kulturrevolution vorwirft. Eine weitergehende Bestrafung ist nicht vorgesehen, sie wäre wegen des hohen Anteils „linker" Kräfte innerhalb der Armee auch kaum durchsetzbar. Diese Kreise haben wohl gleichfalls verhindert, daß bisher die Wiedereinführung militärischer Rangstufen unterblieb (sie soll 1985 nachgeholt werden).

Die ideologische Neuorientierung

Die ideologische Grundlage der Reformen bilden weiterhin der Marxismus-Leninismus und die „Ideen Mao Zedongs", denen zufolge der Sozialismus unter der Diktatur des Proletariats und der Führung der Partei aufgebaut wird. Die Prinzipien werden jedoch neu interpretiert. Der eigentliche Klassenkampf gilt als im wesentlichen beendet, er wird durch eine neue *Phase des sozialistischen Aufbaus* abgelöst – die „sozialistische Warenwirtschaft". In ihr sind die Produktionsmittel vergesellschaftet, doch wird ihr Einsatz in sekundären Wirtschaftsbereichen teilweise durch kapitalistische Verfahrensweisen geregelt. Hierzu zählen marktwirtschaftliches Handeln gemäß Angebot und Nachfrage sowie die Privatisierung marginaler Wirtschaftszweige.

Wie ein Leitartikel der Parteizeitung „Rote Fahne" vom Januar 1985 betont, hält man dies für durchaus mit dem Marxismus vereinbar. Marx habe die chinesischen Verhältnisse nicht voraussehen können, und so stelle seine Lehre diesbezüglich auch kein in jeder Hinsicht unumstößliches Dogma dar (vgl. China aktuell 2/85, S. 81). In dieser „Entdogmatisierung" beruft man sich ausdrücklich auf Mao, der schon 1938 verkündet hatte, der Marxismus müsse an die Gegebenheiten Chinas angepaßt werden (man knüpft überhaupt gerne an frühe Thesen Maos an, nur für die spätere Zeit, dem späten Mao wirft man „Fehler" vor).

Dem Grundsatz der Pragmatik hat sich auch die Partei zu fügen. Sie soll sich auf ihre Führungsrolle konzentrieren und dort, wo es vernünftig scheint, Aufgaben delegieren. Entsprechend beruht die Verfassung von 1982 auf dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit und unterscheidet wieder zwischen staatlich-administrativen und Parteifunktionen. Der Nationale Volkskongreß untersteht nicht mehr der *direkten* Leitung der Partei, wie in der Verfassung von 1975, sondern er ist alleiniges oberstes Staatsorgan. Er wählt u. a. den Staatspräsidenten, die Mitglieder der Regierung und die höchsten Vertreter der Justiz. Der Einfluß der Partei bleibt gleichwohl gewahrt, da sie ihn wie auch die nachgeordneten Volksvertretungen auf regionaler und kommunaler Ebene über ihre Mitglieder kontrolliert.

Die *Reorganisation der Partei* ist noch keineswegs abgeschlossen. Die 1978 entmachteten Maoisten wurden erst im September 1982 endgültig aus den Führungspositionen verdrängt. Seither gilt das *Prinzip der kollektiven Führung* – Generalsekretär Hu Yaobang ist de jure nur „primus inter pares". Im Oktober 1983 begann eine Kampagne zur Neuregistrierung der 41 Millionen Parteimitglieder, die bis Ende 1986 dauern soll. Sie richtet sich gegen jene, die für Exzesse während der Kulturrevolution verantwortlich sind, aber auch gegen jene, die zu weitgehende Reformen befürworten. Bisher verloren 5000 der 400000 höheren Funktionäre ihre Ämter (unter Beibehaltung der Bezüge). Auch für die unteren Ebenen ist kaum mit spektakulären Ergebnissen zu rechnen. Man geht nach Möglichkeit behutsam vor, und so will man vor allem durch die (legale) Pensionierung von zwei Millionen Veteranen jüngeren Kadern den Aufstieg in höhere Positionen erleichtern helfen.

Gefahren des Reformkurses

Die Reformen sollen der gesamten chinesischen Gesellschaft nützen und vor allem das wirtschaftliche Niveau heben. Die materiellen Anreize – bessere Versorgung mit Konsumgütern, gestiegene Einkommensmöglichkeiten – kommen vorerst aber nur einer eher kleinen Schicht der Bevölkerung zugute. So läßt das Konsumdenken Neid und Mißgunst wachsen, ja die Kriminalität stieg derart an, daß ihr auch mit drakonischen Strafen kaum beizukommen ist. Nicht zuletzt zahlreiche Funktionäre und Angehörige der Armee sind versucht, ihr karges Gehalt durch illegale Geschäfte aufzubessern. Ministerpräsident *Zhao Ziyang* warnte deshalb im März 1985 nochmals eindringlich vor dem Mißbrauch der neuen Freiheiten, zumal er den Gegnern des Reformkurses allzu leicht Argumente liefert. Entsprechend dient die Lohn- und Preisreform hauptsächlich dazu, die Einkommen wieder stärker anzugleichen und das Konsumdenken in gemäßigtere Bahnen zu lenken – eine allgemeine Anhebung der Realeinkommen ist nicht geplant.

Die Lockerung der politischen Kontrolle und die Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten haben den *Wunsch nach größerer intellektueller Freiheit* genährt. Zeitweilig gestattete man sogar, daß etwa in der Kunstszene – wenngleich in Grenzen – über gesellschaftliche Probleme kontrovers diskutiert wurde. Als die Partei jedoch ihr Meinungsmonopol bedroht sah, reagierte sie Ende 1983 mit einer Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung" (vgl. HK, März 1984, 146). Sie mußte dies um so mehr tun, als ein ausgeprägter parteibedingter Anti-Intellektualismus immer noch weit verbreitet ist und sich viele Funktionäre gegen die Einflüsse westlichen Denkens wehren (nicht einmal die Wiederbelebung konfuzianischer Traditionen im Schulunterricht wird gänzlich widerspruchslos hingenommen). Insbesondere Journalisten und Schriftsteller wurden eindringlich gewarnt, die Parteilinie nicht zu verlassen. Die Kampagne wurde zeitweilig abgeschwächt, lebte aber jüngst wieder auf. So betonte Zhao Ziyang im April 1985 erneut in aller Schärfe, für die Presse als das Sprachrohr der Partei könne es keinen Meinungspluralismus geben (Le Monde, 17. 4. 85). Immerhin werden aber Kritiker der Gesellschaft oft milder gemaßregelt als früher, vielfach beläßt man es bei verbalen Angriffen.

Die Politik der begrenzten Religionsfreiheit

Die chinesische Führung will dem Reformkurs eine möglichst breite Grundlage geben und bemüht sich, *Konflikte mit ethnischen und kulturellen Minderheiten abzubauen.* Obwohl der *Atheismus* offizieller Bestandteil der Staatsdoktrin ist, nimmt man deshalb die Konfessionen mittlerweile von der Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung" aus. Man erwartet als Gegenleistung, daß sich diese am Aufbau des Landes beteiligen, und so dürfen Gläubige sogar in die Volksvertretungen gewählt werden (dem Volkskongreß gehörten 1982 45 Repräsentanten von Religionsgemeinschaften an, darunter 11 Katholiken). Mehrfach erklärten hohe Funktionäre zudem, die Religion sei zwar in Klassengesellschaften oft ein Instrument der Unterdrückung, in klassenlosen Gesellschaften könne sie dagegen eine durchaus positive Rolle spielen. Angesichts der kulturellen Leistungen der Religionen sei es falsch, sie schlicht als „Opium des Volkes" zu bezeichnen (vgl. UCA News, 17. 4. 85).

Die Verfassung von 1982 garantiert in Artikel 36 die Religionsfreiheit und *verbietet,* Religionen zu *diskriminieren.* Entsprechend besitzen sie eine beschränkte Autonomie auf der Basis der Selbstverwaltung, Selbstsuffizienz und Selbstpropagierung. Eine Parteidirektive von 1983 präzisiert dies dahingehend, daß sie sich nicht in Belange der Regierung, der Justiz, des Heirats- und Erziehungswesens einmischen dürfen. Es ist verboten, Jugendliche zu taufen oder zum Studium der Bibel zu „zwingen", über Fragen des Atheismus bzw. Theismus in Kirchen zu diskutieren oder religiöses Schrifttum ohne Genehmigung außerhalb der Kirchen zu verbreiten. Den Gemeinden ist nicht gestattet, ausländische Unterstützung anzunehmen, sie dürfen aber intern Gelder sammeln, um etwa Ausbildungsstätten oder kulturelle Zentren einzurichten (vgl. China heute IV/85–2, S. 2). Es wird streng zwischen Religion und „Aberglauben" unterschieden. Zu letzterem zählen Geisterbeschwörung und Wahrsagerei, aber auch z. B. kultische Ausprägungen des Konfuzianismus. So duldet man die gerade in ländlichen Regionen wieder auflebende Ahnenverehrung allenfalls widerwillig. Hohes Ansehen genießt dagegen die Tugendlehre des *Konfuzius,* insbesondere die ethischen Postulate der Gewissenhaftigkeit, Treue und Disziplin, die man um der kulturellen Kontinuität willen in die staatsbürgerliche Bildung einbezieht. Entsprechend gilt Konfuzius als bedeutender Denker und Erzieher auch für das heutige China, dessen Werk wissenschaftlich erforscht werden sollte, nicht aber als Begründer einer „Religion".

Zur Rettung des Kulturerbes

Der auf der mystischen Naturphilosophie des *Lao Zi* und starken buddhistischen Einflüssen beruhende *Daoismus* wurde ebenfalls oft in die Nähe des Aberglaubens gerückt. 1980 gestattete man dennoch die Neugründung der Daoistischen Gesellschaft, die seither wieder rund 100 Klöster betreut. Dem Staat geht es dabei wohl vor allem um die Rettung des Kulturerbes des Daoismus, zumal man überhaupt bestrebt ist, die chinesischen Kulturtraditionen wiederzubeleben.
Ähnliches betrifft den *Mahayana-Buddhismus,* dessen Klöster wohl eher aus Gründen der Kulturpflege restauriert werden. Auch die seit 1984 erscheinende Neuausgabe des umfangreichen Kanons buddhistischer Schriften dient mehr den wissenschaftlichen Zielen. Demgegenüber unterhält die Buddhistische Gesellschaft für die auf 60 Millionen geschätzten Gläubigen nur wenige Ausbildungsstätten, in die jährlich einige hundert Mönche und Nonnen eintreten dürfen. Eine Sonderstellung nimmt *Tibet* ein, da sich der *Lamaismus* in der Vergangenheit auch als nationale, gegen die chinesische Oberherrschaft gerichtete Bewegung verstand. Von ehemals 2700 Klöstern waren Ende 1983 nur 23 (!) wiederhergestellt und den Gläubigen zugänglich, die aber gleichwohl jährlich über eine Million Pilger anziehen.

Die – offiziell – 13 Millionen sunnitischen *Muslime* gehören fast ausnahmslos ethnischen Minderheiten im strategisch wichtigen Nordwesten Chinas an. Hier kam es noch 1980 zu erheblichen Unruhen, ausgelöst durch die politische wie kulturelle Überfremdung durch die Chinesen. Inzwischen erhielten die Muslime zwar weitgehend ihre Moscheen zurück, doch es mangelt an theologischem Nachwuchs und auch an religiösem Schrifttum. Zudem leben sie in großer Abgeschiedenheit – Kontakte zu Glaubensbrüdern in der Sowjetunion sind selten möglich, und Pilgerreisen von Muslimen aus China nach Mekka werden nur in sehr wenigen Fällen gestattet. Die neufundamentalistischen Strömungen des Islam haben sie bisher kaum berührt.

Die christlichen Konfessionen

Die auf etwas über drei Millionen geschätzten *Protestanten* besitzen – neben der politischen „Autonomen-Drei-Selbst-Bewegung" – im „Chinesischen Christenrat" einen kirchlichen Dachverband. Dieser ist vor allem für die Aus- und Fortbildung der Geistlichkeit (u. a. am Seminar in Nanjing) sowie die Herausgabe religiöser Schriften zuständig. So druckte man bis 1984 wieder 1,4 Millionen Bibeln nach der „Standard-Version" von 1919 (eine neue Übersetzung ist in Arbeit). Der Christenrat versteht sich als ökumenische Übergangsorganisation, die in einiger Zukunft durch eine neue Vereinigung abgelöst werden soll. Diese könnte den Weg zu stärkerer Glaubenseinheit beschreiten, wie sie bereits jetzt von manchen führenden Kirchenvertretern gewünscht wird (vgl. China heute IV/85–2, S. 5; International Review of Mission 294/1985, S. 178–184). Zahlreiche Protestanten, die bereits jetzt um die Eigenständigkeit ihres Glaubens fürchten, meiden deshalb die „offizielle" Kirche und versammeln sich lieber in Hausgemeinden. Gleichwohl genießt der Protestantismus in mancher Hinsicht mehr Freiheit als andere Konfessionen. Immerhin amtieren 5800 Pfarrer, sind 1600 Kirchen geöffnet, können Protestanten auch am ehesten gelegentlich Kontakte zum Ausland pflegen. Vielfach sind dies Gesten des guten Willens gegenüber westlichen Staaten und Glaubensgemeinschaften, zumal man bei den Protestanten eine geringere Gefahr der „Fremdsteuerung" sieht.

Die ca. drei Millionen *Katholiken* wurden 1983 von (offiziell) 3000, meist vor 1949 geweihten Priestern betreut (China Bulletin/Rom, März 1984). Viele gehören wohl nur formal der *„Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung"* an, die den politischen Zweig ihrer Kirche bildet. Angesichts der Personalnot läßt man sogar verschiedentlich *„nicht-organisierte" Priester* an den derzeit 500 Kirchen amtieren. Dies könnte sich aber bald ändern, nachdem 7 Seminare mit 320 Studienplätzen eingerichtet wurden, die allein Mitgliedern der Patriotischen Vereinigung offenstehen.

Konsolidierung der „patriotischen" Kirche

Welchen Rückhalt die „Nationalkirche" bei den Gläubigen hat, ist schwer abzuschätzen. Die Gottesdienste sind zwar verschiedentlich überfüllt, doch insgesamt besuchen nur 10–20% der Gläubigen die offiziellen zugelassenen Gottesdienste. Die Mehrzahl trifft sich wohl eher im kleinen *häuslichen Rahmen* zu Gebeten bzw. Meßfeiern. Dies ist nicht ungefährlich, da Hausversammlungen verboten sind, wenn sie den Familienkreis überschreiten. Ohnehin kann jede Art der Religionsausübung, die sich nicht in den institutionalisierten Bereich einfügt, strafrechtlich verfolgt werden. Dies gilt für den Besitz nicht-autorisierter Bibeln ebenso wie etwa für die Weigerung, der Patriotischen Bewegung beizutreten. In den letzten Jahren wurden deshalb häufiger katholische Priester wegen derartiger „Delikte" erneut zu längeren Haftstrafen verurteilt.

Das II. Vatikanum hat in China nur ein mäßiges Echo gefunden. Vertreter der Nationalkirche vermerken allerdings positiv den gestiegenen Einfluß der Bischofskonferenz wie der Laien. Die Messe wird weiterhin auf Latein gelesen. Als Hauptgründe werden hierfür das Traditionsbewußtsein der Gläubigen und das Fehlen geeigneter Meßbücher genannt. Überhaupt mangelt es vielfach selbst an grundlegendem Schrifttum, ja nicht einmal die Seminare besitzen genügend theologisches Unterrichtsmaterial. Dieses soll mittlerweile neu erarbeitet werden, wobei die Kirche um ein eigenes theologisches Profil bemüht ist. Im März 1984 betonte man auf einer Konferenz über katholische Lehrbücher, Grundlage der Lehre müsse die Bibel sein, man dürfe nicht „kirchliche Entscheidungen allein als Ausgangspunkt nehmen und die Bibel bloß für Anmerkungen zu den Entscheidungen der Kirche verwenden" (China heute IV/85-1, S. 8). Das soziale und moralische Verhalten der Gläubigen habe sich zudem an den Interessen des Volkes zu orientieren. Die Kirche müsse also, von der Bibel ausgehend, im Einklang mit dem sozialistischen System handeln und so zu einer chinesisch-katholischen Theologie finden.

Gerade derartige Versuche der *Konsolidierung der „Nationalkirche"* (und weniger die Frage der Anerkennung Taiwans) belasten die Beziehungen Chinas zum Vatikan. Immerhin haben aber die informellen Kontakte in letzter Zeit erneut zugenommen, wie vor allem die Besuche von Vertretern des asiatischen Klerus (z. B. Kardinal Sin von Manila) in Beijing dokumentieren. Man scheint im Vatikan wieder größere Hoffnungen auf eine Annäherung zu hegen, doch ist man von einer Normalisierung der Beziehungen wohl noch weit entfernt.

Kurs mit Schwankungen

Der chinesische Reformkurs beruht auf der Maxime der politischen und wirtschaftlichen Effizienz. Es sind denn auch vor allem pragmatische Gründe, die die Partei veranlassen, begrenzte Freiheiten zu gewähren, ihr Machtmonopol aber will sie keineswegs aufgeben. Man wird dies nur sehr bedingt als „Liberalisierung" bezeichnen können – weit eher ist es der Versuch, einen Mittelweg zu finden zwischen dem Extrem der Kulturrevolution und einer tatsächlichen Demokratisierung der Gesellschaft. Der Kurs ist Schwankungen unterworfen, hervorgerufen durch äußere Notwendigkeiten wie durch die Machtverhältnisse innerhalb der Partei. Langfristig kann er nur gehalten werden, wenn die Führung hiermit ihr Versprechen einlöst, das wirtschaftliche Niveau Chinas entscheidend zu heben. Die Voraussetzungen sind allerdings nicht schlecht, wie die bisherigen Zuwachsraten der Wirtschaft zeigen.

Peter Drews

Kurzinformationen

Vom 15. bis 17. Juni unternahm Johannes Paul II. seine 49. Reise innerhalb Italiens, die ihn in das Veneto führte. Anlaß der Reise, auf der der Papst neben Venedig auch Vittorio Veneto, Treviso und Riese besuchte, war der 150. Geburtstag Pius' X. Der spätere Papst wurde als Giuseppe Sarto am 2. Juni 1835 in Riese geboren; vor seiner Wahl zum Papst im August 1903 war er zehn Jahre lang Patriarch von Venedig. Johannes Paul II., der auf der Reise auch seines Amtsvorgängers Johannes Pauls I. gedachte, der ebenfalls Patriarch von Venedig und zuvor Bischof von Vittorio Veneto gewesen war, *verteidigte in mehreren Ansprachen die Leitlinien des Pontifikats Pius' X.:* Man könne diesem Papst nicht Immobilismus und Restauration vorwerfen, da er auch den Anfang jener pastoralen Ausrichtung der Kirche gesetzt habe, die zum Zweiten Vatikanum geführt habe. Keine partielle Beurteilung und keine kritische Analyse der Zeit Pius' X. könnten das Urteil der Kirche über diesen Mann beeinflussen, der groß gewesen sei, weil er heilig gewesen sei. Johannes Paul II. erinnerte an die „innovatorischen und prophetischen" Impulse, die von Pius X. auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens ausgegangen seien, und erwähnte Liturgie, Katechese, das Kirchenrecht, das soziale Apostolat und die Seminare. Pius X., so der Papst in Treviso, habe sich mit großer Aufrichtigkeit bemüht, die verborgenen Fallstricke des Modernismus aufzudecken, und habe in dem festen Willen gehandelt, die Kirche vor der Gefahr von Lehren zu bewahren, die das Evangelium entstellten. In Venedig nahm Johannes Paul II., der auf der dreitägigen Reise insgesamt 25 Predigten und Ansprachen hielt, unter anderem an einem Konzert im Theater La Fenice teil, feierte eine Messe in einem Frauengefängnis und traf mit *Arbeitern* zusammen. Bei dieser Gelegenheit beklagte er das Übel der Arbeitslosigkeit und rief zu einer „neuen, großzügigen und wirksamen Solidarität" auf.

Am 13. Juni traf der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof Eduard Lohse, zu einem Gespräch mit Johannes Paul II. im Vatikan zusammen. Es war der erste Besuch eines EKD-Ratsvorsitzenden im Vatikan seit 1956. Landesbischof Lohse äußerte nach dem Gespräch, der Papst sei seinem Eindruck nach an allen ökumenischen Gesprächen, nicht nur denen in Deutschland, deutlich interessiert. Johannes Paul II., so Lohse, sage offen seine Meinung und erfülle damit eine wichtige Voraussetzung für gute Gespräche; er verdiene den Respekt aller evangelischen Christen. Bei der Begegnung mit dem Papst wurde auch über die *Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission* gesprochen, die nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik ins Leben gerufen worden war und die sich gegenwärtig mit den gegenseitigen evangelisch-katholischen Verurteilungen der Reformationszeit beschäftigt (vgl. ds. Heft, S. 304). Lohse hatte bei dem Treffen der EKD mit Johannes Paul II. während seines Deutschlandbesuchs in einem Grußwort das evangelische Verständnis von Kirche dargestellt und den Wunsch nach eucharistischer Gastfreundschaft von katholischer Seite, der Zulassung ökumenischer Gottesdienste an Sonntagvormittagen und einer besseren Begleitung konfessionsverschiedener Ehen ausgesprochen. Der Ratsvorsitzende, dessen Amtszeit im Herbst dieses Jahres ausläuft, hatte nach Abschluß des Lutherjahrs 1983 einen Brief an den Papst gerichtet (vgl. HK, März 1984, 101) und darin für die offiziellen katholischen Stellungnahmen zu Luther anläßlich des Jubiläumsjahrs gedankt. Nach seinem Gespräch mit Johannes Paul II. äußerte Lohse jetzt die Überzeugung, die Kirchen in Deutschland würden trotz aller Schwierigkeiten, die den Dialog verlangsamt hätten, immer enger zusammenkommen. Die Qualität der zwischenkirchlichen Beziehungen sei in den letzten Jahrzehnten zweifellos „eine andere geworden".

Eine nicht alltägliche interkonfessionelle Kontroverse entstand durch eine Bemerkung des ZdK-Präsidenten Hans Maier in seiner Rede vor der Vollversammlung des ZdK zum 8. Mai. Der ZdK-Präsident hatte vor allem in zeitgeschichtlicher Perspektive eine Rückschau gehalten auf das Verhalten der Kirche im Dritten Reich und auf die Entwicklung seit 1945. Dabei wies er auf Unterschiede im Verhalten der Konfessionen in den Gründungsjahren der Bundesrepublik hin. Wörtlich: „Hatten evangelische Beobachter in der Weimarer Zeit kritisch angemerkt, die katholische Zuwendung zur Republik beschränke sich – im Unterschied zur konkret persönlichen Teilnahme evangelischer Christen – auf eine Art von naturrechtlich fundiertem Konstitutionalismus (Rudolf Smend), so hatten katholische Beobachter nach dem Zweiten Weltkrieg eher den umgekehrten Eindruck: daß nämlich gesamtdeutsche Rücksichten und eine Sorge vor rheinisch-süddeutsch-katholischer Dominanz die Protestanten daran hindere, sich vorbehaltlos mit dem Staatswesen Bundesrepublik zu identifizieren." Diese auf die unmittelbare Nachkriegszeit bezogene Aussage wurde von epd in verkürzter Fassung als aktuelle Zustandsbeschreibung gemeldet. Daraufhin reagierte der Leiter des Landeskirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, *Werner Hofmann,* auf einer Veranstaltung in Naila ziemlich heftig: Protestanten „möchten nicht als unzuverlässige Staatsbürger abgestempelt werden". Und die Sorge um eine katholische Dominanz „bedeute kein Vorbehalt gegenüber dem Staatswesen Bundesrepublik, sondern führe beispielsweise zu der Anfrage an die Regierungspartei in Bayern, ob sie die berechtigten Wünsche der evangelischen Bevölkerungsminderheit immer gebührend berücksichtigt hat – etwa bei der Zusammensetzung der Staatsregierung, bei der Vergabe von wichtigen Positionen in Staat und Gesellschaft". Eine vom ZdK verlangte Richtigstellung durch den epd erbrachte aus presserechtli-

chen Gründen nichts. Nach einer Klarstellung des ZdK zum zeitgeschichtlichen Sinn von Maiers Aussage, lenkte Hofmann ein, meinte aber, auch nach dem Krieg hätten Protestanten nicht Probleme mit dem Staatswesen Bundesrepublik, sondern „einige Kreise" mit der Regierung Adenauer gehabt. Dies aber sei tatsächlich kein aktuelles Problem.

Schweizer Volk und Stände haben am 9. Juni mit 1 002 245 Nein- gegen 450 752 Ja-Stimmen und 17½ Kantonen mit Nein-Mehrheiten gegen 5½ Kantone mit Ja-Mehrheiten die Volksinitiative „Recht auf Leben" unerwartet deutlich verworfen. Die Kantone protestantischer Prägung haben die Initiative abgelehnt, besonders stark jene der französischen Schweiz (Neuenburg mit 83,7% Nein-Stimmen, Genf mit 83,2% und Waadt mit 83%); die ländlichen Kantone katholischer Prägung haben die Initiative angenommen, während die katholischen Kantone mit städtischen Agglomerationen sie abgelehnt haben. Besonders bemerkenswert ist, daß sogar die klassischen Zentren des politischen Katholizismus, die Kantone Freiburg und Luzern, wenn auch nur mit einem Mehr von einigen hundert Stimmen, sich gegen die Initiative ausgesprochen haben. Das erstaunt um so mehr, als die *Schweizer Bischofskonferenz* und die *Christlichdemokratische Volkspartei* der Schweiz – als einzige in der Landesregierung vertretene Partei – sich klar für die Initiative ausgesprochen haben. Die Landesregierung, die Mehrheit des Parlamentes und der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes hatten gegen den Wortlaut der Initiative Bedenken und versagten ihr deshalb ihre Unterstützung. Dabei ging es namentlich um die Definition: „Das Leben des Menschen beginnt mit dessen Zeugung und endet mit seinem natürlichen Tode". Wohl hatte das Initiativkomitee erklärt, daß die Initiative „die Grundlage für einen besseren Schutz des Lebens" und „für eine wirksamere Gesetzgebung des immer neu bedrohten Lebens" bilden solle. Dieses Anliegen kam aber nicht zum Tragen, weil einerseits der Initiativtext selber maßgebend ist und gerade dieser von Juristen und Ethikern bemängelt wurde und weil anderseits in der Auseinandersetzung um die Initiative die Frage des Schwangerschaftsabbruchs in den Vordergrund geriet und die Auseinandersetzung kulturkämpferische Züge erhielt und als katholisches Anliegen erschien, während hinter der Initiative ursprünglich mehrheitlich protestantische und zudem fundamentalistische Kreise standen. Daß die Befürworter diese Engführung „nicht sprengen wollten oder konnten, ist ihnen nun an der Urne zum Verhängnis geworden" (Berner Zeitung 10. 6. 85).

Der Ständige Rat der französischen Bischofskonferenz kam in erweiterter Zusammensetzung zur Vorbereitung der Ende November, Anfang Dezember in Rom stattfindenden außerordentlichen Bischofssynode zusammen. Vom 10. bis 12. Juni fand diese „Mini-Vollversammlung" von 28 Bischöfen in Paris statt. Gegenstand der Beratungen war der Bericht, den der Vorsitzende der Bischofskonferenz bis zum 1. September nach Rom senden soll. Bei der außerordentlichen Bischofssynode soll 20 Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Art Zwischenbilanz der nachkonziliaren Entwicklung gezogen werden (vgl. HK, März 1985, 104f.). Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz und Bischof von Lille, *Jean Vilnet,* skizzierte die französische Linie für die Sondersynode: „Die Früchte des Konzils sind in ihrer großen Mehrheit positiv, selbst wenn Kurskorrekturen bei ihrer Anwendung heute nötig sind. Ein Elan, eine Dynamik muß wiedergefunden werden. Was vor 20 Jahren begann, ist weit davon entfernt, vollendet zu sein. Nötig ist ein Bemühen um Vertiefung" (La Croix 14. 6. 85). Es komme nicht darauf an, das Konzil zu verändern, es müsse vielmehr aktualisiert werden. Die verschiedentlichen Äußerungen des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* zur nachkonziliaren Entwicklung in Theologie und Kirche hatten in Frankreich die Befürchtung ausgelöst, damit könnte die Zielrichtung der Synode im wesentlichen bereits vorweggenommen werden. Lebhafte Diskussion hat unterdessen der sogenannte *„Appell von Montpellier"* ausgelöst (La Croix 13. 6. 85). Zu seinen Unterzeichnern gehören auch der Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot,* und der Dominikanertheologe *Marie-Dominique Chenu.* Man spricht sich darin für einen offenen Dialog aus, damit die Synode eine Anwendung der Konzilsbeschlüsse darstellen könne. Zeichen einer bevorstehenden Restauration glaubt man im Streit um die Katechese zu erkennen, in der Ausgestaltung der Bußpastoral, bei der Behandlung von Fragen wie der Afrikanisierung der Kirche, der Priesterweihe für verheiratete Männer, der Ämter für Frauen, in der Trennung zwischen dem Heilsdienst des kirchlichen Amtes und des Weltdienstes der Laien und im Zusammenhang des Einsatzes für die Armen und dem Verdacht, mit dem die Theologien der Befreiung belegt würden.

Ein interessantes Interview gab der 69jährige Jesuit Aloysius Jin Luxian, seit Januar Weihbischof von Shanghai und Rektor des Regionalseminars Sheshan, dem Asia Focus, einer Publikation der ostasiatischen katholischen Nachrichtenagentur UCA News (dort veröffentlicht am 22. 5. 85). Gegenstand des Interviews waren vor allem drei Punkte: die Beziehungen der katholischen Kirche in China zum Staat, deren Außenbeziehungen und speziell das Verhältnis zum Vatikan und der Priesternachwuchs. Auf die Frage, *wie abhängig* denn die Kirche von der Regierung sei, antwortete der Weihbischof: „In rein religiösen Angelegenheiten sind wir vollkommen frei." Auch in der Seminarerziehung, wo man den traditionellen Erziehungsmethoden folge, und im Predigen sei man frei. Buchpublikationen seien wieder möglich, der Staat mische sich dabei nicht ein. Zur Frage, ob sich der gegenwärtige Kurs der Regierung wieder ändern könne, gab er zur Antwort: „Nein." Die größere religiöse Freiheit werde von Dauer sein, man habe aus den Erfahrungen gelernt

und wisse (aus der Zeit der Kulturrevolution), daß abrupte Änderungen des politischen Kurses für das Land nicht gut sind.
Zu den *Außenbeziehungen* meinte Jin Luxian: „Wir sind Katholiken, wir wollen gute Beziehungen mit Katholiken in aller Welt haben. Bisher haben wir uns auf den Aufbau des Katholizismus innerhalb Chinas konzentriert. Jetzt ist es Zeit, darüber hinauszugehen und gute Beziehungen mit der ganzen Kirche in aller Welt herzustellen, besonders mit denen, die uns als Freund und in einer brüderlichen Weise behandeln." Speziell nach den *Beziehungen zu Rom* gefragt, gab Luxian zunächst eine diplomatische und dann eine theologische Beschreibung. Die diplomatische: „Unser Beziehungsverhältnis zum Vatikan ist ein komplexes Problem. Die Komplexität kommt aus der Geschichte. Zu Beginn der Befreiung behandelten uns die auswärtigen Missionare, speziell die römische Kurie, als Kolonialobjekte, das war nicht gut für uns und nicht gut für die Kirche." Die theologische: „In der Kirche sind wir Brüder. Lokalkirche und Universalkirche müssen geeint sein in der Liebe Christi. Wir sind geschaffen nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. In der Dreifaltigkeit gibt es drei Personen und jede Person ist in vollem Sinn Gott. Sie sind miteinander geeint in Liebe. Ich denke, jede Ortskirche ist in vollem Sinn Kirche, jede Ortskirche hat volle Rechte. Alle Ortskirchen müssen geeint sein in der einen Kirche, aber als gleiche wie in der Trinität."
Der Weihbischof und Seminarrektor teilte auch Einzelheiten über Priesterschaft und Seminare mit. Er gab das Durchschnittsalter der Priester in der Diözese Shanghai mit 73 an. Aus den 20 Diözesen Ostchinas befänden sich gegenwärtig 93 Seminaristen im Seminar von Sheshan. Auf den Hinweis, daß es in China katholische verheiratete Bischöfe und Kleriker gäbe, meinte er, das stimme, das sei aber ein Nebenprodukt der Kulturrevolution. Die Priester würden das bedauern, aber das sei die De-facto-Situation. In Zukunft würden Priester ehelos leben und die Seminaristen hätten sich darauf einzustellen. Der Weihbischof gab auch Auskunft zu seiner Person. Er sei schon 1951–1955 Rektor des Seminars von Shanghai und dann 18 Jahre im Gefängnis gewesen und habe später zehn Jahre als Landarbeiter zugebracht. Erst seit 1982 sei er wieder voll als Priester tätig. Er habe lange überlegt und die Entscheidung sei ihm schwergefallen, aber er finde sie korrekt und er bedauere es nicht, „zurückgekehrt" zu sein. Im übrigen betrachte er sich weiter als Jesuit.

Der Oberste Gerichtshof in Washington erklärte ein Gesetz des US-Bundesstaates Alabama für verfassungswidrig, das in öffentlichen Schulen eine Schweigeminute für Gebet oder Meditation vorsah. Schweigeminuten als solche sind damit auch weiterhin möglich, jedoch nur ohne jeden Hinweis der Lehrpersonen, daß man diese Minute für Gebet oder Meditation nutzen könne. Im vergangenen Jahr war der Versuch gescheitert, dem Schulgebet, einen Platz in den öffentlichen Schulen zu sichern (vgl. HK, Mai 1984, 201f.). Die nötigen Zwei-Drittel-Mehrheiten im Kongreß kamen nicht zustande. Seit langem gehört die gesetzliche Verankerung des Schulgebets in öffentlichen Schulen zu den Forderungen der Konservativen in den USA sowie Präsident Reagans. Auch jetzt hatte Reagan sich für die Position des Bundesstaates Alabama ausgesprochen. Das Gericht bestätigte mit dem Beschluß die traditionelle Position einer absoluten Neutralität des Staates gegenüber religiöser Praxis. Mit nur sechs gegen drei Stimmen fiel die Entscheidung jedoch keineswegs so eindeutig aus, wie man dies vielleicht erwartet hätte. In der Begründung seiner Ablehnung des Mehrheitsbeschlusses schreibt der Vorsitzende Richter *Warren Burger,* anzunehmen, daß eine gesetzliche Grundlage für eine Schweigeminute, in der das Wort „Gebet" vorkäme, in verfassungswidriger Weise die Religion begünstige, während dies nicht der Fall sei, wenn von Gebet keine Rede sei, diese Haltung bedeute nicht Neutralität, sondern Feindschaft gegenüber der Religion (NC News Service, 5. 6. 85). Richterin *Sandra D. O'Connor,* Befürworterin des Mehrheitsbeschlusses, meinte in einer persönlichen Erklärung, nichts könne Schüler öffentlicher Schulen an einem freiwilligen Gebet vor, während oder nach dem Schultag hindern. Im übrigen sei es schwierig, in einem Zimmer voller schweigender, nachdenklicher Schulkinder eine ernsthafte Bedrohung der Religionsfreiheit zu entdecken (NZZ, 8. 6. 85).

Bücher

HEINRICH FRIES, **Fundamentaltheologie.** Styria-Verlag, Graz/Wien/Köln 1985, 579 S., 70,– DM (bis 30. 6. 60,– DM)

Es gehört zur Signatur zeitgenössischer Theologie, daß sie viel mehr ebenso hochgelehrte wie hochspezialisierte Monographien als thematische Gesamtdarstellungen oder gar theologische Systeme hervorbringt. Um so bemerkenswerter und erfreulicher ist es, wenn ein Lehrer der Theologie den Mut hat, als Summe seiner Tätigkeit in Forschung und Lehre sein theologisches Fach in einem Lehr- und Lern-Buch darzustellen. Heinrich Fries, der drei Jahrzehnte in Tübingen und München lehrte, hat diesen Mut aufgebracht und sein Werk ohne alle Verklausulierungen, die seinen Anspruch relativieren könnten, lapidar *Fundamentaltheologie* genannt. Mit einer im Wissenschaftsbetrieb nicht häufigen Bescheidenheit konzediert Fries die Vorzüge, die angesichts der vielfältigen und differenzierten Problemstellungen ein großes Gemeinschaftswerk gegenüber einem Entwurf aus einer

Hand hat, und weist auf das in nächster Zukunft erscheinende, von seinen Kollegen Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer und Max Seckler herausgegebene mehrbändige „Handbuch der Fundamentaltheologie" hin. Er spricht zurückhaltend von der „möglichen Berechtigung", einen Versuch wie den seinen zu machen. Das Ergebnis erweist diesen Versuch als außerordentlich hilfreich und gelungen. Gerade weil das Werk nicht nur für die Fachkollegen, sondern für Studenten und theologische Praktiker in Schule und Seelsorge, aber auch für theologisch interessierte Laien geschrieben ist, wird es dem Auftrag der Fundamentaltheologie in besonderer Weise gerecht, den Fries mit dem von ihm besonders geschätzten Wort aus dem ersten Petrusbrief beschreibt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15).
Es ist das Ziel dieser – wie eigentlich jeder angemessenen – Fundamentaltheologie, sowohl „ursprungsgetreu" wie „situationsgemäß" zu sein, „sowohl auf die Botschaft des Glaubens zu achten wie auf den konkreten Menschen, dem die Botschaft zu vermitteln ist, so daß er sie als Antwort auf seine Fragen wie auch als Infragestellung seiner selbstentworfenen Antworten verstehen und erfahren kann" (11). Es geht um eine *Selbsbesinnung* der gläubigen Vernunft auf ihre Grundlagen und Voraussetzungen und um eine Begründung des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens *gegenüber* „der überwältigenden Macht gegenwärtiger Welt- und Daseinserfahrung und der darin liegenden Herausforderung" (14).
Heinrich Fries hält sich bei der Ausfüllung dieses Programms an den klassischen Aufbau der Fundamentaltheologie. In drei umfangreichen Teilen entfaltet er zunächst, was Glaube bedeutet, und stellt dann die Offenbarung als Korrelat des Glaubens und schließlich die Kirche als Träger und Überlieferung der Offenbarung dar. Dabei wird eine imponierende Fülle theologischer und nichttheologischer Literatur verarbeitet.
Charakteristisch für den Ansatz dieser Fundamentaltheologie ist die wichtige Rolle, die sie der *Geschichtlichkeit* von Glaube und Offenbarung zuweist. Fries zeigt sich darin als Kenner und Erbe der großen Tübinger Schule des vorigen Jahrhunderts. Seine fundamentaltheologischen Reflexionen bleiben nicht bei der Spekulation über abstrakte Prinzipien stehen, sondern binden sich zurück in die konkrete Geschichte: in die biblischen Ursprünge beider Testamente, in die Überlieferung durch die Jahrhunderte, in die Verständnissituation der Gegenwart. „Der Glaube ist auf die Geschichte angewiesen ... Durch die Geschichte werden der Glaube, sein Inhalt und seine Wahrheit nicht gefährdet oder gar geleugnet, sie werden vielmehr zu sich selbst gebracht. Durch die Geschichte wird nicht das, was gestern war, außer Kraft gesetzt, sondern das Gestern wird aufgenommen und durch Neues verlebendigt und angereichert" (122). Es versteht sich für den Ökumeniker Fries, daß innerhalb dieses geschichtlichen Ansatzes die Spaltung der Christenheit in verschiedene Glaubensverständnisse und -bekenntnisse und die Aufgabe der Überwindung dieser Spaltung zu den durchlaufenden Perspektiven gehören. In der Aufarbeitung der kontroverstheologischen Probleme wie der zahlreichen anderen strittigen Fragen, mit denen es die Fundamentaltheologie zu tun hat, erweist sich Fries als ein Meister des genauen, vorbehaltlosen Hinhörens und des behutsamen, um Verständigung bemühten Argumentierens. Dabei ist unverkennbar, daß es ihm darum geht, existenzielle und reflektierte Glaubenserfahrung weiterzugeben und anderen Menschen als Antwort auf ihre Fragen nach Sinn und Orientierung verständlich zu machen. Insofern ist die Fundamentaltheologie von Heinrich Fries nicht nur ein Lehrbuch, sondern auch ein Glaubensbuch. *H. G. K.*

CHRISTIAN DUQUOC. **Des Églises provisoires.** Essai d'ecclésiologie oecuménique. Les Éditions du Cerf, Paris 1985. 118 S. FF 72.–.

Die Arbeit des französischen Dominikanertheologen Duquoc (er ist Dogmatiker in Lyon) führt ins Zentrum des ekklesiologischen Problems, der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, in der Terminologie der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums von „sichtbarer Versammlung" und „geistiger Gemeinschaft" (vgl. LG 8). Seine Grundthese, die der Essay in verschiedenen Schritten entfaltet: Jedes Reden von der Kirche muß von ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt ausgehen und kann nur von dort aus zu ihrer „mystischen" Seite vorstoßen; die Ekklesiologie muß die damit gegebene Spannung aushalten, ohne sie durch vorschnelle Identifikationen oder Trennungen nach der einen oder anderen Seite aufzulösen. Zur geschichtlichen Gestalt der Kirche gehören demnach ihre Institutionalität ebenso wie ihre „mystische Vitalität" oder ihre vielfältigen Formen; es ist keine Trennung zwischen einem Wesen oder einer reinen Idee der Kirche und ihren konkreten geschichtlichen Verwirklichungsformen möglich. Duquoc setzt sich auf diesem Hintergrund kritisch mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums auseinander: Man habe die neue Ekklesiologie des Konzils gefeiert, aber zuwenig der Tatsache Rechnung getragen, daß Ideal, Recht und Anwendung auseinanderklafften. Die „notae ecclesiae", so eine weitere These des Buchs, seien weder deskriptiv zu verstehen noch als bloße eschatologische Verheißung, sondern Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität seien „immanente Imperative" für die Kirche. Im abschließenden Kapitel zieht Duquoc die Kategorien des Provisorischen und des Symbolischen heran, um den Zusammenhang zwischen Kirche und Reich Gottes auszulegen. Es handelt sich bei dem Buch um einen Essay, der Perspektiven aufreißt und Akzente setzt, nicht um eine ausgearbeitete, umfassende Ekklesiologie. Duquoc liefert aber wie auf seine Weise auch Leonardo Boff in „Kirche: Charisma und Macht" einen anregenden Beitrag zur ekklesiologischen Grundsatzdiskussion, die in der katholischen Kirche und Theologie im Zusammenhang mit der bevorstehenden Sondersynode, aber auch im Zug der ökumenischen Entwicklung neuen Auftrieb erhalten wird. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HÖHN, HANS-JOACHIM. **Glaube im Diskurs.** Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensverantwortung. In: Theologie und Philosophie Jhg. 60 Heft 2 (1985) S. 213–238.

Der Autor besteht angesichts gegenwärtiger Trends zu einer mythisch-esoterischen bzw. fundamentalistischen Religiosität auf der Notwendigkeit einer vernünftigen Verantwortung des Glaubens. Sie sei nur in der Weise möglich, daß der Vorwurf, der Glaube sei vernunftwidrig, mit Vernunftargumenten entkräftet werde. Höhn unternimmt diesen Aufweis unter Bezugnahme auf Habermas' Rationalitätstheorie der diskursiven Argumentation: Er weist die Geltungsbasis von Glaubensaussagen auf („Das Wort Gottes gibt dem Glaubenden erst den Gegenstand, auf den er sich bezieht, und zugleich ist dieser Gegenstand derart, daß man von ihm überhaupt nur im Glauben wissen kann"), erläutert die Geltungsgründe einer Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung, die denen für die verständigungsbezogene Interaktion überhaupt entsprechen und zeigt, mit welchen Kriterien diskursiv zwischen wirklichen und nur vermeintlichen Glaubensaussagen unterschieden werden kann: Vermeintliche Glaubensaussagen seien nachweisbar nicht als Aussagen des Glaubens verständlich, sie ebneten den Unterschied zwischen den Aufgaben ein, die die Vernunft sich selber stelle und erfülle und „jenen Vorgaben, welche die autonome Vernunft selbst nicht schaffen kann, jedoch voraussetzen muß, wenn sie ihre selbstgesetzten Aufgaben erfüllen will."

ROHLS, JAN. **Die Persönlichkeit Gottes und die Trinitätslehre.** In: Evangelische Theologie Jhg. 45 Heft 2 (März/April 1985) S. 124–139.

Der trinitarische Personbegriff ist in der neueren evangelischen Systematik zu neuen Ehren gekommen, nachdem ihn Karl Barth in seiner Trinitätslehre durch den Begriff der „Seinsweise" ersetzt hatte, um vom Personsein des einen Gottes sprechen zu können. Demgegenüber herrscht derzeit, wie Rohls feststellt, „die Tendenz vor, auf den theistischen Gedanken der Persönlichkeit Gottes ganz zu verzichten und statt dessen von den diversen Personen der Trinität auszugehen." Der Autor steht seinerseits in dieser Linie: In Auseinandersetzung mit neueren philosophischen Überlegungen zum Personbegriff zeigt er, daß es möglich sei, den Personbegriff auf Gott anzuwenden, weil die Rede von immateriellen Personen nicht widersprüchlich sei. Das entscheidende Argument für die Beibehaltung der Rede von den Personen der Trinität liefert das Verhältnis Gottes zur Schöpfung: Nur wenn man nicht von einer einzigen göttlichen Person und deren Seinsweisen, sondern von drei tatsächlichen Personen spreche, lasse sich die Kontingenz der Schöpfung aufrechterhalten. Die Einheit der göttlichen Personen lasse sich dann als die perichoretische Einigkeit denken, auf die der Satz „Gott ist die Liebe" verweise.

Kultur und Gesellschaft

BAUDRY, PATRICK. **Alte und neue Faktoren in bezug auf den Suizid.** In: Concilium Jhg. 21 Heft 3 (Juni 1985) S. 167–172.

Die moraltheologische Sektion von Concilium widmet eine Zeitschriften-Nummer dem Thema „Suizid – Recht auf den eigenen Tod?" Der Beitrag soll im Rahmen des Gesamtheftes Angaben über den empirischen Befund liefern. In Frankreich nähmen Fälle von Suizid seit Jahren zu: Während man zeitweise rund 8000 Suizide pro Jahr zu verzeichnen gehabt habe, seien es 1980 10341 tödliche Suizidfälle gewesen, 1982 bereits 12364. Offizielle Schätzungen sprächen bei Suizidversuchen von rund 90000, davon 28000 bei jungen Menschen im Alter zwischen 15 und 24 Jahren. Mehr Männer als Frauen nähmen sich das Leben (im Verhältnis von 3:1), mehr Frauen als Männer unternähmen hingegen Suizidversuche (67 Prozent zu 33 Prozent). Suizide kämen häufiger bei älteren als bei jüngeren Personen vor, während umgekehrt Versuche mehr bei jüngeren als bei älteren Menschen zu registrieren seien. Die Suizidrate sinke leicht bei Älteren und steige stark bei Jüngeren. Im übrigen sei der Suizid keineswegs eine Angelegenheit der Reichen und Starken. Armut sei allerdings nicht der einzige bestimmende Faktor, sie müsse vielmehr mit Isolation verbunden sein. Während der Suizid im 19. Jahrhundert ein städtisches Phänomen gewesen sei, komme er im 20. Jahrhundert vor allem auf dem Land vor. In Paris sei die Suizidrate in allen Altersschichten am niedrigsten.

ROMBOLD, GÜNTER. **Die Wahrheit der Kunst.** In: Kunst und Kirche Heft 2 (Mai 1985) S. 79–84.

Wenn man eine Kunstzeitschrift mache, so heißt es im Vorwort der Redaktion, müsse man sich auch über seine kunsttheoretische Position klar zu werden suchen. Dies versucht man mit Hilfe einer Reihe von Artikeln zum Stichwort „Die Wahrheit der Kunst". Rombold eröffnet diese Reihe mit einem Beitrag „zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik" – so sein Untertitel. Ausgangspunkt für diesen Diskussionsbeitrag ist die scharfe Entgegensetzung von Ethik und Ästhetik. Diese Position (Beispiel: Kierkegaard) gehe davon aus, daß das Ästhetische den Menschen daran hindere, wesentlich zu werden. Es führe ihn nicht in die Eigentlichkeit, sondern in Uneigentlichkeit und Belanglosigkeit. Dem stellt der Autor seine These entgegen, nach der Kunst sich sehr wohl auf Wahrheit beziehe und einen Wahrheitsgehalt besitze. Im Begriff der Wahrheit sieht er eine verbindende Klammer zwischen Ethik und Ästhetik. In der Gestaltung des Kunstwerkes komme die Wirklichkeit zur Erscheinung und der Künstler zu sich selbst. Die Darstellung von Wirklichkeit dürfe jedoch nicht auf ein „realistisches Verständnis von Kunst" eingeengt werden. „Wirklichkeit" sei geschichtlich bedingt. Kunst stelle daher nicht *die* Wirklichkeit dar, sondern jeweils verschiedene Wirklichkeiten. Zum Wesen der Kunst gehöre es, daß sie die Wirklichkeit, wie sie erscheine, transzendiere.

Kirche und Ökumene

STRANSKY, THOMAS F. **A Basis beyond the Basis.** Roman Catholic/World Council of Churches Collaboration. In: The Ecumenical Review Jhg. 37 Heft 2 (April 1985). S. 213–222.

Stransky, langjähriger früherer Mitarbeiter des vatikanischen Einheitssekretariats und Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und Katholischer Kirche, macht in seinem Beitrag zwei Vorschläge: Er plädiert für eine Intensivierung der Zusammenarbeit von Katholischer Kirche und Weltrat über den gegenwärtigen Stand hinaus, wie er zuletzt in Vancouver festgeschrieben wurde und für eine deutlichere Akzentuierung des ekklesialen Profils des Weltrats. Die Toronto-Erklärung von 1950, in der festgehalten wurde, daß sich der ÖRK keine bestimmte Ekklesiologie zu eigen mache, werde der gemeinsamen Erfahrung der Kirchen seither nicht mehr gerecht. Die gegenwärtigen Tätigkeitsfelder des Weltrats hätten viel mehr ekklesiologische Implikationen, als dies früher der Fall gewesen sei. Zur Entscheidung Roms von 1972, dem ÖRK nicht beizutreten, merkt Stransky an, der eigentliche Fehler sei vielleicht nicht die Entscheidung als solche gewesen, sondern die Art und Weise, wie man zu ihr gekommen sei. Der Heilige Stuhl habe damals den vorgesehenen Konsultationsprozeß auf den verschiedenen Ebenen blockiert, der unter Umständen zu einem besseren Verständnis der katholischen Ortskirchen für den ÖRK und seine Aufgaben hätte führen können. Das gegenwärtige Nebeneinander von Weltrat und Katholischer Kirche als ökumenische Zentren hält Stransky für unbefriedigend und der gemeinsamen Glaubensgrundlage unangemessen.

Notizen

Wie aus einem Bericht von Radio Vatikan hervorgeht, hat sich *Johannes Paul II.* zum erstenmal direkt an die *Pacem-in-terris-Friedenspriester* in der ČSSR gewandt. Anläßlich ihrer Versammlung im Februar in Prag, an der ca. 300 Priester teilgenommen haben, hatten diese in einem Telegramm an den Papst ihre Treue zu den Bischöfen und zum Apostolischen Stuhl beteuert. Der Papst schickte darauf ein Antworttelegramm, in dem er sich für die Treuebezeugungen bedankte. Im gleichen Telegramm erinnerte er an *das Verbot von Klerikerorganisationen zu politischen Zwecken* und unterstrich die Bemühungen Roms, das kirchliche Leben in der ČSSR zu sichern (Besetzung von Bischofsstühlen – 10 von 13 sind vakant –, ungestörte Priesterausbildung, ungehinderte Verkündigung). Der Papst forderte die Pacem-in-terris-Priester auf, sich für die Verwirklichung dieser Ziele einzusetzen und „Liebe zur Heimat und Treue zur Kirche zu beweisen".

Der bisherige Generalminister der Franziskaner, der US-Amerikaner *John Vaughn*, wurde auf der Generalkongregation der Franziskaner am Tag vor Pfingsten als Generaloberer wiedergewählt, und zwar bereits im ersten Wahlgang mit 110 von 135 Stimmen. Die Wiederwahl, die unter dem Vorsitz des Sekretärs der Ordenskongregation als päpstlichem Delegierten stattfand, hat insofern überrascht, als *Johannes Paul II.* in seiner vorausgegangenen Botschaft an die Generalkongregation mehr oder weniger deutlich zu erkennen gegeben hatte, daß er eine Veränderung an der Spitze des Ordens wünschte.

Im Alter von 78 Jahren starb in Mainz nach langer Krankheit Weihbischof *Joseph Maria Reuß*. Reuß war nicht nur über viele Jahre einer der bekanntesten Weihbischöfe in Deutschland, sondern als langjähriger Regens des Mainzer Priesterseminars (auch noch nach seiner Ernennung zum Weihbischof) einer der geschätztesten Priestererzieher. Professor für Pastoraltheologie seit den späten 40er Jahren, ist er als Pastoraltheologe und als Fachmann für familien- und sexualethische Fragen in gleicher Weise bekannt geworden. Alle seine Schriften wie sein Wirken als Priestererzieher und Seelsorger zeichneten ein selten anzutreffender Freimut aus. Reuß war Mitglied der von Papst Paul VI. berufenen Kommission für Familienplanung. Als Paul VI. sich mit „Humanae vitae" gegen die Mehrheitsmeinung der Kommission aussprach, vertrat er weiterhin offen seine gegenteilige Meinung. Wiederholt hat sich Weihbischof Reuß – zuletzt in der Schrift „In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk" (1982) – für die Möglichkeit der Priesterweihe für verheiratete Männer ausgesprochen.

Nach Ansicht des Paderboner Erzbischofs *Johannes Joachim Degenhardt* hat der schulische Religionsunterricht in der Bundesrepublik seit der Würzburger Synode insgesamt eine positive Entwicklung genommen. Degenhardt, der Vorsitzender der Kommission für Schule und Erziehung der Deutschen Bischofskonferenz ist, meinte bei einer Sitzung der Kommission anläßlich des 10jährigen Bestehens des Synodendokuments zum Religionsunterricht, in den Lehrplänen und Arbeitsbüchern hätten die Glaubensinhalte wieder einen angemessenen Stellenwert erhalten, ohne daß dabei der Bezug zum Leben der Schüler aus dem Blick geraten sei. Entscheidend für die Konsolidierung des Religionsunterrichts sei nicht zuletzt das Engagement der siebzigtausend Religionslehrer in der Bundesrepublik.

Nach Ansicht von Oberkirchenrat *Rüdiger Schloz* vom Kirchenamt der EKD steckt der *Beruf des evangelischen Pfarrers* in einer „deutlichen Überfüllungskrise". Es gebe im gesamten Bereich der EKD praktisch keine freie Stelle mehr. Bei zahlreichen nichttheologischen Kirchenmitarbeitern wie etwa den Diakonen gebe es immer mehr Ängste, künftig von einem Pfarrer verdrängt zu werden. Tatsächlich habe sich in einigen Landeskirchen bereits das Zahlenverhältnis zwischen Theologen und nichttheologischen Mitarbeitern zugunsten der Pfarrer verschoben. – Im Wintersemester 1983/84 gab es in der Bundesrepublik insgesamt 13 253 Studenten der Evangelischen Theologie (ohne Staatsexamenskandidaten). In den Landeskirchen der EKD arbeiten nach dem Stand vom 1. Januar 1985 16 696 Pfarrer im aktiven Dienst.

Eine vom *Rat der EKD* und vom *Bistum der Altkatholiken* in Deutschland gebildete Kommission hat eine Vereinbarung zur gegenseitigen Einladung zum Abendmahl erarbeitet. Der Text enthält in 6 Punkten gemeinsame Aussagen zu Glaube und Rechtfertigung, zu Taufe, Amt und Eucharistie und stellt fest: „Die bisher festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen erlauben uns, die Glieder unserer Kirchen gegenseitig zur Teilnahme an der Eucharistie einzuladen." Der Text ist inzwischen den EKD-Mitgliedskirchen mit der Bitte zugeleitet worden, auf dieser Grundlage der gegenseitigen Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie zuzustimmen. Die altkatholische Synode, die auf ihrer jüngsten Tagung den Karlsruher Dekan *Sigisbert Kraft* zum neuen Bischof des Bistums der Altkatholiken wählte, hat der Vereinbarung ihr Plazet erteilt.

In einer Entschließung zum Abschluß einer Sondertagung über die kirchliche Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sprach sich die *Synode der provinzsächsischen Landeskirche* für eine „kritische Solidarität" mit den friedenspolitischen Bestrebungen der DDR-Führung aus; man wolle sich nicht auf einen Weg der „destruktiven Opposition" drängen lassen. Gleichzeitig beklagte die Synode, daß in vielen Bereichen der Gesellschaft in der DDR auf den militärischen Verteidigungsfall hin erzogen und gerüstet werde. Diese alles durchdringende Ausrichtung verhindere heute notwendige Schritte zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Die Kirche trete schützend für Verweigerer des bewaffneten Dienstes in der Volksarmee ein und wolle deren Sachanliegen vertreten.

Im Bistum *Limoges* wurde über Pfingsten die erste *Diözesansynode* in Frankreich seit Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts abgehalten. An der Synode, die seit 1980 in 300 Gruppen vorbereitet worden war, nahmen 211 Laien, 68 Priester und 37 Ordensfrauen teil. Die Impulse der Diözesansynode sollen von dem Diözesanpastoralrat aufgegriffen und weitergeführt werden, den es künftig im Bistum Limoges geben wird. Die Synode sprach sich unter anderem dafür aus, den Eltern die Wahl zwischen der Taufe und einem „rite d'accueil" für ihre Kinder zu ermöglichen, um damit der schwierigen Situation der Taufpastoral besser gerecht zu werden.

Bei einem Treffen mit dem serbischen Patriarchen German hat der Erzbischof von Zagreb und Vorsitzende der jugoslawischen Bischofskonferenz, Kardinal *Franjo Kuharić*, die Errichtung einer katholisch-orthodoxen Dialogkommission in Jugoslawien vorgeschlagen. Nach den Worten von Kuharić, der im kroatischen Karlovac mit dem Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche zusammentraf, braucht es „Brücken der Begegnung, Verständigung, des Respekts und der Liebe" zur Überwindung der von der Geschichte auferlegten Trennung.

Die Koordinatorin für die Kommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz für Frauenfragen, Schwester *Marielle Frye*, bezeichnete den geplanten Hirtenbrief der US-Bischöfe zum Thema Frau (vgl. HK, Januar 1984, 44) als eine der größten Herausforderungen, die die US-Bischöfe bislang in Angriff genommen hätten (NC News Service 21. 5. 85). Bei Anhörungen wurden in dem Zusammenhang wiederholt Bedenken gegenüber dem Projekt laut. Für eine Verschiebung hat sich die Konferenz weiblicher Ordensoberer ausgesprochen. Andere meinten, man solle lieber einen Brief über Phänomene wie Rassismus und/oder Sexismus verfassen.

Herder Korrespondenz

Heft 8
39. Jahrgang
August 1985

Zu „Vollchristen" werden wir in diesem Leben nie. Unsere Existenz ist von der Wurzel her eine gebrochene.

Manfred Hättich

Deutsche ökumenische Verlegenheiten

Es gibt Standardformeln zur Beschreibung des evangelisch-katholischen Verhältnisses in der Bundesrepublik, die in einschlägigen Äußerungen auf beiden Seiten immer wieder auftauchen. Meist wird zunächst davon gesprochen, wieviel sich doch zwischen den Konfessionen zum Positiven verändert habe, welche Fortschritte im theologischen Gespräch und bei der Zusammenarbeit in den verschiedenen Bereichen inzwischen zu verbuchen sind. Dem folgt dann gewöhnlich der Hinweis, daß noch schwierige Hindernisse auf dem Weg zur Einheit zu überwinden sind; man dürfe aber die Hoffnung nicht aufgeben und müsse beharrlich und mit langem Atem weiterarbeiten.
Natürlich ist keine dieser Formeln einfach falsch: Wie sehr sich das Verhältnis zwischen den Konfessionen in der Bundesrepublik gewandelt hat, ließ sich nicht zuletzt an den Veranstaltungen und Stellungnahmen zum Lutherjubiläum 1983 ablesen, bei dem der Reformator durchweg ohne protestantische Selbstgefälligkeit und mit einiger katholischer Sympathie gefeiert wurde. Auch die Hoffnung, daß die Kirchen in absehbarer Zeit noch näher zusammenrücken könnten, ist durchaus berechtigt. Schließlich ist am *guten ökumenischen Willen* der meisten Verantwortlichen und der übergroßen Zahl aktiver Kirchenmitglieder auf evangelischer wie auf katholischer Seite nicht zu zweifeln. Dennoch wird man zur Zeit den Eindruck nicht los, die genannten Versatzstücke zur Kennzeichnung des ökumenischen Status quo in der Bundesrepublik würden hauptsächlich herangezogen, um diverse *Verlegenheiten* zu überdecken.

Alte Vorurteile und neue Enttäuschungen

Diese Irritationen lassen sich auf beiden Seiten an einer Reihe von ausgesprochenen oder unausgesprochenen *Vorwürfen an die Adresse des ökumenischen Partners* festmachen, denen der aufmerksame Beobachter der Szene immer wieder begegnet.
Zunächst die *katholische Variante:* Die Protestanten, so heißt es, nähmen vor allem mit ihrer Forderung nach mehr eucharistischer Gastfreundschaft nicht genügend auf unverzichtbare Grundlagen des katholischen Kirchenverständnisses Rücksicht; sie wollten letztlich gar keine sichtbare Einheit der Kirche bzw. schreckten vor den Konsequenzen zurück, die sich für sie aus einer weiteren Annäherung der Kirchen ergeben würden. Im übrigen zeigt man mit dem Finger auf politisierende Pastoren, die vermeintliche theologisch-politische Einseitigkeit der Kirchentage oder auch auf die personelle und spirituelle Auszehrung vieler evangelischer Gemeinden und stellt die Frage, wie man denn mit einem Partner ökumenisch weiterkommen solle, der sein eigenes Haus so schlecht bestellt habe und auch deshalb so laut nach ökumenischer Zusammenarbeit rufe, um die eigenen Schwächen zu überdecken.

Dann das *evangelische Pendant:* Die katholische Kirche, so ist hier zu hören, schränke den Spielraum für die ökumenische Zusammenarbeit zunehmend wieder ein, wobei die deutschen Bischöfe sogar oft noch päpstlicher seien als der Papst, etwa beim Verbot ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag. Es zeige sich immer deutlicher, daß die katholische Seite nicht dazu bereit sei, die evangelische Kirche wirklich als Kirche im Vollsinn anzuerkennen; im Grunde genommen verlange man von den Protestanten doch eine Art Selbstaufgabe gegenüber Rom. Je fester in der Konsequenz des unter päpstlicher Führung eingeschlagenen restaurativen Kurses die Reihen auch im deutschen Katholizismus wieder geschlossen würden, desto weniger Verständnis gebe es für evangelische Anliegen und Eigenheiten.

Sowenig diese Vorhaltungen im deutschen Katholizismus bzw. Protestantismus Allgemeingut sind: sie finden sich nicht nur in kleinen und untypischen Randgruppen. Es handelt sich dabei auch nicht um ein reines „Amtskirchen"-Phänomen, dem eine ökumenisch aufgeschlossene und auf mutigere Schritte drängende „Basis" gegenüber-

stände, sondern um ein Syndrom, das bei kirchenleitenden Persönlichkeiten und Theologen beider Seiten ebenso anzutreffen ist wie in Gemeinden. Im übrigen sind diese Vorhaltungen und Verdächtigungen ja auch nicht einfach aus der Luft gegriffen, sondern spiegeln – wenn auch verzerrt und verkürzt – ein Stück kirchlicher Wirklichkeit wider.

Daß sich diese Mischung aus zählebigen Vorurteilen und neuen Enttäuschungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt breitmacht, hat mehrere Ursachen. Dazu gehört nicht zuletzt der *aktuelle Stand des ökumenischen Gesprächs,* der vor allem den deutschen Protestantismus vor erhebliche Herausforderungen stellt.
Gerade die so intensive wie breite Diskussion über die *Lima-Erklärungen,* zu denen inzwischen etliche Landeskirchen schon offiziell Stellung genommen haben, zeigt deutlich, daß in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik die Vorstellungen über den künftigen ökumenischen Weg und über das anzustrebende Ziel beträchtlich auseinandergehen. Zum Teil macht sich hier der Bekenntnisstand der EKD-Gliedkirchen bemerkbar (lutherisch, uniert, reformiert), teilweise werden die Akzente aber auch in den einzelnen Traditionen und theologischen Schulrichtungen sehr *unterschiedlich* gesetzt. So stehen neben Befürwortern einer lutherisch-katholischen Kirchengemeinschaft die Advokaten einer gemeinsamen Profilierung der reformatorischen Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung. Heben die einen mehr auf die Bedeutung der altkirchlichen Tradition auch für die reformatorischen Kirchen ab, betonen andere das reformatorische Proprium, das nicht eingeebnet werden dürfe. So unumgänglich dieser noch längst nicht abgeschlossene Klärungsprozeß ist: er macht das evangelisch-katholische Verhältnis in der Bundesrepublik nicht einfacher.

Auf keiner Seite Grund zur Überheblichkeit

Das gilt auch für die gegenwärtigen *innerkatholischen Auseinandersetzungen* über die Grundlagen und Perspektiven von Ökumene, zu denen *Karl Rahner* und *Heinrich Fries* mit ihrer „Quaestio disputata" einen der interessantesten neueren Beiträge geliefert haben. Die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen den Konfessionen im Mutterland der Reformation wird nicht zuletzt davon abhängen, wie in Zukunft *gesamtkirchlich* Ökumene betrieben und konzipiert wird. Darüber läßt sich im Augenblick nur schwer ein klares Bild gewinnen: Neben unmißverständlichen, aber sehr allgemein gehaltenen Bekenntnissen zur weiteren Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung stehen Äußerungen, die den Spielraum für diese Mitarbeit massiv einengen.

Belastungen für das evangelisch-katholische Verhältnis in der Bundesrepublik ergeben sich aber nicht nur aus der auf beiden Seiten geführten ökumenisch-ekklesiologischen Grundsatzdebatte, sondern ebenso aus der eher labilen *inneren Verfassung der beiden Kirchen.* Auch in dieser Beziehung hat es die protestantische Seite im Augenblick besonders schwer: Die Auseinandersetzungen um das politische Mandat der Kirche, die in der Friedensdiskussion zu schmerzlichen Polarisierungen geführt haben, halten immer noch an. Die Ergebnisse der EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, die letztes Jahr veröffentlicht wurde (vgl. HK, Oktober 1984, 448–450), zeigen, daß die Zahl derjenigen Protestanten gewachsen ist, die nur noch eine minimale Bindung an ihre Kirche aufrechterhalten bzw. den Kirchenaustritt erwägen. Die Revitalisierung von Frömmigkeit und kirchlichem Leben gelingt bisher nur in bescheidenem Umfang.

Allerdings bietet die katholische Kirche der Bundesrepublik auch kein strahlendes Bild. Auch sie zahlt dem Säkularisierungsprozeß einen erheblichen Tribut, auch in ihren Reihen ist die Weitergabe des Glaubens längst zum Problem geworden, ist man unsicher, welcher Weg zur Verlebendigung der Gemeinden und zur Glaubensvertiefung eingeschlagen werden soll. Im übrigen laufen die *Urteile von draußen* über die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik vielfach erstaunlich parallel: Sie gelten beide als finanziell gut ausgestattete Institutionen mit einer starken „theoretischen" und diakonischen Präsenz in der Gesellschaft, die aber im Vergleich zu den geistlichen Aufbrüchen anderswo unter Immobilismus leiden und eher ein großes und differenziertes Erbe (etwa in der Theologie) verwalten als sich schöpferisch zu erneuern.
Ob solche Urteile nun immer zutreffen oder nicht: Jedenfalls könnte es für ein unverkrampftes Verhältnis der Kirchen hilfreich sein, die eigenen Probleme und Unsicherheiten genauso ehrlich und gelassen zur Kenntnis zu nehmen wie die des anderen. Schließlich haben die evangelisch-katholischen Verlegenheiten auch damit zu tun, daß manche Protestanten im Vergleich der prekären Situation ihrer Kirche mit den immer noch stabileren katholischen Verhältnissen entweder zu einer sehnsüchtigen Verklärung alles Katholischen oder zu trotziger protestantischer Selbstbehauptung neigen, während man katholischerseits vielfach zwischen überlieferten Minderwertigkeitsgefühlen und einer etwas schadenfrohen Überheblichkeit im Blick auf die arg gebeutelten Protestanten schwankt.

Bei einer genaueren Betrachtung erweist sich dann schnell, daß keine der beiden großen Kirchen angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen für Verkündigung und Weitergabe des Glaubens über Patentrezepte verfügt. Gerade diese Einsicht kann aber auch Anlaß sein, die *Chancen* wahrzunehmen, die das evangelisch-katholische Nebeneinander beim jetzigen Stand der Dinge bietet. Es hat schließlich auch einen *belebenden Effekt,* den zu forcierte Gemeinsamkeitsbemühungen eher dämpfen könnten.
Gemeinsame Erklärungen können sinnvoll oder sogar notwendig sein, sei es wegen des heilsamen Zwangs, sich von verschiedenen Ausgangspunkten aus zusammenzuraufen, oder auch wegen der größeren Öffentlichkeitswirkung, die ein nachdrückliches Votum beider Kirchen

haben kann. Wenn aber dabei zu viele Kompromisse geschlossen oder Fragen ausgeklammert werden müssen, ist ein Nebeneinander katholischer und evangelischer Stellungnahmen um der Sache willen vorzuziehen. Schließlich sind gerade die unterschiedlichen Erfahrungen und Traditionen, die die beiden Kirchen im Rücken haben, ein Kapital, aus dem sich auch bei der Beschäftigung mit gesellschaftlichen und politischen Gegenwartsfragen Zinsen schlagen lassen.

Das hat sich nicht zuletzt auf den Katholiken- und Kirchentagen der letzten Jahre gezeigt. Auch wenn sie nicht einfach getreue Spiegelbilder des deutschen Katholizismus bzw. Protestantismus sind, kommt doch gerade durch ihr Nebeneinander eine breite Palette der Möglichkeiten zum Vorschein, wie Christen heute auf die großen Zeitprobleme reagieren und sie zu bewältigen suchen, wie sie ihren gemeinsamen Glauben in alten und neuen Formen auslegen und feiern. Schon von daher hat diese doppelte christliche „Zeitansage" eine Funktion, die „ökumenische" Treffen zumindest unter den gegenwärtigen Umständen schon vor lauter Rücksichtnahmen nicht erfüllen könnten.

Rückfall in konfessionalistische Selbstgenügsamkeit?

So unerläßlich es deshalb ist, bei der Bewertung des evangelisch-katholischen Verhältnisses in der Bundesrepublik nicht nur die noch bestehenden Schranken zwischen den beiden Kirchen zu beklagen, sondern auch die *positiven Wirkungen des konfessionellen Neben- und Miteinanders* für das christliche Zeugnis herauszustellen: Man muß sich dabei hüten, in das Fahrwasser derer zu geraten, die auf beiden Seiten entweder mehr oder weniger offen zum Rückzug aus den bisherigen ökumenischen Bemühungen blasen oder zumindest neue Verhärtungen in Kauf nehmen, die den Weg der Kirchen aufeinanderzu unnötig erschweren.

Daß auf beiden Seiten in einem zweiten Durchgang nochmals kritisch geprüft wird, ob die in den verschiedenen ökumenischen Konvergenzdokumenten herausgearbeiteten Übereinstimmungen und Annäherungen wirklich tragfähig genug sind, ist nicht mehr als recht und billig, zumal wenn es nicht mehr bloß um den theologischen Konsens, sondern um dessen verbindliche kirchliche Rezeption geht. Wo aber davon die Rede ist, Katholiken und Protestanten hätten ein „kontradiktorisches" Offenbarungsverständnis bzw. es gebe eine Differenz der Grundentscheide, die durch den Konsens in den einzelnen kirchentrennenden Fragen letztlich nicht zu beheben sei, ist bei den katholischen wie bei den evangelischen Verfechtern solcher Thesen ein *verengtes Verständnis der eigenen Identität wie der des anderen* im Spiel. So etwas muß zwar nicht den Abbruch ökumenischer Zusammenarbeit bedeuten, aber die gegenseitige produktive Herausforderung wird damit zugunsten evangelischer bzw. katholischer Selbstimmunisierung zurückgedrängt.

Die Antwort auf solche Tendenzen kann nicht die Minimalisierung der noch nicht bewältigten Differenzen in Kirchen- und Amtsverständnis sein, wohl aber das Bemühen, die in den letzten Jahrzehnten erfahrenen und erarbeiteten *Gemeinsamkeiten festzuhalten und auszubauen* und nicht in konfessionalistische Selbstgenügsamkeit zurückzufallen. Die Chancen dafür stehen in der Bundesrepublik trotz der Mißstimmungen und Irritationen im evangelisch-katholischen Verhältnis gar nicht so schlecht; schließlich sieht es im Augenblick nicht danach aus, als würden die deutschen Katholiken und Protestanten, soweit sie überhaupt eine Beziehung zu ihrer Kirche haben, insgesamt „katholischer" bzw. „protestantischer" in dem Sinn, daß sie verstärkt auf Abgrenzung voneinander setzen und bewußt entsprechende Frömmigkeitsformen oder Verhaltensweisen pflegen oder wieder aufgreifen würden. Auch wenn die konfessionellen Kulturen in vieler Hinsicht noch prägend sind: gleichzeitig ist vielerorts die Sensibilität für den anderen und das Verständnis für seine Anfragen an das eigene kirchliche und religiöse Leben gewachsen.

Was die Kirchen vor allem zusammenführt

Daß dieser Prozeß weitergeht, ist allerdings keineswegs selbstverständlich. Gerade deshalb ist es unerläßlich, daß auf evangelischer und von katholischer Seite bzw. von den beiden Kirchen gemeinsam weitere Schritte unternommen werden. Dazu gehören nicht zuletzt theologische Klärungen, wie sie jetzt die Gemeinsame Ökumenische Kommission mit ihrer Aufarbeitung der gegenseitigen Verwerfungen aus der Reformationszeit anzielt.

Dazu gehört auch die *Pflege der Zusammenarbeit auf Gemeindeebene*, wobei sich auf diesem Feld allerdings kaum etwas vom grünen Tisch aus empfehlen oder gar dekretieren läßt. Die Verhältnisse sind von Ort zu Ort, von Gemeinde zu Gemeinde einfach zu unterschiedlich, als daß hier allgemeine Mahnungen viel bewirken könnten. Machbar und höchst notwendig wäre in jedem Fall aber die bessere Information der Pfarrer und sonstigen kirchlichen Mitarbeiter: Ein katholischer Priesteramtskandidat hat in seinem Studium zwar mit einiger Wahrscheinlichkeit evangelische Exegeten oder Systematiker gelesen; über die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik weiß er im Normalfall herzlich wenig. Bei evangelischen Pfarramtskandidaten dürfte es nicht besser aussehen.

Ob am Ende der kleinen und größeren Schritte wirklich Kirchengemeinschaft zwischen deutschen Katholiken und Protestanten stehen und welche Gestalt diese Gemeinschaft haben wird, läßt sich nicht vorhersagen. Eines ist dagegen sicher: Beide Kirchen werden durch das Abbröckeln kirchlicher Bindungen, die Verdunstung religiöser Praxis und den Schwund überlieferter Traditionsbestände in den kommenden Jahren noch elementarer herausgefordert, als es schon bisher der Fall war. Vielleicht wird es deshalb die *Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung* dieser Gesellschaft sein, die sie am kräftigsten zusammenführt.

Ulrich Ruh

Velehrad

Die Methodiusfeiern sind zu einer eindrucksvollen Glaubensdemonstration der Katholiken in der ČSSR geworden. Schon im April zur Eröffnung der 1100-Jahre-Gedenkfeiern für den Slawenapostel waren gut zehntausend Gläubige (darunter ca. 1000 Priester) nach Velehrad gepilgert. Jetzt zum Höhepunkt der Feiern am 5./6. Juli kamen aus Mähren, aus der Slowakei und aus Böhmen bis zu 150000 Katholiken mit den Bischöfen und einem Großteil des Klerus in Velehrad zusammen. Es wurde daraus ein religiöses Volksfest, wie es nach Augenzeugenberichten seit 1945 in der Tschechoslowakei nicht mehr erlebt wurde. Da am gleichen Wochenende auch eine Großwallfahrt in das slowakische Levoca stattfand, kamen an beiden Orten insgesamt über 200000 Gläubige zusammen.

Ein großer Teil der Levoca-Pilger zog von dort nach Velehrad weiter und feierte gemeinsam mit den Katholiken aus Böhmen und Mähren den vom Päpstlichen Legaten, Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli,* zusammen mit Kardinal *Tomášek* und zusammen mit den übrigen Bischöfen des Landes (Bischof *Julius Gábriš,* der Apostolische Administrator von Trnava fehlte wegen Krankheit) zelebrierten Gottesdienst.

Die Gläubigen selbst sorgten auch dafür, daß der *religiöse Charakter des Festes* voll gewahrt und kein von der Regierung gewünschtes „Friedensfest" daraus wurde. Sie pfiffen nicht nur den örtlichen Parteisprecher, sondern auch Kultusminister *Milan Klusak* aus, als dieser versuchte, den Heiligen als rein geschichtliche Figur darzustellen und die Feier für das Regime zu vereinnahmen. Alte und Junge taten dies, obwohl Polizisten in Zivil dabei eifrig fotografierten. Der greise, 86jährige Kardinal Tomášek, dem in Velehrad Ovationen dargebracht wurden, nannte die Teilnahme an den Feiern einen Beweis der Treue der katholischen Bevölkerung, der ihn tief beeindruckt habe.

Die Regierung hat alles versucht, das Ereignis klein zu halten. Sie verweigerte allen ausländischen Bischöfen die Einreise (und selbst bei Journalisten war man wählerisch). Auch Kardinal König wurde das Visum verweigert, allerdings mit der Bemerkung, „bei jeder anderen Gelegenheit" sei der Erzbischof von Wien willkommen.

Im Falle des Päpstlichen Legaten entschloß man sich dann doch – trotz aller Verweise auf den rein inländischen Charakter – zu einer Ausnahme. Den *Kardinalstaatssekretär* auch noch fernzuhalten, das schien, nachdem ein Papstbesuch von vorneherein nicht in Betracht kommen konnte, selbst den kirchenfeindlichsten unter den ČSSR-Kommunisten zu sehr ans eigene Prestige, wenn nicht an die Staatsräson zu gehen. Er durfte kommen, als Päpstlicher Legat fungieren und in Velehrad predigen. Er wurde protokollarisch fast wie ein Regierungschef behandelt, von Staats- und Parteichef *Gustav Husák* in Prag empfangen und konferierte mit dem stellvertretenden Ministerpräsidenten *Matej Lukan.* Aber wie man, nachdem sich herausstellte, daß die Feiern nicht einfach zu verhindern waren, versuchte, die Katholiken zwar gewähren zu lassen, die Feiern aber doch möglichst in eigene Regie zu übernehmen und zugleich die internationale Aufmerksamkeit von ihnen auf die kurz vorher in Prag tagende christliche Friedenskonferenz abzulenken, so wurde auch der Kontakt mit dem hohen Vertreter Roms auf ein Mindestmaß beschränkt.

Die Tatsache, daß dann doch beides mißlang, das Ablenken und das Vereinnahmen, hat – darin liegt die eigentliche Bedeutung der Feiern von Velehrad – zwar das Selbstbewußtsein gläubiger Katholiken gestärkt – man traute sich, etwas zu riskieren, und wußte sich nicht allein –, aber die Aussichten, die Situation der Kirche in der ČSSR erträglicher zu machen, *kaum verbessert.* Es kann sein, daß Partei und Regierung, durch Velehrad verunsichert, nun nur zunächst nicht verhandeln wollen. Nach dem Gespräch Husák – Casaroli hieß es zwar, man habe beiderseits den Wunsch ausgedrückt, „die gemeinsamen Kontakte fortzusetzen und an der Lösung bilateraler Fragen zu arbeiten". Aber Casaroli reiste nach einem Besuch beim kranken Bischof Gábriš in Trnava einen Tag früher als vorgesehen ab. Gespräche mit Regierungsvertretern nach den Feiern gab es keine mehr, geschweige denn Verhandlungen.

Der Apostolische Stuhl hatte sich einige Mühe gegeben, die ČSSR-Führung in keiner Weise zu reizen. Selbst mit den *Pacem-in-Terris-Priestern* war es noch vorher zu einem nicht unfreundlichen Telegrammwechsel mit dem Papst gekommen. Der Papst hatte zwar bei einem gleichzeitigen Gottesdienst in Rom bedauert, nicht selbst in die ČSSR reisen zu dürfen, aber in sehr viel zurückhaltenderer Form als voriges Jahr, als er nicht zu den Kasimir-Feiern nach Litauen reisen konnte. Und es hat sicher nicht dem Temperament *Johannes Pauls II.* als Papst und Slawe entsprochen, in seiner Enzyklika „Slavorum Apostoli" die Mahnung zu mehr Religionsfreiheit in Osteuropa nur in Gebetsform vorzutragen. Die ČSSR-Führung hat sich – ohne jede Not und Einsicht – kirchenpolitisch so verrannt, daß sie selbst zu einem Minimum an Toleranz den Weg nicht mehr zu finden scheint.

se

Jubiläum

Zunächst hatte es so ausgesehen, als ginge das *25jährige Jubiläum* des von Johannes XXIII. am 5. Juni 1960 ins Leben gerufenen *Einheitssekretariats* in Rom sang- und klanglos über die Bühne. Doch dann widmete Johannes Paul II. die Predigt im Gottesdienst für die Kurie am Fest Peter und Paul, die sonst traditionsgemäß dem Überblick über wichtige Ereignisse im Leben der Kirche gilt, diesmal ausschließlich dem Thema Ökumene. Das 25jährige Jubiläum des Einheitssekretariats, so der Papst in seiner Predigt (vgl. den Text im Osservatore Romano, 29. 6. 85), veranlasse ihn dazu, über die „reale Wirklichkeit,

über die Fortschritte, über die Probleme der Einheit unter den Christen" zu sprechen.

Überraschungen enthielt die Predigt keine, allerdings einige nicht uninteressante Details. So wies Johannes Paul II. darauf hin, daß in den nächsten Monaten das „*Ökumenische Direktorium*" schrittweise auf den neusten Stand gebracht werden müsse, wobei der neue Codex und der Fortschritt der ökumenischen Bewegung zu berücksichtigen seien. Er erwähnte die Mitarbeit katholischer Theologen in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK und kündigte an, die katholische Kirche, die die *Lima-Erklärungen* zu Taufe, Eucharistie und Amt ernsthaft studiere, werde „zur rechten Zeit" ihre Stellung zu diesem Dokument bekanntgeben. Auch daß der Papst nach allgemeinen Passagen über die Rolle der katholischen Kirche in der ökumenischen Bewegung an erster Stelle auf das *Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen* einging, ist keine Überraschung. Er fügte allerdings hinzu: „Wenn wir den Ostkirchen und den altorientalischen Kirchen dank der engen Gemeinschaft, die uns verbindet, objektiv sehr nahe stehen, so ist gewiß die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Westens nicht geringer." Ansonsten wiederholte Johannes Paul II. seine schon von verschiedenen anderen Gelegenheiten vertraute Aussage, daß die katholische Kirche mit „unwiderruflicher Entschlossenheit" in der ökumenischen Bewegung engagiert sei und daß er in diesem Engagement eine seiner pastoralen Prioritäten sehe. Man müsse sich aber, so der Papst, vor Augen halten, daß der Weg der Einheit „von allen und besonders von seiten der Öffentlichkeit" große Geduld erfordere; Geduld bedeute nicht Untätigkeit oder Resignation.

Der Papst erinnerte in seiner Predigt zwar an die Gründung des Einheitssekretariats durch Johannes XXIII., ging aber weder auf die Geschichte noch auf Zukunftsperspektiven für die Arbeit des Sekretariats näher ein, an dessen Spitze sich ja in absehbarer Zeit ein Wechsel vollziehen wird. Ob er mit dem Hinweis, daß sich Aufgabe und Tätigkeit des Einheitssekretariats nur zusammen mit den anderen Dikasterien verwirklichen ließen, für die nächste Zeit eine stärkere Einbindung des Sekretariats in die Gesamtkurie in Aussicht stellen wollte, muß dahingestellt bleiben. In seinem Interview mit dieser Zeitschrift hat der Sekretär des Einheitssekretariats, *Pierre Duprey*, unlängst die Sorge, daß es zu einer Zusammenfassung der drei Dialogsekretariate in einem einzigen Organismus oder zu einer Unterordnung unter andere Dikasterien kommen könnte, als die „unvermeidliche jährliche Wiederkehr des Ungeheuers von Loch Ness" (vgl. HK, Mai 1985, 221) bezeichnet.

ru

Synodensorgen

Die Ansicht, daß die bevorstehende außerordentliche Bischofssynode das Zweite Vatikanische Konzil grundlegend in Frage stellen könne, mag Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, der Erzbischof von Paris, mit Recht für eine „reine Absurdität" halten, die in den Köpfen derer entstanden ist, die die Titel der Zeitungen fabrizieren. Insofern mögen die Hoffnungen der Ultra-Konservativen wie auch die Befürchtungen der Ultra-Progressiven, 20 Jahre nach Beendigung des Konzils könnte dieses nicht nur gefeiert, sondern vielleicht sogar auch zurückgenommen werden, zu weit führen. Zu einem solchen Schritt wird der Synode nicht nur der Wille fehlen, sondern auch die Zeit.
Dennoch kann Lustiger mit seiner Bemerkung kaum abstreiten, daß gerade in Frankreich einige Unruhe entstanden ist in bezug auf das, was die kommende Synode an Veränderungen bringen könnte. Aufsehen erregte eine Gruppe von Laien, Priestern und Ordensleuten, vor allem aus Montpellier, darunter der Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot*, und der Dominikanertheologe *Marie-Dominique Chenu*, mit einer Erklärung, die inzwischen unter der Bezeichnung „Appell von Montpellier" die Runde macht (zuerst veröffentlicht in der linkskatholischen Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" vom 3. 6. 85). Die Unterzeichner machen sich Sorgen über Hinweise, die ihrer Ansicht nach befürchten lassen, die Synode könne eine Synode der „Restauration", ja vielleicht sogar der „Beerdigung des Konzils" werden. Als bisher deutlichste Anzeichen in dieser Richtung liest man Äußerungen des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, in denen dieser eine deutlich negative Bilanz der nachkonziliaren Entwicklung zieht, u. a. in dem gerade in Italien und Frankreich erschienenen Buch-Interview. (Die deutsche Fassung soll im September unter dem Titel „Zur Lage des Glaubens" im Verlag „Neue Stadt" erscheinen.)

Ob Zufall oder nicht – wenig später kam in Paris der erweiterte Ständige Rat der französischen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Synode und zur Festsetzung der französischen Marschroute zusammen. Aus dem Anlaß strichen die französischen Bischöfe dezidiert die positiven Seiten des Konzils für die Entwicklung der Kirche in den letzten Jahren heraus. Der Bischof von Blois, *Joseph Goupy*, selbst noch Konzilsvater, gab die Parole aus: „Hände weg vom Konzil, aktualisiert es lieber." Das Bekenntnis zum Konzil wäre zweifellos nicht so vehement ausgefallen, hätten die Appell-Unterzeichner von Montpellier die Öffentlichkeit nicht entsprechend aufgeweckt. Auch ein Gegen-Appell einer Gruppe von Priestern aus Mittelfrankreich in Form einer Ergebenheitsadresse an Papst Johannes Paul II. mit ausdrücklichem Hinweis auf Kardinal Ratzinger, verbreitet durch die konservative Tageszeitung „Le Figaro", konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich in Frankreich vielleicht mehr als anderswo Sorgen macht.

Daß gerade dort diese Schlacht geschlagen wird, verwundert im übrigen nicht. Traditionalistische Gruppen und Strömungen sind in Frankreich besonders stark vertreten und finden seit einiger Zeit in Rom offenere Oh-

ren als zu Hause. Die französischen Bischöfe pochen auf ihre Rechte als Ortskirche und fühlen sich von Rom schulmeisterlich behandelt. So wies der Bischof von Poitiers, *Joseph Rozier*, bereits vor einigen Monaten darauf hin, daß die Stellung eines Bischofs dem Papst gegenüber nicht mit der eines von einer Zentrale eingesetzten Präfekten vergleichbar sei. Jede Teilkirche sei die ganze Kirche an einem Ort, unter der Bedingung natürlich, daß sie wirklich Kirche in der und durch die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen sei. Im übrigen solle man Rom nicht die Rolle „einer Beschwerdestelle, eines Tempels der Nostalgien, eines Schiedsrichters in allen Streitfällen, als Lieferantin für alle Lösungen zuweisen" („Eglise de Poitiers" 6. 4. 85).

Eine andere Ursache für diesen Streit liegt bei der Synode selbst: Je unklarer ihre „Aufgabe" und Möglichkeiten sind, desto mehr ist man versucht, Hinweise dort zu suchen, wo sie momentan vorhanden sind, und da liegt ein Blick auf die Ratzinger-Äußerungen mehr als nahe. Der Name Ratzinger hat in Frankreich schon seit seinen beiden Vorträgen zum Thema Katechese von 1983 keinen besonders guten Klang. Durch die Auseinandersetzungen um die Katechese sind die Franzosen gebrannte Kinder. Auch wenn im Katechesestreit nicht Ratzinger, sondern die Kleruskongregation unter Kardinal *Oddi* das Hauptproblem war. Man wird aber den Franzosen nicht verübeln können, daß sie die Vermutung hegen, hier sollten Pflöcke eingeschlagen werden, die nicht mehr so ohne weiteres verschiebbar sein werden. Die Deutlichkeit, mit der Ratzinger sich zur nachkonziliaren Entwicklung äußert, angesichts seiner Stellung ohnehin ungewöhnlich genug, muß im Vorfeld der Synode noch bedenklicher stimmen.

Betrachtet man die Situation in Frankreich, fragt man sich überdies, ob Ratzinger sich und seinen Anliegen nicht mehr geschadet hat als sie voranzubringen. Der Widerstand gegen eine möglicherweise allzu kritische Sicht der nachkonziliaren Entwicklung wurde nur gestärkt. Die Teilnehmer der Synode werden wachsam sein. *nt*

Nordelbien

Nicht erst die am 5./6. Juli in Rendsburg abgehaltene *Sondersynode der nordelbischen evangelischen Kirche* hatte ein für solche Ereignisse ungewöhnlich starkes Medienecho. Schon seit Monaten war die drittgrößte evangelische Landeskirche in der Bundesrepublik immer wieder für Schlagzeilen und Kommentare gut. Seit im Herbst 1984 eine Gruppe nordelbischer Protestanten in einem Brief zur Verweigerung aller Kriegsdienste aufforderte und Anfang Januar 1985 elf Persönlichkeiten aus dem konservativen Lager in einem Aufruf an die Bischöfe öffentliche Staatshetze durch kirchliche Amtsträger und das Eindringen von Irrlehren und „Neuheidentum" in die Kirche beklagten, bestimmte in Nordelbien der Streit zwischen einer pazifistisch-gesellschaftskritischen und einer bibel- und bekenntnisorientierten Minderheit die kirchliche Tagesordnung.

Auf der Sondersynode kamen nochmals beide Flügel zu Wort. Der Hamburger Pastor *Hans-Jürgen Benedict* verteidigte den Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung; man habe gemeint, den Gemeinden und der Kirche dieses unbequeme Wort schuldig zu sein. Demgegenüber stellte Propst *Karl Hauschildt* fest, das Programm des radikalen Pazifismus werde die Volkskirche spalten, und bekräftigte die Standpunkte der „Sammlung um Bibel und Bekenntnis": Die strittigen Fragen seien mitverursacht durch eine seit langem wirkende emanzipatorische Bewegung und durch schnell wechselnde Wellen von „Genitiv- und politischen Theologien".

Nicht zuletzt den Voten der drei nordelbischen Bischöfe, die schon seit Beginn der Auseinandersetzungen um Vermittlung bemüht waren, war es zu danken, daß in der Synode die *Bereitschaft zur Gemeinsamkeit* die Oberhand gewann. Fast einstimmig verabschiedeten die 140 Synodalen den von der Kirchenleitung vorgelegten Text zum Thema „Was gilt in der Kirche" und einen „Aufruf zur gemeinsamen Willensbildung in der Einheit und zugleich Mannigfaltigkeit der Kirche". Darin wird vor einer Politisierung von Gottesdienst und Gemeindeleben wie vor einer Theologisierung der Politik gewarnt, aber auch betont, die Kirche müsse die traditionellen Wertvorstellungen, deren Wahrung von ihr erwartet werde, mit der bewahrenden und verändernden Kraft des Evangeliums konfrontieren. Persönliche Gewissensentscheidungen dürften nicht zum Maßstab für die anderen und für die kirchliche Lehre gemacht werden; wenn Gruppen Gleichgesinnter die Wahrheit des christlichen Glaubens exklusiv für sich in Anspruch nähmen, werde die Verpflichtung zur gemeinsamen Verantwortung verletzt.

Ob und wieweit die von der Synode einstimmig verabschiedeten Mahnungen bei den vor allem betroffenen Gruppen Wirkung zeigen, wird die Entwicklung der nächsten Monate erweisen müssen. Immerhin liegt mit dem Synodenpapier eine *Standortbestimmung* vor, die zwar nichts über die umstrittenen Sachfragen von der Kriegsdienstverweigerung bis zur feministischen Theologie sagt, wohl aber alle Kirchenmitglieder an ihre Verantwortung erinnert und die Streithähne darauf hinweist, für die nordelbische Kirche werde es in Zukunft wichtig sein, die Kräfte „darauf zu konzentrieren, Gottes befreiende Botschaft so zu verkünden, daß sie Menschen erreicht und überzeugt", und sich nicht in innerkirchlichen Reibereien zu verschleißen.

Nicht nur mit dieser Mahnung wurde in Nordelbien ein Problem auf den Punkt gebracht, das – wenn auch in weniger spektakulärer Form – *allen evangelischen Kirchen* in der Bundesrepublik zu schaffen macht. Auch was die drei nordelbischen Bischöfe Krusche, Stoll und Wilckens auf der Synode zum Problem Volkskirche, zu Pluralismus und Verantwortung in der Kirche und ihrem missionarischen Auftrag ausführten, verdient über ihre Landeskirche hinaus Beachtung. *ru*

Franziskaner: Gebremst auf neuen Wegen

Wegen Ordenskapiteln wird öffentlich meist wenig Aufhebens gemacht. Sie gelten als ordensinterne Angelegenheit, interessant – in Maßen – allein für die Mitglieder des betreffenden Ordens selbst. Höchstens über die Generalkongregationen der *Jesuiten* – wegen deren Nimbus als Eliteorden und weil sie sehr selten, in der Regel nur zur Wahl des nach wie vor auf Lebenszeit gewählten Generaloberen, stattfinden – kann man ausnahmsweise auch einmal etwas in der allgemeinen Presse lesen. Sonst interessieren sich nicht einmal die kirchlichen Medien dafür. Dies war auch in den letzten 15 bis 20 Jahren so, obwohl *die Orden insgesamt* sich nach dem Zweiten Vatikanum in einem *Umorientierungsprozeß* befinden und bei beträchtlichen internen Schwierigkeiten zwischen der Rückbesinnung auf die Regel der Gründer und der Erprobung neuer Lebens- und Aktionsformen ihren Weg in die Zukunft suchen.

Päpstliche Warnungen

Das *Generalkapitel der Franziskaner* (in Assisi vom 13. Mai bis 22. Juni, mit abschließender Papstaudienz) war eine Ausnahme. Dafür gesorgt hatte der Papst selbst. Er beschränkte sich nicht wie sonst üblich auf die Übermittlung von Segenswünschen und allgemeinen geistlichen Ermahnungen, sondern tadelte in einer zu Beginn des Kapitels übermittelten *„Botschaft"* in kaum verdeckter Form Tun und Lassen der Franziskaner (Osservatore Romano 14. 5. 85; vgl. HK, Juni 1985, 293).
Der Vatikan mußte – sicher nicht ohne Nachhilfe von Minderheiten aus dem Orden selbst – den Eindruck gewonnen haben, bei den Franziskanern gehe schon seit längerer Zeit und besonders unter der in den letzten sechs Jahren amtierenden Ordensleitung nicht alles mit rechten Dingen zu, man gehe zu eigenwillig eigene Wege, experimentiere zuviel, der Orden verliere an geistlicher Konsistenz und innerem Zusammenhalt, verzettle sich mit seinen Aktivitäten und die Ordensleitung lasse die Zügel schleifen.

Der Papst meinte jedenfalls, das Wort *„Brüderlichkeit"* z. B. habe auf den Lippen des hl. Franziskus zwar einen schönen Klang, aber im gegenwärtigen Orden beginne es „zweideutige Bedeutungen" anzunehmen. Diese zweideutigen Bedeutungen förderten die Unabhängigkeit, nicht aber zugleich die Gerechtigkeit, und trügen so „zum Entstehen einer tödlichen Autoritätskrise" bei, die immer zugleich einhergehe mit einer Krise des Gehorsams. Der Papst warnte die Franziskaner davor, anstelle einer stabilen Form („forma stabile") des Ordenslebens zu einer „Bewegung" zu werden. Man könne sich nicht ständig wechselnden Optionen öffnen und sich so unaufhörlich auf Identitätssuche begeben, als ob diese – die Identität des Ordens – nicht längst gefunden wäre. Sehr nachdrücklich warnte der Papst die „Minderbrüder", die *„Lesarten" ihrer Regel* zu vermehren oder gar den Text der Regel durch die eigene Interpretation zu ersetzen „oder zumindest die Einfachheit und Reinheit zu verdunkeln, in der sie vom hl. Franziskus geschrieben worden ist".

Auch an der Art der Franziskaner, das *Armutsgelübde* zu leben, dem besonderen „Charisma" franziskanischer Spiritualität, hatte der Papst einiges auszusetzen. Die Verteidigung der Armen – die Anspielung auf Lateinamerika, speziell auf Brasilien, war nicht zu überhören – erhalte ihre volle religiöse Bedeutung nur, wenn die Armut auch *wirklich gelebt* werde. Und zu Echtheit gelebter Armut gehöre, daß ihre Früchte wenigstens zu einem Teil verborgen blieben. Franziskanische Armut müsse mehr in der Stille denn als Propaganda gelebt werden und sie dürfe nicht sich selbst empfehlen oder „mit sich selbst vergleichen".
Wer nun meinte, der Papst würde es bei dieser verbalen Kritik belassen, hatte sich getäuscht. Er gab dieser anders als seine Vorgänger auch *personell* Nachdruck. Und zwar gleich dreifach. Erstens: er sagte es nicht ausdrücklich, aber zwischen den Zeilen war es deutlich zu lesen: der Papst wünsche eine neue Ordensleitung. Schon im ersten Satz gab Johannes Paul II. den Hinweis, daß die Amtszeit des Generalministers auslaufe. Die Wahl eines Nachfolgers nannte er eine der Hauptaufgaben des Kapitels, und in einer späteren Passage sprach er noch einmal von der „schweren Verantwortung" angesichts der Neuwahl und der Richtungsbestimmungen für die nächsten sechs Jahre des Ordens. Zweitens: der Bitte des scheidenden Generalministers, der Papst möge wie üblich einen persönlichen Delegierten entsenden, der der Wahl (protokollarisch) vorsitze, „entsprach" er in der Weise, daß er die Entsendung des Sekretärs der Ordenskongregation, Erzbischof *Vincenzo Fagiolos,* „verfügte" und diese Verfügung in seiner Botschaft ausdrücklich bekanntgab. Und drittens erinnerte er an eine Einrichtung, die seit Johannes XXIII. abgeschafft ist, die aber auf einen Wunsch des Ordensgründers an seine Nachfolger als Generalobere zurückgeht, „vom Herrn Papst einen Kardinal der heiligen römischen Kirche als Leiter, Schützer und Korrektor zu erbitten".

Gegenwehr des Ordens

Auf dem Generalkapitel selbst ist dann freilich nicht alles so gelaufen, wie es nach der päpstlichen Botschaft gedacht war oder die Ordenskongregation es wünschte. Die Frage des *Kardinalprotektors* wurde beraten, aber offengelassen, weder bei der Papstaudienz noch beim Zusammentreffen mit dem Präfekten der Ordenskongregation, Kardinal *Jérôme Hamer,* zum Abschluß des Kapitels wurde sie behandelt. Sie schuf aber zusätzliches Mißtrauen unter den Versammelten und verstärkte die Befürchtung, der Orden sollte auch über die Dauer des Kapitels hinaus direkter unter die Re-

gie des Apostolischen Stuhles und speziell der Ordenskongregation genommen werden: Protektor ja, wenn es sein soll, Korrektor, der in die Leitung des Ordens eingreife, nein: so war das Meinungsbild unter den Teilnehmern des Kapitels.

Daß Erzbischof Fagiolo innerhalb des Kapitels nicht bloß die besondere Verbundenheit der Gesamtkirche und des Papstes mit dem Orden ausdrücken und auch keine bloße Beobachterfunktion wahrnehmen sollte, zeigte sich bald an der Art, wie der Sekretär der Ordenskongregation in den Gang der Beratungen und in die jeweilige Tagesordnung eingriff. Obwohl Fagiolo nicht die ganze Zeit in Assisi anwesend war, nahm er doch an wichtigen Sitzungen der Kapitelleitung teil und gab Anweisungen für die Traktanden. Und er ließ in Einzelgesprächen deutlich erkennen, daß eine Wiederwahl des amtierenden Generalministers nicht erwünscht sei. Dieser sei zu schwach, zu nachgiebig, werde zu sehr von anderen bestimmt.

Zum genaueren *Studium der Papstbotschaft* ordnete Fagiolo einen eigenen „Reflexionstag" an. Das Kapitel leistete dem auch Folge, das Ergebnis war aber mehr oder weniger „diplomatischer" Widerspruch in dem Sinne: man wisse nicht, wen und was der Papst mit seiner Kritik im einzelnen eigentlich meine. Nach den eigenen Erfahrungen bestehe insbesondere nicht der Eindruck, die gelebte *Brüderlichkeit* im Orden entwickle sich gegenwärtig gegen die Intentionen des Gründers. Im Gegenteil: im Orden sei kaum einmal brüderlicher miteinander umgegangen worden als in den letzten 20 Jahren und dieselbe Brüderlichkeit versuche man auch nach außen, im Umgang mit den sozial und rechtlich Benachteiligten, zu leben.

Man wollte sich in keiner Weise der päpstlichen Kritik grundsätzlich entziehen. Der Probleme, die mit gewissen Tendenzen verbunden sind, die verschiedenen franziskanischen Ordenszweige einschließlich des Dritten Ordens als eine Art Bewegung zu sehen, und der dabei möglichen Rückwirkungen auf den Orden selbst war man sich durchaus bewußt. Man wollte aber den eigenen Weg selbst finden und ihn nicht einfach autoritativ vorentscheiden lassen. So gesehen haben die päpstliche Initiative und das Verhalten Fagiolos sehr dazu beigetragen, den Orden zu einen und die gemeinsame Entscheidungsfindung zu erleichtern. Dies zeigte sich überdeutlich bei der „Lösung" der Personalfrage.

Der amtierende Generalminister, der 57jährige Amerikaner aus Los Angeles, *John Vaughn*, wurde nicht nur (mit 110 von 125 Stimmen) am Samstag vor Pfingsten im ersten Wahlgang fast einmütig wiedergewählt, sondern hatte bereits bei der ersten Probeabstimmung am Vortag 110 Erstnennungen erhalten – ein jeder konnte in einer Rangfolge mehrere Namen angeben – und in einer zweiten, die Erzbischof Fagiolo gegen den Vorschlag der Kapitelsleitung ausdrücklich anordnete, 111. Man hat dies als „Niederlage" der Ordenskongregation, gar des Papstes bezeichnet. Der Heilige Stuhl erkannte die Wahl jedenfalls an. Und der Papst kam in der Audienz am Schluß des Kapitels trotz erneuter Mahnungen (vgl. Osservatore Romano, 23. 6. 85) auch nicht mehr auf die Einwendungen seiner Botschaft zurück, obwohl sich das Kapitel auch in seinen inhaltlichen Beratungen wenig von der in den letzten Jahren eingeschlagenen Generallinie abbringen ließ.

Franziskanische Spiritualität neu leben

In einer Art *Aktionsprogramm* für die nächsten Jahre – im wesentlichen eine Fortschreibung des sog. Bahia-Papiers des Plenarrats von 1983 („Das Evangelium fordert uns heraus") – wurden Grundlinien zu drei Schwerpunktbereichen erarbeitet: die kontemplative Dimension franziskanischen Lebens, die Option für die Armen, die Formung der Ordensmitglieder im missionarischen Geist. Das *Gebetsleben* hat Priorität als geistliche Grundlage alles Lebens und Tuns. Aber dieses soll, und das ist charakteristisch für die gegenwärtige Ausrichtung des Ordens, in engem Zusammenhang gesehen werden mit den anderen Werten und Aufgaben franziskanischen Lebens: mit dem *Mitsein mit dem „Volk"*, besonders mit den Benachteiligten, und es soll zugleich auf die konkrete Evangelisationsarbeit ausgerichtet sein. Ordensleben weniger als Selbstzweck – man wolle sich, so hieß es immer wieder, nicht von den eigenen Problemen den Blick für die größere Wirklichkeit der Welt verstellen lassen und ein von der übrigen Wirklichkeit getrenntes Leben führen –, sondern der einzelne und die franziskanischen Gemeinschaften sollen den „Leuten" dienen und so Gebet, Kontemplation und Evangelisationsarbeit eng miteinander verbinden.

„Teilen" war das häufigste Wort in den Beratungen. Und so hat es sich im Schlußdokument niedergeschlagen: sich nicht einschließen in der eigenen klösterlichen Welt, sondern, von menschlichen Grunderfahrungen ausgehend, diese nach dem Evangelium und mit den anderen, besonders mit den Benachteiligten, leben. Dabei soll *wirkliche Inkulturation* geleistet werden, indem jede Gemeinschaft von *den* Verhältnissen ausgeht, die sie in ihrem Lebenskreis antrifft. Bezeichnend für diese Art Inkulturation ist das in den letzten Jahren gestartete und in Assisi voll bestätigte *Projekt Afrika:* in mehreren Ländern des anglophonen Afrika (Kenia, Tansania, Malawi), wo der Orden erst in jüngster Zeit Fuß gefaßt hat, entwickeln Ordensmitglieder aus Europa und Afrika eine Lebensform, die ganz vom Leben unter und dem Mitleben der kleinen Gemeinschaften inmitten der einheimischen Bevölkerung gekennzeichnet ist. Durch das Teilen des Alltags ohne Aufgabe klösterlicher Stille soll ein missionarisch wirksames Lebenszeugnis franziskanischer Spiritualität gegeben werden. Zu solcher „Inkulturation" gehört *„Offenheit":* Offenheit für die Erfahrungen anderer, Offenheit auch für die spirituellen Werte anderer Religionen und vor allem der außereuropäischen Kulturen. Dazu gehört auch das Bemühen um eine offenere Begegnung mit dem *Islam.*

Dies alles soll gelebt werden auf der Grundlage einer stärkeren Brüderlichkeit nach innen und außen, bei gleichzeitiger größerer Eigenständigkeit des

einzelnen, soweit dies das Lebenszeugnis und die Evangelisierungsarbeit erfordert. Dem soll die größere *ordensrechtliche Gleichstellung zwischen Patres und Brüdern* dienen. Zum erstenmal nahmen Brüder am Generalkapitel teil, und zum erstenmal wurde ein Bruder (aus der angelsächsischen „Konferenz") ins Definitorium, also in die den Generalmagister umgebende Ordensleitung gewählt. Gleichzeitig wurden die bisherigen „Vikarien" in Afrika und Asien zu Vize-Provinzen erhoben, um so auch eine größere Gleichstellung zwischen den franziskanischen Gemeinschaften in den „alten" und in den „jungen" Kirchen zu realisieren.

Ungelöste Streitpunkte

Ein noch ungelöster Streitpunkt innerhalb des Ordens, dem ca. 20000 Mitglieder, davon knapp 14000 Priester angehören und der – ohne Nachwuchssorgen – sich speziell in der Dritten Welt in einem neuen Aufbruch befindet, blieb auch nach diesem Generalkapitel die *Franziskanerhochschule Antonianum* in Rom. Die Ordensleitung möchte die Hochschule, die im Verhältnis zum Nutzen, den sie als zentrale ordenseigene Studienanstalt erbringt, einen zu hohen personellen und finanziellen Aufwand bedeutet, nicht einfach auflösen, sondern zu einer theologischen Fakultät verkleinern oder sie mit Sitz in Rom oder auch anderswo in eine höhere Anstalt für franziskanische Studien eventuell in Zusammenarbeit mit den anderen franziskanischen Ordenszweigen – den Konventualen und den Kapuzinern – umwandeln.
Die Ordenskongregation und der Heilige Stuhl überhaupt scheinen für die *Beibehaltung der Hochschule* zu sein. Sie wird offenbar als Symbol papstnaher Einheit des Ordens angesehen. Die eigentlichen – nicht ausgeräumten – Gegensätze zwischen einer breiten Grundrichtung im Orden und den Auffassungen der päpstlichen Kurie über franziskanisches Ordensleben heute scheinen ihren Grund aber in der Tendenz zur Verwirklichung von dem „Leben der Leute" angepaßten Formen des Ordenslebens zu haben. Hier wird am meisten der Übergang zu einer „individualistischen" Brüderlichkeit im Orden und des Ordens in eine „Bewegung" gewittert. Von daher die Skepsis gegenüber den spezifisch franziskanischen Inkulturationsbemühungen in Asien und Afrika und gegenüber der nach lateinamerikanischem Muster vollzogenen Option des Gesamtordens für die Armen. Letztlich maßgebend dürfte aber die Befürchtung sein, der Orden verliere durch die innere Gleichstellung von Brüdern und Patres und die neuen Aktionsformen seinen Charakter als *Klerikerorden.* Andere Orden, die Kapuziner, auch die Karmeliter, befinden sich diesbezüglich in einer ähnlichen Situation.
Der *Fall* Boff gehörte zum Hintergrund der Beratungen des Generalkapitels. Es wurde nicht offiziell darüber diskutiert. Kardinal Hamer hat eine Diskussion darüber mit dem Kapitel abgelehnt, stellte sich dann aber Fragen zu Boff in einem kleinen Kreis von Kapitelsmitgliedern. Eine offizielle Solidaritätsbekundung durch das Kapitel für Boff wurde vermieden. Aber ein „privat" formulierter „Unterstützungsbrief" erhielt 107 Unterschriften von Kapitelsmitgliedern, an erster Stelle die des Generalministers und des ganzen Definitoriums. *D. S.*

Vatikan – Brasilien: Versuch einer Annäherung?

Die Reaktionen auf die unerwartete römische Maßregelung des brasilianischen Theologen *Leonardo Boff ofm* (ein nicht genau befristetes Rede- und Schreibverbot, Anfang Mai verhängt von der römischen Glaubens- sowie der Ordenskongregation; vgl. HK, Juni 1985, 245) sind in Form und Inhalt erwartungsgemäß *unterschiedlich* ausgefallen. Sie reichen von offener Empörung – auch in Europa – über behutsamere, aber nicht unkritische Einordnungen vor allem durch die betroffene brasilianische Teilkirche bis zu mehr latenter als vernehmlich geäußerter Genugtuung über die römische Sanktion (bei uns wie in Lateinamerika).

Gemischtes Echo

Im deutschsprachigen Raum forderten 108 katholische Theologieprofessoren und -dozenten die römische Glaubenskongregation auf, die Maßregelung zurückzunehmen und dem „notwendigen Dialog mit der Befreiungstheologie keine unnötigen Hindernisse mehr in den Weg zu legen". Die Unterzeichner vertreten ein breites Spektrum, die Unterschriftenliste enthält u. a. die Namen der Professoren Alfons Auer, Josef Blank, Johannes Brantschen, Norbert Brox, Paulus Engelhardt, Josef Möller, Otto Hermann Pesch, Günter Stachel, Erich Zenger. Die deutsche Pax-Christi-Sektion erklärte, mit der römischen Maßnahme werde auch die gesamte brasilianische Bischofskonferenz brüskiert. Der Kapuzinertheologe *Anton Rotzetter* schrieb Boff in einem offenen Brief: „Ich bin überzeugt, das Gericht der Geschichte wird dir recht geben, und es hat in dem Augenblick begonnen, als die Kirchenleitung eine nicht mehr erwartete und völlig überraschende Disziplinierung verhängte." Die „Initiative Kirche von unten" warf der Glaubenskongregation vor, ihre Kampagne gegen die Theologie der Befreiung nehme immer stärker politische Züge an und trage dazu bei, „die unterdrückerischen und ausbeuterischen" Strukturen in Lateinamerika zu stabilisieren. Hingegen hält der Präsident der katholischen Universität Eichstätt, Prof. *Nikolaus Lobkowicz,* die römische Entscheidung („daß einem Theologen das Wort entzogen wird, gar nur für kurze Zeit und in Gestalt einer zur Besinnung anhaltenden Buße") für einen „beinahe alltäglichen kirchlichen Vorgang".

Die lateinamerikanische Vorgänge aufmerksam registrierende spanische Zeitschrift „Vida Nueva" griff in einem Kommentar den polemisierenden Charakter vieler Stellungnahmen zum Fall Boff auf. Wie immer radikalisiere die Polemik auch in diesem Fall die auseinanderstrebenden Meinungen; gesagt werde nur, was den jeweils Andersdenkenden trifft, und so „verbleiben beide Seiten mit amputierten Wahrheiten".

Im Fall Boff liegen die Dinge nach Auffassung des Kommentators *José Luis Martín Descalzo* so, daß der brasilianische Theologe „in die Fänge der Medien geraten" und „im theologischen Abstieg begriffen" war, weshalb ihm wohlwollende Leute längst eine Ruhepause zur Sammlung und Reflexion hätten empfehlen sollen. Verordnen könne man eine solche Denkpause freilich nicht: „Wie und mit welchem Recht kann die Kirche einen Menschen zum Schweigen verpflichten?" (Vida Nueva, 15. 6. 85). Daß die Glaubenskongregation sich im Lauf des mehrjährigen Konflikts zur denkbar besten Werbeagentur für die Bücher Boffs entwickelt habe, setze den Vorgang erst ins volle ironische Licht.

Erörterungen in Rom

Anfang Juli hielten sich zu eingehenden Gesprächen mit dem Papst und dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* das Präsidium und die Kommission für die Glaubenslehre der Brasilianischen Bischofskonferenz in Rom auf. Die Begegnungen wurden dem Vernehmen nach unmittelbar nach einem Gespräch des Papstes mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof *Ivo Lorscheiter,* kurzfristig anberaumt. Offiziell hieß es, die Bischöfe weilten zum Ad-limina-Besuch in Rom und die lange geplanten Gespräche mit der Glaubenskongregation fügten sich „in das allgemeine Programm der Kongregation, häufigere Beziehungen mit den bischöflichen Glaubenskommissionen der ganzen Welt einzurichten". Nach der vatikanischen Pressemitteilung verlief die Begegnung „in einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens". Sie habe es ermöglicht, „Fragen um Aufgabenbereich und Arbeitsweise der brasilianischen Glaubenskommission zu vertiefen und in diesem Zusammenhang Gedanken und Vorschläge über verschiedene Probleme auszutauschen, die gegenwärtig der Kongregation für die Glaubenslehre zum Studium vorliegen". (Zur brasilianischen bischöflichen Glaubenskommission gehören Kardinal *Aloisio Lorscheider ofm* (Fortaleza), Erzbischof *Clovis Frainer ofmcap* (Manaus), Bischof *Valfredo Tepe ofm* (Ilheus) und die Weihbischöfe *Angelo Domingos Salvador ofmcap* (Bahía) und *Karl Romer* (Rio de Janeiro).

Man kann davon ausgehen, daß unter diesen „verschiedenen Problemen" auch das angekündigte zweite vatikanische Dokument über die Theologie der Befreiung sowie der Fall Boff zur Sprache gekommen sind. Die brasilianischen Gesprächspartner äußerten sich nicht zum Verlauf der Unterredungen; Kardinal Ratzinger nannte die Gesprächsrunde gegenüber einem Bischofskollegen „sehr interessant und wertvoll".

Über die Erörterung konkreter Fragen hinaus können die Gespräche zwischen Papst Johannes Paul II. und der Glaubenskongregation einerseits und den Bischöfen aus dem Präsidium und der Glaubenskommission der Brasilianischen Bischofskonferenz wohl auch als Versuch gewertet werden, das seit Jahren angespannte Verhältnis zwischen Rom und dem brasilianischen Episkopat im direkten Kontakt der zuständigen Behörde bzw. Gremien zu entkrampfen und zu versachlichen. Nicht erst seit der Diskussion um die theologischen Aussagen Leonardo Boffs wird Rom über den Zustand der brasilianischen Kirche mehr einseitig und aus zweiter Hand als umfassend und direkt informiert, wobei auch der Lateinamerikanische Bischofsrat *CELAM* eine nicht unwichtige und nicht immer erfreuliche Rolle gespielt hat. Die Spitze des brasilianischen Episkopats hat in Gesprächen mehr als einmal zu erkennen gegeben, daß sie sich einerseits diffamiert fühle, andererseits zunehmend den Eindruck gewinne, in Rom bestehe nur ein geringes Interesse an direkteren Kontakten oder an der Zusammenarbeit mit den brasilianischen Bischöfen in den verschiedenen dringend anstehenden Fragen.

Rossis und Sales' massive Verurteilungen

Der brasilianische Kurienkardinal *Agnelo Rossi* nutzte seine Reise zur Beisetzung von Präsident Tancredo Neves für eine Veröffentlichung eines von ihm verfaßten längeren Beitrags über die Theologie der Befreiung. In dem Artikel kommt der Kardinal wie schon früher zu einem sehr negativen Gesamturteil. So sei die wachsende „antirömische, antipäpstliche und institutionsfeindliche Haltung" in der Kirche Brasiliens die Frucht einer radikalen Befreiungstheologie; was in brasilianischen Priesterseminaren gelehrt werde, könne man nur mit „Gehirnwäsche" bezeichnen. Die Namen der angesprochenen Vertreter der Befreiungstheologie nennt Kardinal Rossi nicht. Der Beitrag des Kardinals schließt mit dem Bedauern über den mangelnden Gehorsam des Liberationisten", wie er die Befreiungstheologen exemplarisch nennt. „Unter Mißachtung der kirchlichen Ermahnung hört er lieber auf andere Stimmen und Lehren, um wie unsere Eltern im Paradies Gott gleich zu werden. Bestand ihre Versuchung im Stolz oder in der Gier nach Popularität? Ich weiß es nicht ..., aber ich gebe meiner Trauer darüber Ausdruck, daß begabte Männer durch die Theologie der Befreiung weit vorangekommen sind, aber abseits des Weges" (zitiert nach DIAL, 4. 7. 85).

Die römische Maßregelung Boffs platzte so in einer mehr als nur atmosphärischen Verstimmung zwischen Rom und dem brasilianischen Episkopat. Weder der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter,* noch Kardinal Lorscheider, der Boff im September vergangenen Jahres zur Anhörung vor der Glaubenskongregation nach Rom begleitet hatte, waren darüber informiert. Die Bischofskonferenz schwieg zunächst. Zehn brasilianische Bischöfe aber schrieben an den Papst und Kardinal Ratzinger. Die „Strafmaßnahmen" seien „wenig

evangelisch": „Sie verletzen die Menschenrechte und die Rechte der Freiheit der Theologen." Zudem „verwirren sie die Arbeit unserer Kirche und greifen die Brasilianische Bischofskonferenz an, die sich für die gegen Boff vorgebrachten Anschuldigungen mitverantwortlich fühlt". Pressemeldungen zufolge bezeichnete der Apostolische Nuntius in Brasilien, Erzbischof *Carlo Furno,* die Verfasser des Briefs daraufhin als „Rebellen". Der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal *Eugenio Sales,* der Wortführer des konservativen Flügels im Episkopat sagte im brasilianischen Fernsehen, jeder, der sich mit der Verurteilung Boffs nicht abfinden wolle, könne die Kirche verlassen.

Um Konzilianz bemüht

Am 30. Mai gab dann das *Präsidium und die Pastoralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz* eine „Einladung zur Reflexion" an alle Gläubigen heraus, die das Bemühen um Ausgleich und ein ausgewogenes Urteil der Kirchenführung widerspiegelt, aber auch behutsam auf die Eigenständigkeit der brasilianischen Teilkirche pocht. Im Blick auf „die gegenwärtige Situation unseres Bruders Leonardo Boff" gelte es zunächst einmal, die schwere, aber notwendige Aufgabe des Papstes anzuerkennen, in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Disziplin zu intervenieren, „wenn es das Gemeinwohl der Kirche Christi erfordert". Die Bischöfe verweisen dann in ihrer Erklärung auf den Kanon 212 § 1–3 des neuen Kirchenrechts, der den Gehorsam gegenüber den Oberhirten, aber auch das Recht und die Pflicht der Gläubigen unterstreicht, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten ... den übrigen Gläubigen kundzutun".

Im weiteren erklärt die Bischofskonferenz ihren Willen, gemäß ihren Statuten „die *Gemeinschaft der Bischöfe* weiter zu vertiefen und aus Sorge um die ganze Kirche in Gemeinschaft und im Zusammenwirken mit dem Apostolischen Stuhl den loyalen und beharrlichen Dialog mit dem Heiligen Vater und der römischen Kurie fortzusetzen". Die Bischofskonferenz tue dies in dem Wunsch, „die Glaubenswahrheiten schützen zu helfen und zum Entstehen einer reiferen Gemeinschaft im Leib Christi beizutragen". An die christlichen Gemeinden gerichtet, heißt es, die Einheit der Kirche fordere manchmal den schmerzlichen, aber äußerst fruchtbaren Verzicht. Sie erfordere aber auch „Brüderlichkeit und immerwährenden Respekt aller ohne Ausnahme". Niemand solle sich daher vom „Geist der Spaltung" leiten lassen.

Von den Reaktionen aus der brasilianischen Kirche auf die römische Sanktion verdient die Initiative von zwei angesehenen brasilianischen Juristen, *Helio Bicudo* und *José Queiroz,* Erwähnung. Sie wandten sich im Namen von 25 Menschenrechtsgruppen mit einer Eingabe an die päpstliche Kommission Justitia et Pax, um unter Berufung auf Kanon 1417 § 4 des neuen Kirchenrechts (Recht des Gläubigen auf Anrufung des Apostolischen Stuhls in einer Streit- oder Strafsache) eine Aufhebung des Schweigegebots zu erreichen.

Nachgereichte Interpretationen

Interessant sind in dem Zusammenhang manche von Rom nachgereichten „Interpretationen", von denen man nicht recht weiß, ob sie als Rechtfertigungs- oder Distanzierungsversuche zu werten sind. Kardinal Ratzinger z. B. hat im Laufe der letzten beiden Monate die Maßnahme gegen Boff einige Male in dem Sinn ausgelegt, es handle sich mehr um eine „Einladung zum Schweigen" als um eine Strafe, um eine Art „Sabbatjahr", wie er selbst es auch in Solidarität mit Boff gerne wahrnehmen würde. „Was wir eigentlich verhindern wollten, ist, daß Pater Boff in eine Welle von internationalen Vorträgen und Interviews hineingerät", so Ratzinger in einem Interview mit der „Wiener Kirchenzeitung".

Anläßlich eines Vortrags in Düsseldorf soll er nach Mitteilung dortiger Gesprächspartner gesagt haben, es handle sich gar nicht um ein Schweigegebot, obwohl die amtliche Pressemitteilung des vatikanischen Pressesaales ausdrücklich von einer „gewissen Zeit ehrerbietigen Schweigens" sprach (un certo periodo di ossequioso silenzio). Er dürfe weiter Vorlesungen halten und predigen (was allerdings niemand bestritten hatte). Es sei ihm (nur) vom Generalminister der Franziskaner „mit Zustimmung Roms" untersagt worden, Einladungen aus aller Welt zu folgen, die ihn zu mehr oder weniger demonstrativen Äußerungen aufforderten.

Die amtliche Pressemitteilung sprach ausdrücklich von einer „lettera congiunta" der Glaubens- und Ordenskongregation, in der der Ordensleitung die Maßnahmen gegen Boff mitgeteilt wurden. Es gab offensichtlich Unstimmigkeiten innervatikanischer Art (auch zwischen der Glaubens- und der Ordenskongregation). Aber der Generalobere, der noch anläßlich des Generalkapitels der Franziskaner vom Sekretär der Ordenskongregation (vgl. ds. Heft, S. 351) getadelt wurde, weil er nicht von sich aus Maßnahmen gegen Boff ergriffen habe, hatte ganz eindeutig nur vollzogen, was ihm von den zuständigen Kongregationen zu tun auferlegt worden war.

Interessant ist auch, daß sich Ratzinger bei der gleichen Gelegenheit erneut dafür aussprach, Probleme mit Theologen ohne ein formelles Verfahren der Glaubenskongregation zu regeln, etwa durch Gespräche im Vorfeld. Er hoffe, daß sich die Dinge durch Kontakt der jeweils zuständigen Bischöfe mit den betroffenen Theologen entwickeln könnten. Gerade diese Möglichkeit haben die brasilianischen Bischöfe im Fall Boff aber nicht nutzen dürfen. Es ist zu hoffen, daß die vatikanisch-brasilianischen Gespräche im Juli in Rom ein konkreter Schritt in die von Ratzinger mehrfach gewiesene Richtung waren und daß das, was Ratzinger empfiehlt, in Zukunft nicht noch zusätzlichen Druck auf die Episkopate in den Teilkirchen mit sich bringt. *G. B.*

Laien im pastoralen Dienst: Schweizerische Entwicklungen

Von außen betrachtet, hat die schweizerische Eigenentwicklung, zahlreiche Laientheologinnen und Laientheologen in der Gemeindeseelsorge einzusetzen, zum Anliegen geführt, „daß auch die Gesamtkirche diesen neu gewachsenen Dienst des Laientheologen bestätige und anerkenne" (Votum an Papst Johannes Paul II. am 15. Juni 1984). Bei näherer Betrachtung scheint aber das dringendste Anliegen die Lösung von Schwierigkeiten zu sein, zu der diese zudem weder gradlinig noch einheitlich verlaufene Entwicklung in der Schweiz selbst geführt hat.

Versuch einer Klärung

Diese Entwicklung begann vor etwa 15 Jahren und bestand nicht nur darin, daß Laientheologen in den pastoralen Dienst aufgenommen wurden, sondern erfaßte auch vorher voneinander abgegrenzte Bereiche: nichtakademisch ausgebildete *Katechetinnen* und *Katecheten* wurden auf eigenen Wunsch wie auf Wunsch von Pfarrern und Kirchengemeinden für pastorale Tätigkeiten angestellt, die nicht unmittelbar katechetisch sind (beispielsweise Jugendseelsorge samt Mitwirkung in Jugendgottesdiensten); die nebenberuflich ausgebildeten *Seelsorgehelferinnen* und *Seelsorgehelfer* wuchsen in der Pfarreiseelsorge rasch in Aufgaben und Tätigkeiten hinein, die anderswo Laientheologen oder Katecheten ausübten. Diese Entwicklung führte nicht nur zu einem Neben- und Durcheinander von Tätigkeitsfeldern und Berufsbildern, sondern auch von Ausbildungsgängen wie von Weiter- und Fortbildungsangeboten, weil auch der Bereich der pastoralen Bildung nicht von einem Leitbild her, sondern pragmatisch, das heißt aufgrund konkreter und meist drängender Bedürfnisse, entwickelt worden war.

In dieser Situation beauftragte die Bischofskonferenz auf Antrag der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz ihre Pastoralplanungskommission (PPK), die neuen pastoralen Berufe gegeneinander *abzugrenzen* und gleichzeitig ein Berufsbild des Seelsorgehelfers bzw. der Seelsorgehelferin auszuarbeiten. Die Arbeit an diesem Auftrag führte die PPK zur Einsicht, daß eine solche Abgrenzung die eigentliche Problemlage weder erfassen noch abklären könne, daß es viel wichtiger wäre, die Ausbildungsgänge der pastoralen Berufe klarer aufeinander abzustimmen sowie für die Durchlässigkeit des Ausbildungssystems zu sorgen, damit die seelsorglichen Talente und Fähigkeiten besser entdeckt und gefördert werden können; gleichzeitig sollte die Glaubens- und Praxiserfahrung aufgewertet werden.

Um hier eine Klärung herbeizuführen, führte die PPK am 28./29. Juni 1985 eine sogenannte *Reflexionskonferenz* durch mit dem erklärten Ziel, „einen möglichst repräsentativen Kreis von Betroffenen zu einem gegenseitigen Erfahrungs-, Informations- und Meinungsaustausch zusammenzuführen: Vertreter der verschiedenen Berufsgruppen, Ausbilder, Personalverantwortliche der Bistümer. Im Gespräch miteinander soll das Spektrum der Probleme erörtert und eventuelle Möglichkeiten für deren Weiterbearbeitung sondiert werden."

Das Ergebnis dieser Reflexionskonferenz ist eine Fülle von Impulsen, Vorschlägen und Rückfragen, die die PPK nun zu sichten und weiterzubearbeiten hat. Bei aller Vielfalt der Anregungen und trotz der Meinungsunterschiede in Einzelfragen wurden im Verlaufe dieser beiden Tage einige *tragende Perspektiven* erkennbar. Möglich wurde dies einerseits sicher auch aufgrund neuerer Anstöße von seiten der Praktischen Theologie, anderseits und vor allem aber durch die Reflexion von vergleichbaren Erfahrungen mit der Seelsorgearbeit in der deutschsprachigen Schweiz wie von alternativen Entwicklungen in den anderen Sprachregionen.

Von Frankreich lernen

In der deutschsprachigen Schweiz war der zuñehmende Einsatz von Laien im pastoralen Dienst nur dank guter finanzieller Verhältnisse der Kirchgemeinden, die die Kirchensteuerhoheit haben, möglich. In den anderen Landesteilen stehen den Kirchgemeinden aus verschiedenen Gründen weit weniger finanzielle Mittel zur Verfügung, so daß sie dem auch bei ihnen spürbar werdenden Priestermangel mit einer Verbreiterung und Verstärkung der *ehrenamtlichen* Laienmitarbeit begegnen mußten; daß sich die französischsprachige Schweiz dabei zudem von französischen Seelsorgemodellen anregen ließ, ist nicht erstaunlich.

Der Ansatz lag auch in der Westschweiz bei der *Katechese.* Die Pfarrer baten nach dem französischen Vorbild Laien, für kleine Gruppen von Kindern einige Stunden Unterricht zu übernehmen. Das führte einerseits zum Einsatz von heute schätzungsweise 3000 Ehrenamtlichen und anderseits zur Notwendigkeit, für diese Ehrenamtlichen besondere Ausbildungsgänge zu schaffen und sie gezielt zu begleiten; daß der bei so zahlreichen Ehrenamtlichen unvermeidbar große Wechsel auch vermehrter Planung bedarf, versteht sich. Der ehrenamtliche Einsatz beschränkt sich heute nicht mehr auf die katechetische Tätigkeit, so daß auch die Ausbildung von Ehrenamtlichen viel breiter geworden ist und heute nach einer gemeinsamen Grundausbildung („tronc commun") Spezialisierungen ermöglicht in Kinder- und Jugendkatechese, Animation von Erwachsenen- und Jugendlichengruppen, karitativem und sozialem Dienst, Liturgie usw. Um die ehrenamtliche katechetische Tätigkeit zu begleiten und zu fördern, werden von den Gemeinden, den katechetischen Arbeitsstellen oder den kantonalen Bischofsvikariaten ihnen geeignet scheinende Ehrenamtliche zur

Ausbildung an die *Katechetenschule Freiburg* geschickt und dann neben- oder hauptamtlich eingesetzt. An dieser kirchlichen Berufsschule hilft die Theologische Fakultät bei der theoretischen Ausbildung mit, anderseits erhalten die Theologiestudenten an der Katechetenschule ihre praktische Ausbildung.

Weil in den Gemeinden Ehrenamtliche zunehmend nicht nur katechetisch tätig sind, ist das Bedürfnis nach einer fachlichen Begleitung von in anderen Bereichen Tätigen ebenfalls gewachsen. Die *Westschweizer Ordinarienkonferenz* hat deshalb beschlossen, die Katechetenschule zu einem Ausbildungsinstitut für Laien im pastoralen Dienst (Institut de formation pastorale pour laïcs) weiterzuentwickeln. Dabei soll das Konzept der Ausbildung von Ehrenamtlichen – eine gemeinsame theologische, pastorale und biblische Grundausbildung und darauf aufbauend pastorale Spezialisationen – übernommen werden.

Der Bezug auf die Ehrenamtlichkeit

Die Westschweizer Erfahrungen vor allem mit der Ehrenamtlichkeit konnten zu eigenem Nachdenken anregen, weil die deutschschweizerischen Teilnehmer der Reflexionskonferenz von ekklesiologischen und kirchenpraktischen Überlegungen her dafür bereits sensibilisiert waren. So ist es das erklärte Ziel der Personalpolitik des *Bistums Basel,* nicht möglichst viel Personal einsetzen zu können und auch nicht einfach den sakramentalen Dienst zu gewährleisten, sondern dazu beizutragen, „daß das Evangelium wahr werden und daß Gemeinschaft wachsen kann" (*Alois Reinhard,* Bischöflicher Personalassistent). Möglichst viele sollten Verantwortung wahrnehmen können für das, was mit dem Leben zu tun hat, und infolgedessen müsse möglichst viel Ehrenamtlichkeit Ziel der Hauptamtlichen sein. Weil aber Ehrenamtlichkeit in verschiedenen Bereichen zu fördern und zu begleiten sei, seien in der Gemeinde auch verschiedene wesentliche Dienste mit eigenständigen Verantwortungsbereichen zu leisten; dabei brauche es so viele Hauptamtliche, wie für die Animation von Ehrenamtlichen erforderlich sei. Die Hauptamtlichen müßten allerdings bereits in der Ausbildung, aber auch in der Weiter- und Fortbildung gezielt auf die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen vorbereitet werden. Dieser konsequente Bezug auf die Ehrenamtlichkeit erwies sich im Verlauf der Reflexionskonferenz als eine der durchgehenden Perspektiven.

Von den Westschweizer Erfahrungen her erhielt auch die Forderung, die Ehrenamtlichen gezielter auszubilden, ein zusätzliches Gewicht. Dabei müßte auch sorgfältig auf die Möglichkeit geachtet werden, daß ein ehrenamtlicher Einsatz durch eine entsprechende Zusatzausbildung zu einem neben- oder hauptamtlichen werden könnte.

Weniger Interesse fand auf deutschschweizerischer Seite die in der Westschweiz nicht seltene Praxis, daß ein hauptamtlicher kirchlicher Einsatz von vorneherein auch zeitlich befristet sein könnte; im Gegenteil soll im Blick auf eine Laufbahnberatung die typische Berufsbiographie eines kirchlichen Jugendarbeiters untersucht werden. Nachdenklich hingegen stimmte die in der Westschweiz streng eingehaltene Zulassungsbedingung zu einer pastoralen Ausbildung, daß der oder die Auszubildende von einer kirchlichen Gemeinschaft oder einem kirchlichen Amt geschickt wird; beginnen doch immer noch Deutschschweizerinnen und Deutschschweizer ein Theologiestudium mit einem pastoralen Berufsziel ohne Beheimatung in einer Gemeinde.

Neue Modelle der Zusammenarbeit

Die vorgesehene Westschweizer Ausbildung von Laien zum pastoralen Dienst zielt in Richtung „Pastoralarbeiter". Die deutschsprachigen Bistümer können diesen Weg aus verschiedenen Gründen nicht gehen, auch wenn die Reflexionskonferenz als eine durchgehende Perspektive ergeben hat: Die unterschiedlichen fachlichen Kompetenzen müßten in der pastoralen Praxis weit konsequenter als bislang in einer *kollegialen Wahrnehmung pastoraler Verantwortung* zusammengeführt werden.

Unterschiedlich sind in der deutschen Schweiz die fachlichen Kompetenzen heute schon von der Ausbildung her, die nicht nur in kirchlicher Verantwortung oder Mitverantwortung steht wie jene zum Laientheologen (Pastoralassistenten), Katecheten und Seelsorgehelfer, sondern auch eine allgemeine Berufsausbildung ist wie jene zum Sozialarbeiter, Jugendleiter und Erwachsenenbildner (für die sich im Blick auf eine kirchliche Anstellung nur die Frage einer theologisch-pastoralen Zusatzausbildung stellt). Einem kollegialen Zusammenwirken von in unterschiedlichen Bereichen beruflich kompetenten pastoralen Mitarbeitern stehen aber strukturelle wie persönliche Hindernisse entgegen.

Zum einen entstanden die neueren Dienste aus einer durch den Priestermangel bedingten Aufspaltung des Priesterberufes, so daß die Tendenz, zu einem ganzheitlichen pastoralen Beruf zurückzufinden, schon verständlich ist. Zum andern hat der Priestermangel dazu geführt, daß manche Einsätze namentlich von Pastoralassistenten „uneigentlich" (wie es im Bistum Basel heißt) erfolgen bzw. umständehalber uneigentlich erfolgen müssen: die Kirche gibt eine Kompetenz (beispielsweise zur Einzelseelsorge) und nimmt sie zugleich zurück (Ausschluß vom sakramentalen Dienst). Aufgrund solcher Grenzerfahrungen trugen die Pastoralassistenten Papst Johannes Paul II. als weiteres Anliegen vor, „daß erweiterte Einsatzmöglichkeiten von Diakonen und Laientheologen im kirchlichen Dienst geschaffen werden, indem diesen unter bestimmten Voraussetzungen die Ordination zum Priester erteilt wird" (a. a. O.).

Auch wem dieses Anliegen als utopisch erscheint, kann nicht bestreiten, daß es Priester braucht und daß die Schweizer Bistümer wenn nicht schon heute, so doch in absehbarer Zeit zuwenig Priester haben. So werden *Modelle der Zusammenarbeit* entwickelt und praktiziert, nach denen Priester und Laien nicht nur im Rahmen einer Pfarrei zusammenarbeiten, sondern im Rahmen mehrerer Pfarreien, und

zwar so, daß in den pfarrer- bzw. priesterlosen Pfarreien ein Laienmitarbeiter als Bezugsperson Wohnsitz nimmt (im deutschsprachigen Teil des Bistums Freiburg nennt man diese sogar „Gemeindeseelsorger").
Erklärtes Ziel des Bistums Basel beispielsweise ist es, Pfarreien trotz des Priestermangels weder aufzuheben noch zusammenzulegen. Gegen diese pfarreibezogene und binnenkirchliche Sicht wurde allerdings auch die Frage nach Ort und Aufgabe des Laien in Kirche und Gesellschaft gestellt: Die Ehrenamtlichkeit der Gläubigen als Gläubige dürfe sich nicht auf den Raum der Pfarrei beschränken, und überdies sei die Pfarrei, in Städten jedenfalls wie Genf, nicht mehr der wichtigste Raum pastoralen Handelns. Gerade von Genf, der vermutlich säkularisiertesten Stadt der Schweiz, und anderen städtischen Erfahrungen der Westschweiz her wurde gegen einen einseitig binnenkirchlichen Blickwinkel für eine missionarische Pastoral plädiert. Ziel der Pastoral dürfe nach der versorgten nicht eine sich selbst versorgende Gemeinde, sondern müsse eine der Evangelisation verpflichtete Gemeinde sein. Das betrifft aber nicht nur die Laien im pastoralen Dienst, sondern auch die Priester; denn wenn dem Priester auch der Leitungsdienst zukomme, wahrgenommen werden müßten alle Dienste *kollegial* („en équipe"). Daß hier ein großer Lernprozeß in Gang kommt, ist ein Problem weit mehr der Personen als der Strukturen und deshalb nicht durch Reflexion zu lösen. *R. W.-Sp.*

Wirtschaftsbrief der US-Bischöfe: „Straffen. Nicht zurückstecken"

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Collegeville/Minn. beschäftigten sich die US-amerikanischen Bischöfe mit dem weiteren Vorgehen im Zusammenhang mit dem geplanten Wirtschaftshirtenbrief. Seit November letzten Jahres liegt dazu ein erster Entwurf vor (vgl. HK, Januar 1985, 8–10), der in der US-Öffentlichkeit zu einer lebhaften Diskussion führte. Deutliches Mißfallen an dem Entwurf äußerten vor allem Wirtschaftskreise, Katholiken konservativer Prägung, denen die Beurteilung der US-Wirtschaft insgesamt schlicht zu negativ geraten scheint und die es obendrein lieber sähen, wenn der Hirtenbrief sich nicht in der vorgelegten Weise um wirtschafts- und sozialpolitische Detailprobleme kümmerte.

Zustimmung zum Verfahren

Allgemeine Zustimmung findet indessen das *Vorgehen der US-Bischöfe.* Wie schon im Falle des Friedenshirtenbriefes von 1983 (vgl. HK, Juli 1983, 316–322) haben die Bischöfe sich auch jetzt wieder einer über Jahre hinweg geführten öffentlichen Debatte ausgesetzt. Auch der sonst in seiner Kritik an dem Entwurf des Hirtenbriefes keineswegs zurückhaltende *Michael Novak,* Mitautor des sogenannten „Laienbriefes", einer Erklärung zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Wirtschaft, die zu etwa derselben Zeit veröffentlicht wurde wie der erste Entwurf des Bischofswortes (englischer Text in: Catholicism in Crisis, November 1984), bedankte sich bei den US-Bischöfen dafür, daß sie „die Demut bewiesen hätten, ihre Arbeit in so offener Weise zu führen, sich den Risiken der Diskussion auszusetzen, indem sie es akzeptierten, in der Öffentlichkeit zuzuhören, zu reflektieren und das einmal Geschriebene zu überarbeiten ..." (zitiert nach James E. Hug: Les évêques américains jugent l'économie, in: Etudes, Juli–August 1985, 26).
Nachdem bereits im Frühjahr der ursprünglich vorgesehene Zeitplan für die weitere Erarbeitung des Hirtenbriefes nicht zuletzt wegen der durch den Entwurf ausgelösten öffentlichen Debatte geändert wurde (vgl. HK, Mai 1985, 244), war es in Collegeville nun Aufgabe der Bischöfe, die Linie für die Erarbeitung des zweiten Entwurfes festzulegen. An zwei Tagen diskutierten die über 230 Bischöfe zusammen rund fünf Stunden in 32 Kleingruppen. Zusätzlich zu den Berichten aus diesen Gruppen erhielten 17 Bischöfe Gelegenheit, ihre persönliche Sicht vorzutragen. Der zweite Entwurf soll allen Bischöfen im September zugehen und auf der Vollversammlung im November Gegenstand der Beratungen sein. 1986 soll dann die dritte und endgültige Fassung vorgelegt und verabschiedet werden.

Wirtschaft und Rüstung

Die jüngste Vollversammlung machte wiederum deutlich, daß es eine grundlegende Opposition gegen den ersten Entwurf unter den Bischöfen nicht gibt. „Macht weiter so. Straffen. Nicht zurückstecken" – mit diesen Zurufen an die Autoren des Entwurfes faßte einer der Bischöfe die Ergebnisse einer Diskussionsrunde zusammen. Dennoch wurde zum Teil *recht kontrovers diskutiert.* Einig war man sich zunächst über die Veränderung von Sprache und Umfang. Erzbischof *Rembert Weakland* von Milwaukee, der Vorsitzende der mit der Erarbeitung des Hirtenbriefes beauftragten Kommission, machte bereits in seiner einleitenden Erklärung (vollständiger Text in NC News Service, 18. 6. 85) zwei Änderungsvorschläge, die beide breite Zustimmung fanden: Der bislang rund 60 000 Wörter umfassende Text soll um etwa ein Drittel *gekürzt* werden, ohne daß er damit Wesentliches an Substanz einbüßen soll. Außerdem will man einen *zweiten Text* erarbeiten, der als eine pastorale Botschaft an ein breiteres Publikum auch in der eigenen Kirche gerichtet sein soll. Es soll ein relativ kurzer Text werden und die wichtigsten Themen des Hirtenbriefes enthalten, ohne nur eine Zusammenfassung zu sein.
Einvernehmen wurde auch darüber erzielt, daß der Hirtenbrief deutlicher als der vorliegende Entwurf eine *Verbindung zum Thema des Friedenshirtenbriefes* ziehen soll, indem er u. a. auf die wirtschaftlichen und sozialen Aus-

wirkungen der hohen Militärausgaben der USA hinweist. Diese Frage gehört auch zu den Punkten, die in einer Stellungnahme des „Center of concern", eine den Bischöfen bei sozialen Themen zuarbeitende Einrichtung, an dem Entwurf kritisiert werden. Nach Ansicht dieser aus Laien und Ordensleuten bestehenden Gruppe stelle der Wirtschaftshirtenbrief im Grunde nach dem Friedenshirtenbrief als dem Kapitel 1 nun Kapitel 2 einer einzigen großen Erklärung dar. Dementsprechend vermißt man Hinweise auf den engen Zusammenhang beider Themen. In der Stellungnahme heißt es, Waffenproduktion und -handel verschlängen weltweit so viele Mittel, daß für viele Menschen nicht einmal mehr die notwendigen Waren und Dienstleistungen zur Verfügung stünden. Die ständig steigenden Rüstungsausgaben seien die wichtigste Ursache für die Talfahrt der US-Wirtschaft.

Option für die Armen oder Gemeinwohl?

Kontrovers diskutiert wurden auf der Vollversammlung vor allem *drei Themenkomplexe*, die bereits in den vorausgegangenen Diskussionen eine wichtige Rolle gespielt hatten: Wie konkret soll eigentlich ein Hirtenbrief *bestimmte politische und programmatische Konzepte* formulieren? Einige Bischöfe waren der Ansicht, der Entwurf mische sich zu sehr in wirtschafts- und sozialpolitische Tagesprobleme ein, so beispielsweise dort, wo er drei bis vier Prozent Arbeitslose als noch tolerierbare Obergrenze angibt, während andere genau dies als hilfreich und notwendig bezeichneten. Wiederholt mußten die Bischöfe sich im letzten halben Jahr vorhalten lassen, sie hätten mit dem Entwurf ihre Kompetenz überschritten. Erzbischof Weakland wies in seinem Bericht darauf hin, daß solche Konkretionen sehr wohl zu den Aufgaben einer Bischofskonferenz gehörten. Man sei ja auch bei Themen wie Abtreibung, Todesstrafe oder nukleare Abschreckung nicht davor zurückgeschreckt. Und es gäbe ja auch einen mittleren Bereich, der zwischen politischen Konzepten im eigentlichen Sinn und dem rein Abstrakten liege.

Die im Entwurf wiederholt auftauchende *Aufforderung an den Staat*, seiner Verantwortung gerecht zu werden und aktiv-gestalterisch in den Wirtschaftsprozeß einzugreifen, hatte den Bischöfen den Vorwurf eingebracht, sie seien mit einer gewissen Naivität an die Sache herangegangen und seien über die wirtschaftlichen Zusammenhänge schlecht informiert. Sie setzten auf Mittel und Wege bei der Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die sich weithin als untauglich erwiesen hätten. Weakland verteidigte sich dagegen mit dem Hinweis, daß man auf der Basis der Katholischen Soziallehre und der auf ihr aufbauenden Lehrtradition das Eingreifen der Regierung als eine von mehreren möglichen Lösungswegen nicht ausschließen könne. Im ersten Entwurf spielt die *„vorrangige Option für die Armen"* eine zentrale Rolle. Die Bischöfe fragten sich in dem Zusammenhang, wie diese Option im nordamerikanischen Kontext anzuwenden und zu verstehen sei, wo doch die Mehrheit der Bevölkerung eher der Mittelklasse angehört und weder ausgesprochen arm noch reich ist. Einige Bischöfe befürchteten, daß die Übernahme der Option für die Armen zu Trennungen führen könne, während andere die Option gerade auch im Blick auf die Verhältnisse der USA nachdrücklich unterstützten. Nicht wenige US-Katholiken scheinen mit dieser Option aber ihre Mühe zu haben. Sie sehen darin einen Ansatz zu verstärkter Polarisierung innerhalb der Kirche. Es wurde bereits vorgeschlagen, auf sie ganz zu verzichten bzw. sie durch „Gemeinwohl" zu ersetzen. Andere halten dem entgegen, daß sich in der Option für die Armen gerade die Erfordernisse des Gemeinwohls für die heutige Gesellschaft zeigen würden.

Einige Bischöfe betonten auf der Vollversammlung besonders die Bedeutung der Mittelklasse. Durch sie werde die Kirche überhaupt erst in die Lage versetzt, sich um die Armen zu kümmern. Erzbischof Weakland wies seinerseits Kommentare zurück, in denen die Option für die Armen als ein Versuch gewertet worden war, die Mittelklasse an den Pranger zu stellen und ihr die Schuld an der Armut zu geben. Es gehe nicht um Schuldzuweisung. Die *schwierige Lage der Mittelklasse* heute, ihr Gefühl von Unsicherheit in einem sich schnell wandelnden Klima sehe man durchaus.

Eine Strukturanalyse fehlt

Seit seiner Veröffentlichung wird gefragt, ob der erste Entwurf in seiner *Behandlung der US-Wirtschaft und des Kapitalismus* überhaupt zu hart oder zu zurückhaltend urteile. Unter den Bischöfen waren die Meinungen dazu weit gestreut: Die Bandbreite reichte von solchen, die eine zu negative Haltung meinen erkennen zu können, bis hin zu solchen, die eine wirkliche Kritik am Kapitalismus gerade vermissen. In der Öffentlichkeit hatte diese Frage bereits die Gemüter erhitzt. So liest sich im Vergleich zum Entwurf des Hirtenbriefes der Laienbrief wie eine Lobeshymne auf die Erfolge der US-Wirtschaft und des freien Unternehmertums. Demgegenüber kritisierte die Gruppe des „Center of concern" das Fehlen einer tiefgreifenden Strukturanalyse und einer „scharfen Kritik des liberalen Kapitalismus". Nach Ansicht dieser Gruppe bleibt in dem Entwurf letztlich offen, was er eigentlich fordere: eine geringfügige Anpassung oder eine bedeutende Veränderung des gegenwärtigen Wirtschaftssystems. Der Entwurf greife (im zweiten Teil) zwar eine Reihe von konkreten Problemfeldern auf. Da sie jedoch alle ziemlich unverbunden nebeneinander behandelt würden, gerate der Zusammenhang aus dem Blick.

Selbst wenn der zweite Entwurf einige Ansätze zu einer Gesamtanalyse der US-Wirtschaft entwickeln sollte, wird der Hirtenbrief bei aller Kritik am US-Wirtschaftssystem doch eher *reformistisch* argumentieren als radikalen Lösungen zuneigen, also nicht wirklich Systemveränderung betreiben wollen. Alles andere dürfte im US-amerikanischen Katholizismus auch kaum konsensfähig sein. Überhaupt steht zu erwarten, daß der nächste Entwurf sich bemühen wird, etwas optimistischer zu formulieren und auch die Leistungen der eigenen Volkswirtschaft deutlicher anzusprechen. *K. N.*

Verknöchert und ideologisch verbohrt

Der Existenzkampf der französischen Kommunisten

Während der letzten Jahre mußten die französischen Kommunisten bei verschiedenen Wahlen hohe Stimmenverluste hinnehmen. Ihr Anteil sank zwischen der Präsidentenwahl 1981 und der Europawahl 1984 um ein Drittel auf etwas über 10% der abgegebenen Stimmen. Von diesem Rückgang haben sie sich auch bei den jüngsten *Kantonalwahlen* (mit 12,63%) nicht nennenswert erholt.
Das Ergebnis der *Europawahlen* besaß eine Schockwirkung, die einige bisher einflußreich gewesene Kräfte innerhalb der Partei zur Forderung nach einer größeren Öffnung, nach mehr Demokratie im eigenen System und auch nach einer gewissen ideologischen Modernisierung veranlaßte. Sonst sei sie zu einem unaufhaltbaren Niedergang verurteilt.
Diese Prognose muß mit einer gewissen Vorsicht aufgenommen werden. Die Wähler lassen sich von anderen Beweggründen leiten als die Mitglieder. Für sie ist die Unterstützung kommunistischer Kandidaten nur eine politische Willensäußerung ohne jede ideologische Bindung. Wenn es ihnen zweckmäßig erscheint, mit ihrem Stimmzettel den Regierenden eine Warnung zu erteilen, läßt sie die ideologische Auseinandersetzung gleichgültig, ebenso wie die taktischen Erwägungen der Parteiführung. Damit sollen sich die militanten Mitglieder befassen, die im allergünstigsten Falle 10% der Wählerschaft stellen. Wenn auch nicht mit Unrecht die politische Welt Frankreichs kommunistische Partei als verknöchert und ideologisch hoffnungslos verbohrt betrachtet, besitzt sie immer noch die Möglichkeit, zu einem Sammelbecken von Unzufriedenen und Enttäuschten zu werden, um dadurch zumindest vorübergehend wieder einen gewissen Auftrieb zu erleben. Es wäre daher ein schwerwiegender Irrtum, sie politisch abzuschreiben, indem man in ihrer augenblicklichen Krise eine natürliche Folge ihres Anachronismus sieht. Es bedarf schon einer gründlicheren Analyse.

Soziale Gerechtigkeit und Zukunftsglaube

Angeblich leidet die Partei in erster Linie unter dem *Verlust ihres soziologischen Fundaments.* Es gelang ihr nicht, sich aus dem Zwangskorsett des Marxismus herauszuwinden, um ihre ideologische Entwicklung der Umgestaltung der Gesellschaft der westlichen Industriestaaten anzupassen. Das klassische Proletariat gehört der Vergangenheit an. Eine den Klassenkampf predigende reine Arbeiterpartei hat einen guten Teil ihrer ursprünglichen Berechtigung *endgültig* eingebüßt. Die heute noch von den französischen Kommunisten vorgenommene Aufteilung der Bevölkerung in Reiche und Arme ist zu undifferenziert. Trotzdem dürfte diese Fehlleistung nur die Wirkung einer Randerscheinung besitzen.
Die französischen Sozialisten haben 1981 ihren Wahlkampf in ähnlichem Geiste geführt. Sie verkannten ebenfalls das *ausschlaggebende Gewicht des kleineren und mittleren Bürgertums,* das sich für das sozialistische Gedankengut sehr wenig interessierte und in erster Linie einen Wechsel an der Staatsspitze wünschte. Als Mitterrand und seine Partei dieser Schicht sozialistische Lösungen aufzwingen wollten, stießen sie auf einen ihnen völlig unerwarteten Widerstand. Nach ihrer Rückkehr zur Macht haben sich die französischen Sozialisten in nicht geringem Maße von marxistischen Vorstellungen leiten lassen. Darin durften sie ein gewisses Bindeglied zu den Kommunisten sehen. Selbst nach einem deutlichen Kurswechsel versicherte Mitterrand im Herbst 1984, den Bruch mit dem Kapitalismus eingeleitet zu haben. Die italienischen Kommunisten hätten unter der soziologischen Entwicklung ebenso leiden müssen wie die französischen. Sie haben sich jedoch als eine der beiden maßgebenden Parteien des Landes behauptet.

Schon seit einigen Jahren stellen die *Arbeiter* nicht mehr die Mehrheit der kommunistischen Parteimitglieder. Das Festhalten an der alten Ideologie verhinderte demnach nicht die Erfassung anderer Berufsgruppen. Die jeweils radikalste Oppositionspartei zog stets Nutzen aus dem Mißverhältnis der Franzosen zum Staat. Aus einer tief verwurzelten Proteststimmung gegen die dominierende Zentralgewalt stimmten so während langer Jahrzehnte in verschiedenen Teilen der französischen Provinz wohlhabende Bauern und auch ein Teil des Bürgertums für die Kommunisten. Hierzu kommt die Hinneigung der Handwerker und der Kleinhändler zu einem selten genau definierten Sozialismus. Die Ideale der Großen Revolution 1789, die diesen Schichten den Weg zur Freiheit geebnet hatte, werden von ihnen weiter hochgehalten. Die Verteidigung der sozialen Gerechtigkeit und die Befriedigung eines nach allgemeiner Überzeugung in Frankreich besonders stark vorhandenen Neidgefühls dank des ständigen Plädoyers für die Gleichheit haben seit der Revolution von 1848 den jeweils auf der politischen Bühne anwesenden Linksparteien – Sozialisten, Radikalsozialisten und Kommunisten – einen erheblichen Teil der Wählerschaft zugeführt. Mit dieser Karte gewann Mitterrand 1981 die Wahl. Sie bleibt in gewissen Grenzen für die Kommunisten verfügbar.

Der nie versiegende Jungbrunnen des Kommunismus ist der Glaube an den in absehbarer Zukunft unvermeidlichen *Zusammenbruch des „kapitalistischen" Systems.* Als sich die französische Partei 1981 an der Regierung beteiligte, ließ sie ihre Genossen in Moskau und in Rom wissen, daß sie von dem Verrat Mitterrands an der gemeinsamen Sache überzeugt sei, jedoch gelassen auf seinen Fehlschlag warte, um anschließend in Frankreich die Macht zu ergreifen. Ihr Glaube wird ständig von der Sowjetunion bekräftigt. Die Folgen der beiden Erdölschocks waren für die Kommunisten eine kräftige Ermutigung. In der zu-

nehmenden Arbeitslosigkeit im westlichen Europa sehen sie eine weitere Bestätigung. Mitterrand war im Augenblick seiner Wahl von der antikapitalistischen Euphorie seines kommunistischen Partners nicht weit entfernt. Dieses Wunschdenken belastete jedoch in der Wählerschaft nie wesentlich die marxistisch orientierten Parteien.

Unentbehrliche antikapitalistische Ideologie

Viel stärker aber haben die französischen Kommunisten unter dem *Fehlschlag des Sozialismus* zu leiden. Sie bezeichnen zwar unverändert das sowjetische Experiment als global positiv, können jedoch nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, daß der Lebensstandard in allen sozialistisch oder kommunistisch regierten Ländern fühlbar unter demjenigen der von ihnen als kapitalistisch betrachteten Staaten liegt. Das von ihnen gebrauchte Alibi der größeren Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit in den sozialistischen Systemen reicht nicht aus, um den nicht nur in Osteuropa, sondern sogar in Kuba beobachteten Rückschritt vergessen zu lassen. Die französische Bevölkerung ist auch hellsichtig genug, um die Abkehr Mitterrands von der sozialistischen Wirtschaftsphilosophie richtig zu deuten und sich ernstlich die Frage zu stellen, weshalb es dem

Entwicklung des Mitgliederstands			
1922:	80 000	1945:	550 000
1923:	65 000	1947:	907 785
1924:	57 000	1961:	300 000
1925:	76 000	1969:	380 000
1926:	55 000	1973:	410 000
1928:	25 000	1976:	500 000
1930:	38 000	1977:	632 814
1933:	30 000 ca.	1978:	702 864
1936:	280 000	1980:	730 000
1938:	320 000	1984:	690 000

(Ende 1984 wurde der tatsächliche Mitgliederbestand auf höchstens 600 000 geschätzt.)

kapitalistischen Amerika gelang, ohne staatlichen Dirigismus Millionen neue Arbeitsplätze zu schaffen, während die kommunistisch-sozialistische Regierung Frankreichs den steilen Anstieg der Erwerbslosigkeit nicht zu verhindern vermochte. Mit mehr oder weniger fühlbaren Nuancen und Vorbehalten ist bis weit in das sozialistische Lager hinein in Frankreich der *Liberalismus* zu einem vielleicht überschätzten Hoffnungsstrahl oder Rettungsanker geworden.

Der kommunistische Wortschatz steht dieser starken Welle um so machtloser gegenüber, als sie auch kommunistische Länder, wie Ungarn und Jugoslawien, wenigstens teilweise erfaßte und andere davon träumen. Die liberalen Ansätze der Wirtschaftspolitik in offiziell sozialistischen Staaten – neuerdings nicht zuletzt in China – sind für die Kommunisten eine weit bitterere Pille als der triumphierende Kapitalismus Reagans.

Nicht weniger deutlich wird ihre starre Doktrin von den von ihnen als revolutionär gelobten *Regimen Afrikas* desavouiert. Sie sind alle mehr oder weniger deutlich bestrebt, sich wirtschaftlich an den Westen anzulehnen und das mit Einschränkungen übernommene sozialistische Modell schrittweise zu opfern, weil es ihnen nicht erlaubte, sich aus der Unterentwicklung herauszuwinden. Alle westeuropäischen kommunistischen Parteien stehen vor demselben Dilemma. Wenn sie dem Liberalismus

Stimmenanteil bei Parlamentswahlen			
1945:	26,2	1967:	22,46
1946:	25,9	1968:	20,03
1951:	26,9	1969:	16,29
1956:	25,9	1973:	21,34
1958:	18,9	1978:	20,55
1962:	21,8	1981:	16,17

auch nur ein auf die Wirtschaft beschränktes Leumundszeugnis ausstellen, würden sie an den Fundamenten ihrer Doktrin rütteln und sich selbst desavouieren. Indem sie jedoch auf ihrer Position beharren, kehren sie der Entwicklung den Rücken und setzen sich der Gefahr aus, von ihren bisherigen Wählern nicht mehr verstanden zu werden. Es muß offen bleiben, ob und in welchem Ausmaße sich die Führungskräfte dieser Zwangslage bewußt geworden sind.

Der große Bruder

Das *Verhältnis zur Sowjetunion* ist schon lange für die französischen Kommunisten eine um so heiklere Angelegenheit, als es ihren Gegnern als beliebte Angriffsfläche dient. Ihre ideologische, um nicht zu sagen, organische Verbindung mit Moskau hat sie während der letzten Jahrzehnte eine nicht unbedeutende Zahl von Anhängern und Mitläufern gekostet. Die Allianz der westlichen Demokratien mit Stalin hatte die Warnungen ehemaliger kommunistischer Intellektueller, wie *André Gide*, etwas später *André Malraux* und schon vorher der aus der Sowjetunion emigrierte *Souvarine*, vergessen lassen. Mit der gemeinsam erzwungenen deutschen Kapitulation begann eine neue Epoche. Die französische Partei erreichte in den ersten Nachkriegsjahren einen unerhofften Höhepunkt mit über 27% der Wählerstimmen. Der Glaube an die Sowjetunion wurde durch den kommunistischen Putsch von 1948 in Prag und die Berliner Blockade nicht erschüttert. Auch die stalinistischen Prozesse und die ersten Berichte über die russischen Konzentrationslager blieben ohne fühlbare Auswirkungen. Das rücksichtslose Vorgehen des Diktators gegen die angeblichen Verräter fand die Billigung des kommunistischen Lagers, während die Hinweise auf die stalinistischen Verbrechen als antisowjetische Propaganda gebrandmarkt wurden.

Ein erstes bescheidenes Erwachen brachten die *Prozesse gegen die jüdischen Ärzte* kurz vor Stalins Tod. Damit büßten die Kommunisten einen nicht kleinen Teil der zu ihnen aus Dank für ihren Kampf gegen den Nationalsozialismus und den Antisemitismus gestoßenen jüdischen Wählerschaft ein. Es dauerte aber sehr lange, bis selbst die

Mitläufer die Enthüllungen Chruschtschows über die Verbrechen Stalins zur Kenntnis nahmen. Die Parteiführung wollte zunächst nicht daran glauben. Es blieb ihr aber nichts anderes übrig, als sich der neuen Linie Moskaus anzuschließen. Das gleiche tat sie nach der Invasion Ungarns 1956, ohne Rücksicht auf einige Gegenströmungen in den eigenen Reihen.
1968 brachte das tschechoslowakische Drama die erste ernstere Auseinandersetzung. Die Pariser Parteiführung konnte den Einmarsch der sowjetischen Truppen beim besten Willen nicht billigen, ihre Kritik hielt sich jedoch in engen Grenzen. Es folgte die Verlockung des Eurokommunismus, bekräftigt durch das vorübergehende westöstliche Entspannungsklima. Die Italiener spielten mit dem historischen Kompromiß, die Franzosen mit der Linksunion. Das traditionelle Vertrauensklima mit Moskau trübte sich. Für die französische Partei war es eine schwere Enttäuschung, als sie die Sowjetunion vorübergehend aus nationalen Interessengründen links liegen ließ und vor der Präsidentenwahl 1974 offen ihre Sympathie für den bürgerlichen Kandidaten *Giscard d'Estaing* bekundete. Als Breschnew während eines Besuches in Paris auf das übliche Gespräch mit dem Generalsekretär der kommunistischen Partei verzichtete, durfte man von einer Krise sprechen, ohne daß deswegen die regelmäßigen Kontakte unterbrochen worden wären. Sie ging mit dem Besuch von Marchais in Moskau um die Jahreswende 1980/1981 zu Ende, als er im französischen Fernsehen von der sowjetischen Hauptstadt aus die *Invasion Afghanistans* rechtfertigte. Seitdem gab es zwar noch gelegentliche Spannungen, aber unter Berücksichtigung der den westeuropäischen Parteien von Moskau eingeräumten taktischen Bewegungsfreiheit durfte man wieder von einer ziemlich wolkenlosen Zusammenarbeit sprechen.

Marchais vor dem 25. Parteitag

Die Einstellung gegenüber der Sowjetunion spielte auf dem diesen Februar abgehaltenen *25. Parteitag* eine erstaunlich geringe Rolle. Nur ein einziger der sogenannten Reformer, der bisherige Parteisprecher *Pierre Juquin,* empfahl eine kritischere Distanz gegenüber der Sowjetunion. Die anderen zogen es vor, dieses Kapitel nicht zu erwähnen. Die ihm hierauf erteilte Antwort der Parteiführung war glasklar. Im Parteiorgan Humanité stand wörtlich: „Pierre Juquin skizziert ein starres und verzweifelndes Bild von den sozialistischen Ländern, genau in dem Augenblick, wo ihnen gegenüber am wenigsten zur Sympathie geneigte internationale Organismen im Gegenteil bemerkenswerte Fortschritte registrieren. Die Völker, die für ihre Freiheit kämpfen, sich für den Frieden mobilisieren, für die Entwicklung und gegen den Hunger in der Welt, würdigen jedenfalls den Beitrag der sozialistischen Länder zu ihren Kämpfen sowie deren Rolle als Stützpunkt gegen die imperialistische Beherrschung ... Ohne Zweifel handelt es sich um ein Zurückweichen vor der außergewöhnlichen Haß- und Entstellungskampagne der imperialistischen Bourgeoisie gegen die sozialistischen Länder und darüber hinaus gegen die Ideale des Fortschritts und der menschlichen Befreiung."

In seinem fünfstündigen Bericht vor dem Parteitag ging Marchais über die wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Ostblocks hinweg und ließ mehr als indirekt eine tiefe Sympathie für die sozialistischen Länder durchblicken, indem er versicherte: „Die Krise ist nicht weltweit, es ist die Krise des Kapitalismus!" Er hielt somit die These aufrecht, wonach es in einem marxistischen System weder Wirtschaftskrise noch Arbeitslosigkeit geben kann. Daher besteht für ihn auch keine Veranlassung, am sowjetischen Modell zu zweifeln.
Die *Probleme der sozialistischen Länder* ergeben sich für ihn aus der Unterentwicklung der von ihnen übernommenen Gesellschaften, aus der Haltung einer feindlichen Umwelt, aus der Last des Rüstungswettlaufs, der ihnen vom Imperialismus aufgezwungen wird, und aus den Notwendigkeiten der internationalen Solidarität. Er verschwieg zwar nicht ganz die Irrtümer und schweren Fehler, legte jedoch das Schwergewicht auf die in einer historisch kurzen Frist erzielten bedeutenden Ergebnisse. Er entdeckte zudem ermutigende demokratische Tendenzen im Osten. Um die noch verbleibenden Probleme zu lösen, brauche man nicht das System zu ändern, sondern müsse, im Gegenteil, für die Entfaltung aller seiner Möglichkeiten sorgen. Grundsätzlich hat sich die Sprache der französischen Kommunisten seit ihrem ersten Kongreß nach der Spaltung mit den Sozialisten 1920 nicht geändert.

Mitgliedschaft nach Berufen und sozialer Schichtung*	
Arbeiter:	270 000
Frauen:	250 000
Angestellte:	145 000
Rentner:	90 000
Intellektuelle:	70 000
Nichtberufstätige:	62 000
Techniker:	23 000
Handwerker und Kaufleute:	20 000
Bauern:	17 000
Studenten und Schüler:	12 000

* Erfaßt wurden rund 600 000 Mitgliedskarten.

Der Glaube an Moskau ist wahltaktisch eine wohl auch von der Führung erkannte starke Belastung. Sie steht in völligem Widerspruch zu dem sehr weitgehenden nationalen Konsens für eine kostspielige Verteidigungspolitik, die unverkennbar antisowjetische Akzente besitzt. Die kommunistische Partei war verpflichtet, sich diesem Konsens anzuschließen, obwohl sie seine Beweggründe verwirft. Sie verbirgt sich hinter der spanischen Wand der *nationalen Unabhängigkeit,* der in ihren Augen das Militärpotential einzig und allein zu dienen hat. Das Treueverhältnis zur Sowjetunion ist ein untrennbarer Bestandteil ihres Dogmas. Die sozialistischen Länder haben sich unter Führung der Sowjetunion aus der kapitalistischen Hölle herausgearbeitet und streben dem kommunistischen Paradies zu, selbst wenn sie vorübergehend noch

den Leiden des Fegefeuers ausgesetzt sind. Der Kommunismus ist eng mit der Vorstellung der Weltrevolution verbunden. Es kann zur Not einen nationalen Weg zum Sozialismus geben, wobei der Weg nur als Etappe verstanden wird, aber keinen nationalen Kommunismus, denn der Kampf vermag nicht ohne die Sowjetunion erfolgreich geführt zu werden.

Eine Zwangslage

Ist die Parteiführung mit Blindheit geschlagen? Merkt sie nicht, daß sie mit ihrer Starrheit dem Abgrund zusteuert? Die Objektivität zwingt aber vielleicht in erster Linie zu der Frage, ob ein anderer Weg möglich ist. Die französischen Kommunisten haben sich im politischen Getto, dessen Gefahren sie keineswegs unterschätzten, nie richtig wohl gefühlt. Obwohl sie sich immer wieder als Arbeiterpartei herausstellten, haben sie ständig mit allen Mitteln versucht, ihren Einfluß auf andere soziale Schichten auszudehnen, weil sie wußten, daß sie zur Machtergreifung auf eine breite Grundlage angewiesen sind, zumal die revolutionären Gelegenheiten zu den Ausnahmeerscheinungen gehören. Wäre nach dem Zweiten Weltkrieg die Sowjetunion bis an den Rhein vorgedrungen, dann hätten wahrscheinlich die französischen Kommunisten nach dem tschechoslowakischen Modell sehr bald die Macht ergriffen. Die jetzige internationale Konstellation zwingt sie zumindest zur teilweisen Berücksichtigung der demokratischen Regeln. Es entging ihnen auch nicht der Nutzen einer, sei es auch nur kurzen, Regierungsbeteiligung. Sie gestattete ihnen, sich zwischen 1945 und 1947 eine recht dauerhafte Unterwanderung des Verwaltungsapparats, selbst derjenigen Ministerien, die ihnen versagt waren, zu sichern.
Ihr zweites Experiment zwischen 1981 und 1984 verlief weniger erfolgreich, nach ihren vertraulichen Angaben, weil sie nicht mehr über genügend politisch zuverlässige Fachkräfte verfügten. 1945 waren sie Frankreichs stärkste Partei mit fast magnetischer Anziehungskraft, 1981 fielen sie auf den vierten Platz ab.
Nach einer ersten Periode des revolutionären Elans gaben sich die französischen Kommunisten große Mühe, ihre Salonfähigkeit und auch ihre tolerante Aufgeschlossenheit zu beweisen. Sie forderten von ihren Mitläufern nie ein Glaubensbekenntnis und begnügten sich mit wohlwollender Unterstützung. Schon kurz nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Intellektuellen umworben. Damals entstand der Begriff der Mitläufer, der Symphatisanten, die nicht Mitglieder werden mußten und sich daher nicht der Parteidisziplin zu unterwerfen hatten. Diese Aktion wurde nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt und auf einen Teil des Kleinbürgertums ausgedehnt. Damals verband sich die Mitgliedschaft noch mit zahlreichen Pflichten, die regelmäßige Beteiligung an den Sitzungen der Zellen, Straßenverkauf der Zeitungen und Zeitschriften, Plakatkleben usw. Hiervon befreite man die Kleinbürger, wenn sie einen zusätzlichen Beitrag bezahlten. Die Katholiken wurden ebenfalls nicht vergessen. Bereits der absolut moskauhörige *Maurice Thorez* streckte ihnen zwischen den beiden Weltkriegen wiederholt freundschaftlich die Hand entgegen, lange bevor die Arbeiterpriester aktuell wurden und es jene linkskatholische Bewegung gab, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg dem Marxismus annäherte.

Volksfront und Linksunion gehörten ferner zum ständigen Arsenal der kommunistischen Taktik. Ein erster wichtiger Anlauf wurde im Frühjahr 1934 nach dem Zusammenprall der republikanischen Kräfte mit rechtsextremen Elementen unternommen. Er führte 1936 zu dem Wahlbündnis zwischen Sozialisten, Kommunisten und den Radikalsozialisten, der großen Partei der linken Mitte, und gleichzeitig zur Wiederherstellung der Gewerkschaftseinheit, die bis 1947 andauerte, als sich die gemäßigten Kräfte der kommunistischen Vorherrschaft entzogen und die Force Ouvrière gründeten. Thorez wünschte die Beteiligung kommunistischer Minister an der Volksfrontregierung Léon Blums, mußte sich jedoch dem sowjetischen Veto beugen.
Solange die Sowjetunion noch an die Möglichkeit der Machtergreifung in Frankreich glaubte, erlaubte sie dem aus Moskau zurückgekommenen Thorez und einigen seiner Genossen, 1945 in die Regierung de Gaulles einzutreten. Als sich der kalte Krieg ankündigte, wurde das Experiment 1947 abgebrochen. Die sozialistisch-kommunistische Opposition gegen de Gaulle war in den sechziger Jahren der Anlaß zu einem neuen Versuch der Gemeinsamkeit. An die Stelle der Volksfront trat die *Linksunion,* deren Konkretisierung allerdings recht mühselig war und sich mit Rückschlägen verband. Das *gemeinsame Programm,* das in seiner zweiten, gemäßigten Version schließlich als Grundlage für das Bündnis in der Präsidentenwahl und die Regierungskoalition 1981 diente, war reich an Zweideutigkeiten. Die Kommunisten gingen das Wagnis trotz der wiederholten Warnung Moskaus ein, in der Überzeugung, daß der mögliche Nutzen größer sein würde als der zu befürchtende Schaden. Im Gegensatz zu ihren öffentlichen Erklärungen hatten sie nie damit gerechnet, diese taktisch begründete Zwangsehe bis zum Ende des siebenjährigen Mandats Mitterrands aufrechterhalten zu können.

Entgegen einer weitverbreiteten Meinung ließen es die Kommunisten nicht an Geschmeidigkeit mangeln. Das Fiasko der Politik der Öffnung war jedoch in den verschiedenen Epochen unvermeidbar, weil die Partei sich *nie auf den Boden der Demokratie* stellen wollte und die gegebene Gesellschaftsordnung kategorisch ablehnte. Jeder Kompromiß in den wesentlichen Punkten wäre einer Selbstverleugnung der Partner gleichgekommen. Die Sozialisten kämpften stets für die Bewahrung und Verbreitung der Demokratie in der Welt, die Kommunisten für den Sieg des sowjetischen Sozialismus, womit sie automatisch den sowjetischen Expansionismus billigten. Unannehmbar ist für sie gleichzeitig die Verwirklichung der internen Demokratie, das heißt die Aufgabe ihres demokratischen Zentralismus, der zwar vorübergehend eine

parteiinterne Diskussion zuläßt, jedoch nach einer Mehrheitsentscheidung jede Beanstandung der Parteilinie ausschließt. Eine revolutionäre Partei muß geschlossen sein. Ihr Ziel liegt ein für allemal fest.
Deswegen vermochten die zentrifugalen Kräfte nie ernstlich das Parteigefüge zu erschüttern. Diesmal kamen sie kaum über ein Strohfeuer hinaus, da sie von Anfang an den braven Willen bekundeten, sich auf jeden Fall der Parteidisziplin zu unterwerfen. In einer langfristigen Perspektive hat keine Krise die französischen Kommunisten ernsthaft geschwächt. Vor dem Zweiten Weltkrieg bekämpfte mit heute als reformistisch bezeichneten Ideen der anschließend zum Faschisten gewordene Marcel Déat den orthodoxen Kurs von Thorez. Die Billigung des Hitler-Stalin-Paktes 1939, die Fahnenflucht von Thorez nach Moskau zu Beginn des Krieges und eine keineswegs nationale Haltung bis zum Angriff Hitlers gegen die Sowjetunion 1941 verhinderten nicht den steilen Aufstieg der Partei in der ersten Nachkriegsperiode. Äußerst geschickt spielte sie zwischen 1941 und 1944 mit der nationalen Karte und der Widerstandsbewegung, übrigens sehr eindeutig gegen de Gaulle. Es folgten einige innere Krisen, ausgelöst durch Rivalitäten, Entstalinisierung und ideologische Meinungsverschiedenheiten. Der Parteiapparat reagierte hierauf stets mit der eigenen Straffung und der Verschärfung der Disziplin.
Die Bedeutung der jüngsten Meinungsverschiedenheiten im kommunistischen Lager wurde von den Medien aufgebauscht. Aus unverständlichen Gründen übersah man, daß die Opposition gegen die Führung aus verschiedenen Gruppen bestand. Schon lange wird Marchais von einer orthodoxen Minderheit, die total moskauhörig das Bündnis mit den Sozialisten stets abgelehnt hatte, bekämpft. Eine zweite Gruppe war der nicht unverständlichen Meinung, daß der Generalsekretär nach schweren Wahlniederlagen abgelöst werden müßte. Allein die dritte Gruppe forderte eine Auflockerung des demokratischen Zentralismus und die Fortsetzung der Politik der Öffnung im Geiste der Linksunion, ohne deswegen das geringste Wohlwollen für die Sozialisten zu bezeugen oder gar die Außen- und Verteidigungspolitik Mitterrands zu billigen.

Liberalisierung wäre Identitätsverlust

Der von Marchais verteidigte Kurs entspricht der Logik. Die ständig mit viel Illusion von den Kommunisten erwartete Liberalisierung käme dem Verlust ihrer Identität gleich. Wie sollten sie sich von den Sozialisten unterscheiden, wenn sie von ihrer revolutionären Ideologie abwichen und in der Sowjetunion kein wegweisendes Symbol mehr sähen? Es entgeht ihnen sicherlich nicht, daß sie mit ihrer doktrinären Hartnäckigkeit zahlreiche Wähler abschrecken und möglicherweise hoffnungslos gegen den Strom schwimmen. Sie haben aber keine andere Wahl, denn als Zwillingsbruder der Sozialisten büßten sie ihre Anziehungskraft noch stärker ein. Parteien sind sterblich. Es liegt im Bereich des Möglichen, um nicht zu sagen des Wahrscheinlichen, daß die kommunistische Bewegung Frankreichs ebenso belanglos wird wie in Großbritannien oder in der Bundesrepublik Deutschland. Man sollte aber nicht ihre Widerstandskraft in einem traditionsverwurzelten Lande mit einer konservativen Grundhaltung fast der gesamten Bevölkerung unterschätzen.
Und: das Schicksal der Kommunisten hängt nicht nur von der innenpolitischen, sondern auch von der weltpolitischen Entwicklung ab. Eine neutralistische Welle im westlichen Europa könnte ihnen einen neuen Frühling bescheren. Weshalb sollten sie auch nicht vorügergehend zur Zuflucht der Enttäuschten des Sozialismus à la française werden? In der französischen Geschichte mangelt es nicht an irrationalen Reaktionen. Die Logik hat in der Politik nicht immer das letzte Wort. *Alfred Frisch*

„Wir sind weitergekommen auf einem holprigen Weg"

Ein Gespräch mit Staatssekretär Imre Miklós, dem Leiter des ungarischen Amtes für Kirchenfragen

Gespräche zwischen Christen und Kommunisten gar über kirchliche Fragen bzw. über das Verhältnis Kirche-Staat sind selten und nicht ganz leicht, auch nicht auf der politisch-journalistischen Ebene. Wir haben, nicht zuletzt angeregt durch vielfältige Reaktionen auf unsere Ungarnberichterstattung (vgl. HK, Februar 1985, 88) einen Versuch gemacht, indem wir Imre Miklós, den Leiter des staatlichen Kirchensekretariates in Budapest, um ein Gespräch baten. Gesprächspartner war David Seeber.

HK: Herr Staatssekretär, eine ganz einfache Frage, die Ihnen vielleicht überflüssig vorkommt, aber für einen Journalisten aus einem westlichen Land eine gewisse Bedeutung hat. Sie bekleiden ein Amt, das es in den Volksdemokratien überall gibt, in westlichen Ländern kaum oder gar nicht. Woher ergibt sich die Notwendigkeit dieses Amtes?

Miklós: Bevor ich auf Ihre eigentliche Frage eingehe, möchte ich auf Ihre Vorfrage antworten. Sie haben zwar recht, wenn Sie sagen, staatliche Institutionen, wie die meine, gebe es in dieser Form nur in volksdemokratischen Ländern. Aber in den sozialistischen Staaten ist kein Staatsoberhaupt zugleich Kirchenoberhaupt wie zum Bei-

spiel die englische Königin Oberhaupt der Church of England ist ...

HK: Es gibt aber in Westeuropa – vielleicht von Liechtenstein oder Monaco abgesehen – kein Land mehr mit überwiegend katholischer Bevölkerung, wo der Katholizismus noch Staatsreligion ist. Selbst im Land des Papstes – in Italien – gibt es seit dem neuen Konkordat – gerade jetzt in Kraft getreten – die klare Trennung von Kirche und Staat. Und in den nichtkatholischen oder mehrheitlich nichtkatholischen Ländern wie England oder Schweden ist die Bindung der dortigen anglikanischen bzw. lutherischen Kirche an das Staatsoberhaupt fast nur noch eine Formsache ...

Miklós: Richtig: in Italien seit dem letzten Konkordat, früher war das dort nicht so. Aber um von Ungarn zu reden. Ich lebe zwar in einem Lande, wo die Mehrheit der religiös gesinnten Menschen ebenfalls katholisch ist. Aber als Vertreter des ungarischen Staates müssen wir alle Glaubensgemeinschaften als berechtigt betrachten und wir betrachten sie auch so. Die Kirche ihrerseits ist in einer anderen Lage. Sie muß nur ihre eigenen Interessen vertreten. Aber wir müssen alle Staatsbürger vertreten, unabhängig davon, welcher Religion sie angehören und auch unabhängig davon, ob sie religiös gesinnt sind oder nicht. Wenn wir also über unser Amt sprechen und über seine Aufgaben, spreche ich nicht nur über die katholische Kirche, sondern über die Kirchen insgesamt.

HK: Es gehört zum säkularen Staat, daß er die Bürger unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis gleich behandelt. Angenommen, dies sei Ihr Ziel, warum brauchen Sie dann noch eigene Aufsichtsorgane für die Kirchen?

Miklós: Sie wissen gewiß, daß vor dem Zweiten Weltkrieg in Ungarn der Staat und die Kirche voneinander nicht getrennt waren. Und Sie dürften auch wissen, daß das, was jetzt ist, auch mit dem Vorangegangenen zusammenhängt. Wir führen den Prozeß der Trennung in einer längeren Periode durch. Es ging ja auch in den bürgerlichen Staaten nicht von einem Tag auf den anderen. Ich erwarte nichts anderes, als daß diese historische Sicht auch in unserem Falle angewandt wird.

„Die Trennung ist auch bei Ihnen nicht perfekt"

HK: Gewiß ging auch in bürgerlichen Staaten nicht alles an einem Tag, aber (bald) 40 Jahre sind keine sehr kurze Zeit. Auf jeden Fall ist in allen bürgerlichen Staaten das Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften sehr viel unkomplizierter geworden, während in Volksdemokratien allein schon die Existenz eines staatlichen Amtes für kirchliche Angelegenheiten auf besondere Probleme hinweist ...

Miklós: Ich sagte schon, daß in früheren Zeiten der Staat und die Kirchen eng miteinander verflochten waren, und zwar in jeder Beziehung: wirtschaftlich, politisch etc. Hinzu kam, daß die Kirchen nicht gleichberechtigt waren. Das war eine rückständige Sache – eine unter vielen anderen. Uns stellten sich deshalb manche Aufgaben, die anderswo bereits durch die bürgerlichen Revolutionen gelöst worden waren, aber wie ich schon sagte, auch nicht von einem Tag auf den anderen. Inzwischen sind die Probleme auch bei uns schon sehr viel kleiner geworden. Es ist wie mit einem Bahnwärterhäuschen, das man vom Zug aus sieht: Je weiter sich der Zug entfernt, um so kleiner wirkt es.

HK: Sie sehen aber sehr genau auf alles, was die Kirche tut oder in der Kirche geschieht. Man hat nicht den Eindruck, daß die Wächterhäuschen kleiner werden ...

Miklós: Sehen Sie. Noch sind die Dinge dadurch kompliziert, daß nach dem Sieg der sozialistischen Revolutionen Marxismus und Christentum praktisch zum erstenmal auf dieser Welt aufeinander getroffen sind. Bis dahin gab es auf beiden Seiten nur Theorien voneinander. Sobald der Marxismus in die Praxis umgesetzt wurde, konnte das gegenseitige Verhältnis aber kein bloß theoretisches mehr sein, man bekam es praktisch miteinander zu tun. Die Verfassung von 1949 hat bei uns die Trennung von Staat und Kirche erklärt. Bis dahin gab es ein gemeinsames Ministerium für Religion (Kultus) und Unterricht, das auch für Kirchenfragen zuständig war. Unter den neuen Bedingungen der Trennung von Kirche und Staat konnte das nicht mehr fortgesetzt werden. Deshalb wurde 1951 dieses Amt geschaffen, um unter neuen Voraussetzungen die früheren und neuen Aufgaben durchzuführen. Es ist ein Amt des Ministerrats. Es hat die Aufgabe, den Staat gegenüber den Kirchen und die Kirchen gegenüber dem Staat zu vertreten und die Trennung von Kirche und Staat zu gestalten und weiterzuentwickeln.

HK: Wie kann der Funktionär eines kommunistisch geführten Staates die Kirchen gegenüber dem Staat vertreten, er hat doch ausschließlich durchzusetzen, was vom Staat den Kirchen vorgeschrieben wird? Im übrigen kann jede Kirche sich doch auch gut selbst vertreten.

Miklós: Natürlich vertreten die Kirchen ihre eigenen Interessen auch in unserem Lande selbst. Die Verfassung und die Gesetze sind für die staatlichen und kirchlichen, aber auch anderen Institutionen in gleicher Weise gültig. Als einer Hauptbehörde der Regierung ist es eine wichtige Aufgabe des Staatsamtes für Kirchenfragen, darüber zu wachen, daß die Gesetze, die zwischen dem Staat und den Kirchen entstandenen Abkommen, gegenseitig eingehalten werden. In diesem Sinne ist es die Pflicht unseres Amtes – und wir sind bestrebt dem zu entsprechen –, in jedem Falle aufzutreten, wo – seitens der Kirchen oder des Staates – die Normen verletzt werden.

HK: Von außen besehen ist Ihr Amt ein institutionalisierter Widerspruch. Sie verpflichten sich verfassungsmäßig auf die Trennung von Kirche und Staat und auf die Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften, aber da Sie die Kirche kontrollieren und ihre Handlungsspielräume eingrenzen wollen, geht es nicht anders, als sie durch Ämter, wie das Ihre, eng an den Staat zu binden ...

Miklós: Das ist eine Frage der Auffassung. Dieses Amt hat nicht diese Funktion. Es erleichtert vielmehr die Lage der Kirchen, damit dieser lange Prozeß ungestörter vor sich gehen kann. Daß es einen Widerspruch gibt, will ich gar nicht leugnen. Aber seinem Wesen nach ist dieser Widerspruch nicht größer als zum Beispiel in der BRD, auch wenn er in der Form verschieden ist. Bei Ihnen zum Beispiel wird die Eintreibung der Kirchensteuer auf demselben Wege vorgenommen wie die der staatlichen Steuer. Es wäre das eine Aufgabe der Kirchen und doch wird sie vom Staate wahrgenommen. In politischen Funktionen sind auch solche Menschen tätig, die eine leitende Stellung in den verschiedenen Kirchen haben. Die Trennung ist ganz offensichtlich auch bei Ihnen nicht perfekt. Wer kirchlicher Funktionär ist auf einer höheren oder niedrigeren Ebene und gleichzeitig politische Funktionen in einer Partei hat, ist auch kein Beweis der reinen Trennung von Kirche und Staat. Widersprüche gibt es also auch da; nur die Praxis ist verschieden.

„Die Staat-Kirche-Beziehungen sind nichts Statisches"

HK: Die „kirchlichen Funktionäre" sind bei uns Laien, die im Einzelfall zugleich Parteipolitiker sein können; es gibt aber bei uns keine Geistlichen in Parlamenten. Im kommunistischen Ungarn scheint man aber großen Wert darauf zu legen, einige Geistliche – Friedenspriester – im Parlament zu haben. Warum eigentlich?

Miklós: In der Ungarischen Volksrepublik erreichten wir die während des Aufbaus des Sozialismus erzielten Erfolge durch die kreative nationale Einheit. Was die politischen und gesellschaftlichen Ziele anbelangt, stimmt die überwiegende Mehrheit der Staatsbürger überein. Gleichzeitig besteht auch unsere Gesellschaft aus Staatsbürgern mit verschiedenen Weltanschauungen. Die Abgeordneten des Parlaments und die Mitglieder der Räte – die unlängst neu gewählt wurden – sind dementsprechend Staatsbürger, die sich das gemeinsame Programm der Vaterländischen Volksfront zu eigen machen, ohne eine gemeinsame Weltanschauung zu vertreten. Es ist also selbstverständlich, daß ins Parlament und in die Räte auch kirchliche Persönlichkeiten gewählt werden. Die gewählten Abgeordneten sind verpflichtet, neben Aufrechterhaltung ihrer eigenen Weltanschauung, auf Grund des Vertrauens der Wähler, die Interessen der Staatsbürger zu vertreten. Das heißt: Die kommunistischen Abgeordneten vertreten die Interessen der religiös gesinnten Staatsbürger ebenso, wie die religiös gesinnten Abgeordneten die Interessen der Kommunisten oder jener Staatsbürger, die eine andere Weltanschauung haben.

HK: Sie sagten, es gebe Widersprüche in allen Staaten, wie man sieht auch in östlichen ...

Miklós: ... Wir verneinen das nicht ...

HK: Das System der Bundesrepublik ist auch keines der strikten Trennung, sondern Trennung bei positiver Kooperation, so wird das bei uns verfassungsrechtlich formuliert ...

Miklós: Die Trennung bedeutet bei Ihnen nicht und auch bei uns nicht, daß in einem gegebenen Lande die beiden Bereiche mit *einer* Maßnahme durchgehend und strikt durch eine Linie getrennt sind.

HK: Aber wenn ich als ein Beispiel die Bundesrepublik nehme, dann gibt es dort verschiedene Formen der Kooperation zwischen Staat und Kirche. Über deren Sinn läßt sich im einzelnen sicher diskutieren. Aber das System sichert den Kirchen die volle Gleichberechtigung *und* die volle Freiheit, und es fußt jedenfalls in dem Sinne auf strikter Trennung, daß die Kirche die kirchlichen Ämter so besetzen, die Ernennung der Bischöfe so vornehmen kann, wie sie es wünscht, ohne daß der Staat darauf Einfluß nimmt. Wenn das in den sozialistischen Staaten überall verankerte Prinzip der Trennung von Staat und Religion, Staat und Kirche strikter durchgeführt würde, dann wäre jede Mitwirkung aktiver Art des Staates bei der Ernennung von Bischöfen eigentlich ausgeschlossen. Warum aber ist es nicht so?

Miklós: Ich möchte nochmals darauf hinweisen, daß die Staat-Kirche-Beziehungen nichts Statisches sind, sondern einem Prozeß unterliegen. Unser Staat verlangt gegenüber den Kirchen weitgehend nicht mehr solche Rechte, wie sie früher in unserem Lande der Staat verlangt hatte. Wir sind dauernd in einem Entwicklungsprozeß und wenn in den Anfangsjahren nicht gegenseitig ziemlich schwere Fehler geschehen wären, so wären wir wahrscheinlich schon weiter.

„Wir gehen von den heutigen Verhältnissen aus, auch in der Kirchenpolitik"

HK: Sie denken an den Fall Mindszenty oder an die Abschaffung der Orden durch den Staat ...

Miklós: Nicht bloß daran, die Analyse der Epoche ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Es lohnt sich eher die Tendenz zu beobachten, bzw. was im Laufe der vergangenen 40 Jahre vor sich gegangen ist. Wer sich die Mühe gibt, diese Entwicklung gründlich zu untersuchen, und wer gewillt ist, die Gegenwart auf dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte zu untersuchen, wird feststellen können, wie sehr die Entwicklung vorangeschritten ist, und er wird zu einer positiven Meinung, auch bezüglich der Zukunft, kommen. Wir betrachten die gegenwärtige Lage nicht als vollkommen, aber weisen jene Halbwahrheiten zurück, welche unter dem Vorwand der Kritik die Wirklichkeit verzerren.

HK: Die Entwicklung ließe sich leicht beschleunigen ...

Miklós: In welchem Tempo und in welcher Richtung sich die Dinge entwickeln, hängt von vielen Faktoren ab. Nach der Entstehung des Kapitalismus haben sich die Beziehungen zwischen den Staaten und den Kirchen in den ver-

schiedenen Teilen der Welt auch ganz unterschiedlich entwickelt. Zum Beispiel hat sich die Lage dort, wo die katholische Kirche Mehrheitskirche ist, sich ganz anders entwickelt als in jenen Ländern, wo sie eine Minderheitskirche ist.

HK: Zwischen kommunistischen Ländern gibt es aber ebenfalls ziemliche Unterschiede, die nur zum Teil mit der Frage Mehrheit-Minderheit zu tun haben. In der DDR ist der Aktionsradius der Kirchen zum Beispiel auch sehr eingegrenzt, aber innerhalb dieser Grenzen sind sowohl die evangelische Mehrheits- wie die katholische Minderheitskirche ziemlich frei, ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu regeln. Ich bin kein Ungarnexperte, aber es besteht der Eindruck, daß gerade in Ungarn von den Bischofsernennungen bis zum Religionsunterricht alles sehr genau unter staatlicher Kontrolle gehalten wird.

Miklós: Es gibt im Staat-Kirche-Verhältnis so viele Varianten wie es sozialistische Länder gibt. Die Vorgeschichte ist jeweils ganz anders, die Umstände sind meist anders, obwohl das gesellschaftliche System das gleiche ist. Vorgeschichte und Traditionen bedingen Verschiedenheiten, die der Heilige Stuhl auch jeweils anerkennt. Wir vergleichen uns überhaupt nicht mit anderen sozialistischen Ländern, sondern beschäftigen uns lieber mit unseren eigenen Angelegenheiten und versuchen zu vervollkommnen, wo etwas zu vervollkommnen ist. Wir können nachweisen, daß die Entwicklung insgesamt eine günstige Richtung nimmt. Auch das, glaube ich, anerkennt der Heilige Stuhl, und auch zentrale Organe anderer Kirchen tun dies, obwohl ich weiß, daß es auch solche gibt, die das nicht anerkennen. Den einen geht die Änderung zu rasch, den anderen ist die Entwicklung zu langsam. Man kann nicht allen Bedürfnissen auf einmal und in gleicher Weise entsprechen. Wir meinen, daß die sog. Politik der kleinen Schritte die richtige ist und daß wir damit auch schon ein gutes Stück vorangekommen sind.

HK: Fortschritte sind in Ungarn insofern zu verzeichnen, als alle Diözesen seit längerer Zeit wieder mit Bischöfen besetzt sind und es keinen Numerus clausus beim Priester- (wohl aber beim Ordens-)nachwuchs gibt. Aber an der scharfen Kontrolle des kirchlichen Lebens durch den Staat scheint sich wenig geändert zu haben. Als Angehöriger eines Volkes, das einmal zur österreichisch-ungarischen Monarchie gehörte, weiß ich, was Josephinismus ist. Häufig ist zu hören, Sie haben jetzt selbst wiederholt auf die früheren Verhältnisse hingewiesen, die Kontrolle der Kirche werde jetzt im alten josephinistischen Sinne fortgesetzt, allerdings mit dem bedeutenden Unterschied, daß diese nicht mehr von der Apostolischen Majestät, sondern von der sich atheistisch verstehenden kommunistischen Staatsautorität ausgeübt wird. Wie sehen Sie das?

Miklós: Sie werden nicht böse sein, wenn ich sage, daß das, was Sie formuliert haben, historisch gesehen eine Absurdität ist. Apostolische Majestät und atheistischer Staat – ganz abgesehen davon, daß es letzteren gar nicht gibt – haben nichts miteinander zu tun. Die Bedingungen des politischen Lebens unterscheiden sich grundlegend von denen von damals. Die Geschichte wiederholt sich im allgemeinen nicht und auch nicht in diesem konkreten Falle. Wir verneinen die monarchistische Staatsform und sind somit nicht in der Lage, deren Elemente weiterzutragen. Wir achten auf die Geschichte, wir untersuchen die vergangenen Ereignisse und lernen aus ihnen. Aber wir gehen von den heutigen Verhältnissen aus, auch in der Kirchenpolitik. Wir sind weit weg von der Zeit, in der die Monarchen die ungarischen Bischöfe ernannten oder die einzelnen Gutsherren die Pfarrer ihres jeweiligen Gebiets bestimmten ...

HK: Das wollte ich auch nicht bestreiten und ist mir auch völlig klar. Es können sich aber Traditionen über einen Systemwechsel hinweg erhalten, wenn diese Traditionen der jeweiligen Interessenlage entsprechen.

Miklós: Aber das ist nicht notwendig ...

„In jedem Staat gibt es eine leitende Kraft"

HK: Notwendig nicht, aber plausibel und de facto spricht der Staat bei der Besetzung kirchlicher Stellen doch überall mit.

Miklós: Wozu sollten wir ein solches System reproduzieren? Übrigens ist bei der Mehrheit der kirchlichen Stellen die staatliche Zustimmung nicht notwendig ...

HK: Sie haben gesagt, es gebe keinen atheistischen Staat, auch keine kommunistische Regierung. Das finde ich interessant ...

Miklós: Es gibt einen atheistischen Staat ebensowenig wie es einen christlichen Staat gibt ...

HK: Insofern dürfte es keine Meinungsverschiedenheiten geben. Auch für mich gibt es keinen christlichen Staat, und sicher läßt sich ein Staat auch nicht als atheistischer definieren. Aber in den sozialistischen Ländern fußt die offizielle Politik auf atheistischen Voraussetzungen. Und aufgrund dieser Voraussetzungen haben sozialistische Regierungen ein natürliches Interesse, die Kirchen in ihren Aktivitäten klein zu halten. Das geht am besten durch eine möglichst lückenlose Kontrolle. Das meinte ich mit meinem Vergleich der früheren Tradition mit den jetzigen Verhältnissen.

Miklós: Ich denke, es ist nicht so mit dem „atheistischen" oder nichtatheistischen Staat, wie Sie es sagen. Man pflegt Sozialismus und Atheismus zu identifizieren. Es gibt welche, die das aus Irrtum tun und welche, die es bewußt tun. Wenn wir schon bei Beispielen sind, nehmen wir ein gegenwärtiges Beispiel. In Ungarn können – ausgenommen die Parteifunktionen – parteilose, darunter religiös gesinnte Menschen alle Funktionen im wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben wahrnehmen.

HK: Nicht in der Partei, aber diese führt den Staat ...

Miklós: Parteifunktionen nicht, aber alle anderen Funktionen können sie ausüben: politische, kulturelle, wissenschaftliche usw., in gleicher Weise.

HK: Aber die Partei bestimmt die Richtlinien der Politik und dadurch werden Katholiken zu Bürgern zweiter Klasse.

Miklós: Das ist ein Vorwurf, aber das ist nicht so. Die Partei hat eine leitende Rolle, aber sie benützt diese Rolle nicht zum Herrschen, sondern bezieht die weitesten Schichten der Bevölkerung, darunter auch die religiös Gesinnten, mit ein. Im übrigen gibt es in jedem Staat eine leitende Kraft. Bei ihnen ist dies gegenwärtig die christlich-demokratische Partei. Sie ist offensichtlich bestimmend für die Politik und bei uns ist es umgekehrt auch so.

„Ich kann abschätzen, was gegenüber früher besser geworden ist"

HK: Die christlichen Demokraten können in der Regierung abgelöst werden, zum sozialistischen System gehört es, daß die kommunistische Partei als Führungs- und Regierungskraft nicht abgelöst werden kann.

Miklós: Warum sollen wir uns unbedingt anpassen, wir würden auch wünschen, daß Sie uns gleicher sind. Ich unterstelle Ihnen keine üble Absicht. Ich verstehe, daß bei Ihnen Ihr System als richtig betrachtet wird. Das überrascht mich nicht. Aber überraschend ist für mich, daß Ihnen alles, was davon abweicht, suspekt ist. Ich denke nicht, daß Sie damit das eine schlechthin für gut und das andere einfach für schlecht halten. Umgekehrt haben auch wir kein Recht, es so zu sehen. Dennoch möchte auch ich auf die Unterschiede hinweisen. Bei uns – wie ich es bereits erwähnt hatte – kann jede Funktion außerhalb der Partei auch von religiösen Menschen bekleidet werden. Wenn ich richtig informiert bin, können in der Bundesrepublik Mitglieder der kommunistischen Partei nicht Angestellte im öffentlichen Dienst sein. Ich bin nicht sicher, ob eine Änderung erfolgt ist, ich frage bloß darum. Oder wenn jemand in die Vereinigten Staaten reisen will, dann muß er auf dem Antragsformular für das Visum schreiben, ob er Parteimitglied ist usw.

HK: Im Falle der DKP-Mitgliedschaft kommt es auf die besonderen Umstände an, die von Gerichten überprüft werden können. Im anderen Fall ...

Miklós: Auf unseren Formularen gibt es jedenfalls solche Fragen nicht, welcher Religion jemand angehört oder welcher Partei, denn das kann weder einen Vorteil noch Nachteil bedeuten. Sie wissen, daß die Wohnungsfrage bei uns ein schweres Problem ist. Aber die Wohnungen werden nicht danach verteilt, ob jemand Kommunist ist oder Katholik, sondern es wird danach entschieden, wieviele Kinder jemand hat. Wenn einer drei Kinder hat, dann hat er bessere Aussichten als wenn jemand nur ein Kind hat. Und wenn ein Atheist ein Kind hat und ein religiös Gesinnter drei Kinder, dann ist der letztere bevorzugt usw. Damit will ich sagen: ich bin nicht zufrieden mit unseren Verhältnissen und ich bin bestrebt, sie in allen Richtungen, auch in Richtung Kirche auf ein höheres Niveau zu heben. Aber gleichzeitig bin ich auch nicht unzufrieden. Denn ich habe die letzten 40 Jahre intensiv miterlebt und kann abschätzen, was heute gegenüber früher besser geworden ist.

HK: Aber wie für den Beobachter von außen ein Widerspruch bleibt zwischen dem Bekenntnis zum Prinzip der Trennung von Kirche und Staat und der faktischen Kirchenpolitik sozialistischer Länder, so bleibt ein Widerspruch zwischen Zwecken, die man mit einer bestimmten Politik verfolgt, und dieser selbst ...

Miklós: Widerspruch inwiefern?

HK: Ich will es gleich verdeutlichen. Es ist marxistisch-leninistischer Grundsatz, daß die Religion mit fortschreitender Aufhebung der gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen an Bedeutung verliert bzw. verschwindet. Nun spricht manches dafür, daß die christlichen Kirchen, wo sie wie in westlichen Ländern den säkularen Lebensverhältnissen ausgesetzt sind, im Grunde stärker bedroht sind, als durch die zum inneren Widerstand reizende Staatskontrolle in den sozialistischen Ländern. Wenn regierende Marxisten konsequent wären, läge es eigentlich im Sinne des zitierten – marxistisch-leninistischen – Grundsatzes nahe, die Kirche einfach sich selbst zu überlassen. Warum meint man dennoch, alles durch Kontrolle regeln zu müssen?

Miklós: Ich glaube, Ihre Frage ist an mehreren Stellen ungenau. Es trifft einfach nicht zu, daß in der westlichen Welt die Kirchen völlig unabhängig sind von der staatlichen Politik ...

„Wir haben Fehler begangen, aber wir sind darüber hinaus"

HK: Im gesellschaftlichen Bereich gibt es Vermischungen und Überschneidungen, aber Staat und Kirche sind voneinander unabhängig. Die kirchlichen Führungen sind in der Lage, ihre Belange nach ihren eigenen Vorstellungen zu regeln.

Miklós: Das sehe ich nicht so, es gibt Abhängigkeiten, auch wenn die Instrumentarien verschieden sind. Sie werden zum Beispiel kaum bestreiten können, daß zwischen der Politik der Vereinigten Staaten und dem Dokument von Kardinal Ratzinger über die Befreiungstheologie bzw. gewissen Passagen dieses Dokuments, die von sozialistischen Ländern handeln, ein Zusammenhang besteht. Es kann auch kein Zufall sein, daß dieses Dokument gerade zu einem Zeitpunkt erschienen ist, wo Präsident Reagan seine Politik gegenüber Mittelamerika verschärft.

HK: Es kann Übereinstimmungen in gewissen Grundsätzen geben und es gibt atmosphärische Situationen, in denen diese Übereinstimmung deutlicher zum Ausdruck

kommt als in anderen, aber es gibt sicher keine direkte Beeinflussung bzw. keinen Zwang oder Druck, weder moralischen noch politischen, von der einen auf die andere Seite.

Miklós: Bei uns gibt es das auch nicht, aber worauf begründen Sie Ihre Feststellung? Wir sollen die Tatsachen untersuchen und nicht die Wirklichkeit von früheren Zeiten umsetzen in die heutige Lage. Auf einem holprigen Weg sind wir ein Stück weitergekommen, wir haben darüber ganz offen gesprochen und haben eingesehen, welche Fehler wir begangen haben, aber wir sind darüber hinaus. Und doch will man uns zurückdrängen in eine frühere Zeit. Wir erwarten nicht, daß Sie begeistert sind. Wer aber die wirklichen Interessen der Kirche und der Religion beachtet, könnte darüber erfreut sein, daß eine solche Entwicklung möglich geworden ist. Das tun Sie nicht, das ist Ihre Sache. Aber ich wünsche mir, daß Sie Tatsachen zur Kenntnis nehmen und nicht Vorurteile weitertragen.

HK: Sie räumen Fehler ein, aber welche? War zum Beispiel das Verbot der Orden, bis auf vier Schulorden mit einer begrenzten Zahl an Ordensleuten, ein solcher Fehler?

Miklós: Ich bin gerne bereit, Ihnen Informationen über Details zur Verfügung zu stellen, obwohl ich nicht glaube, daß der Rahmen eines Interviews das ermöglicht. Ich kann Ihnen sagen, daß wir ganz offen eine Selbstkritik geübt haben. Auch ich habe oft darüber geschrieben, gesprochen, auch in einer öffentlichen Sendung des Ungarischen Fernsehens im vorigen Jahr. Wir haben uns den begangenen Fehlern gestellt, deren Ursachen analysiert und auch in unserer Praxis nachweisbar Veränderungen vorgenommen.

HK: Man hat nicht den Eindruck, daß Fehler der Vergangenheit, gerade in bezug auf die Kirchen, von der Distanzierung vom Personenkult von vor 1956 abgesehen, wirklich offen diskutiert werden bzw. diskutiert werden können. Dies müßte aber gegenwärtig um so leichter sein, als das sozialistische System im Lande von niemandem mehr in Frage gestellt wird und ein gewisser Pluralismus in der Gesellschaft ja im Zunehmen ist.

Miklós: Seien Sie mir nicht böse, wenn ich Ihnen sagen muß, daß Sie über unsere Verhältnisse nicht genügend informiert sind. Denn was Sie fordern, ist bei uns schon längst realisiert. Wir führen fort, was wir seit längerem begonnen haben. Wir betrachten nichts als vollendet, aber wir sind auf dem richtigen Weg. Zum Beispiel ist mir nicht bekannt, ob es einen ähnlichen Dialog auf der ganzen Welt gibt zwischen Marxisten und Christen wie in Ungarn. Wir müssen das in Ungarn selbst im Umgang mit unseren Theologen zum Beispiel weiter vertiefen und auch in den Außenbeziehungen. Aber Sie sehen doch, daß sich bei uns die Kirchen frei bewegen können: die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes war hier, vor einigen Wochen tagten in Budapest die Sekretäre der katholischen Bischofskonferenzen Europas. Im Herbst wird Billy Graham nach Ungarn kommen. Wir sind eine offene Gesellschaft. Was Sie sagen, ist realitätsfern.

HK: Was könnten die nächsten kleinen Schritte, von denen Sie häufig sprechen, sein? Ich zum Beispiel würde die Bibel gerne in ganz Ungarn zu kaufen bekommen und nicht nur in zwei Buchhandlungen hier in Budapest. Oder warum sollte es nicht möglich sein, daß man bei der Besetzung von kirchlichen Ämtern der Kirche wirklich völlig freie Hand läßt?

Miklós: Sie werden vielleicht überrascht sein, aber in Ungarn kann sich jeder die Bibel anschaffen. Ich habe den Eindruck, daß es mehr Bibeln gibt als gelesen werden. Die Kirchen haben ihre Buchhandlungen, an den jährlich veranstalteten Büchertagen werden die religiösen – Gebetbücher, Theologie, Literatur – Bücher in besonderen Bücherzelten, unter ähnlichen Bedingungen wie andere, angeboten. Und zu Ihrer zweiten Frage: Die kirchlichen Ämter werden vom Heiligen Stuhl, von den zuständigen Ordinarien, bei anderen Kirchen den kirchlichen Gesetzen gemäß, durch die zuständigen Körperschaften besetzt. Die Rechte des Staates – welche im Vergleich zu allen früheren Epochen geringer sind – regeln Gesetze und Abkommen, z. B. das im Jahre 1964 zwischen dem Heiligen Stuhl und der ungarischen Regierung abgeschlossene Teilabkommen.

„Ein Mosaikbild gibt nur ein ganzes, wenn alle Teilchen dabei sind"

HK: Sie haben die Entwicklung einer offenen Gesellschaft in Ihrem sozialistisch regierten Lande in Aussicht gestellt. Aber für mich persönlich gehört zu einer offenen Gesellschaft auch, daß niemand aus religiösen oder anderen Gründen nicht in der Theorie und natürlich noch weniger in der Praxis in seinen bürgerlichen Rechten benachteiligt wird.

Miklós: Sie werden vielleicht staunen, ich wage aber zu sagen, daß sich daran unsererseits ein größeres Interesse knüpft als sogar seitens der Kirche selbst ...

HK: Das wäre ein guter Ausgangspunkt, aber ...

Miklós: Das ist unsere Überzeugung. Das ist keine Propaganda, es ist wirklich so. Wir wollen eine offene Gesellschaft entwickeln und in diese wollen wir auch die Kirchen einbeziehen. Dazu aber brauchen wir Partner. Aber ein Teil der westlichen Meinung greift den ungarischen Episkopat an, und so auch Sie, wenn die Bischöfe mit uns zusammenarbeiten, obwohl Sie uns gegenüber anerkennend sein sollten. Man kann sich die Hand immer nur zu zweit reichen.

HK: An Partnern, denke ich, würde es nicht fehlen weder in Ungarn noch in Rom ...

Miklós: Aber die ungarischen Bischöfe werden sehr ungerecht beurteilt, wenn sie mit uns zusammenarbeiten.

HK: Wirkliche Partnerschaft ist an sehr präzise, einzeln benennbare Voraussetzungen gebunden, zum Beispiel daran, daß die Bischöfe wirklich unabhängig sind in ihren Entscheidungen ...

Miklós: Das müßte genauer untersucht werden, man kann nicht einzelne Elemente herausgreifen. Ein Mosaikbild gibt nur ein ganzes, wenn alle Teilchen dabei sind. Wenn ich nur ein Stück heraushebe und das untersuche, dann ist es verzerrt. Man kann es herausheben, man kann auch für eine wissenschaftliche Untersuchung einen Teil herausnehmen, aber man muß es dann schnell wieder zurücklegen. Ein Bild läßt sich nur als ganzes genießen. An einer bestimmten Stelle kann eine düstere Stimmung herrschen, an anderer Stelle wirkt es heiter. Erst alles zusammen ergibt die Realität. Was ich damit sagen wollte: Sie müssen die Entwicklung hier perspektivisch sehen. Gäbe es noch die von Ihnen genannten „monarchistischen" Verhältnisse, dann hätten wir keine Hoffnung und es gäbe keine weitere Entwicklung. Auch wir müssen uns ändern, wir wollen auf die Kirche zugehen, einander beobachten, aber auf der Grundlage der Realitäten verbleiben. Wenn Sie in einem Jahr wiederkommen, werden Sie feststellen, daß sich wieder manches geändert hat, wenn wir auf dem Weg des Friedens vorwärtskommen.

HK: Das würde ich gerne tun, aber dann müßten wir vermutlich so manchen Mosaikstein herausnehmen.

Miklós: Wir haben keinerlei Geheimnisse. Man soll kommen und soll uns kennenlernen, man soll uns kennenlernen wollen und sich mit uns auseinandersetzen und diskutieren. Wir sind dazu bereit, wir haben überhaupt keine Gründe, das nicht zu tun. Und wenn Sie den Eindruck haben, einmal nicht die Wahrheit erfahren zu haben, dann sagen Sie es bitte. Sie haben das Recht dazu, aber auch ich habe das Recht dazu, wie ich es bezüglich Ihrer Zeitschrift auch getan habe. Dies ist umgekehrt auch für mich verpflichtend. Ich bin gerne bereit, auch über weitere Details mit Ihnen zu sprechen.

HK: Ich danke für das Angebot. Wir werden gerne bei Gelegenheit davon Gebrauch machen.

„Slavorum Apostoli"

Die Enzyklika Johannes Pauls II. zum Cyrill- und Methodius-Jubiläum

Am 2. Juli wurde im Vatikan die vierte Enzyklika Johannes Pauls II. veröffentlicht. Aus Anlaß des Jubiläumsjahrs der Slawenapostel Cyrill und Methodius (vgl. ds. Heft, S. 348) beschäftigt sich der Papst darin mit Leben und Werk der beiden Heiligen. Das lateinische Original der Enzyklika erschien im „Osservatore Romano" vom 3. Juli 1985. Wir dokumentieren den Wortlaut in der vom Vatikan und der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten Übersetzung.

I. Einleitung

1. Die Apostel der Slawen, *die heiligen Cyrill und Methodius,* bleiben im Gedächtnis der Kirche zusammen mit dem großen Werk der Glaubensverkündigung, das sie vollbracht haben. Man kann sogar sagen, daß ihr Andenken in unseren Tagen besonders lebendig und aktuell geworden ist.
In Anbetracht der Verehrung und Dankbarkeit, welche die heiligen Brüder von Saloniki (dem alten Thessalonike) seit Jahrhunderten vor allem *bei den slawischen Völkern* erfahren, und in Erinnerung an den unschätzbaren Beitrag, den sie für das Werk der Glaubensverkündigung unter jenen Völkern und zugleich für die Sache der Versöhnung, des freundschaftlichen Zusammenlebens, der menschlichen Entwicklung und der Achtung vor der inneren Würde jeder Nation erbracht haben, habe ich durch das Apostolische Schreiben *Egregiae virtutis*[1] vom 31. Dezember 1980 die heiligen Cyrill und Methodius zu Mitpatronen Europas erklärt. Damit führte ich die Linie fort, die meine Vorgänger bereits gezogen hatten, vornehmlich Leo XIII., der vor mehr als hundert Jahren, am 30. September 1880, mit dem Rundschreiben *Grande munus*[2] den Kult der beiden Heiligen auf die gesamte Kirche ausgedehnt hat, und Paul VI., der mit dem Apostolischen Schreiben *Pacis nuntius*[3] vom 24. Oktober 1964 den heiligen Benedikt zum Patron Europas erklärt hat.

2. Das Dokument vor fünf Jahren zielte darauf hin, das Bewußtsein von diesen feierlichen Akten der Kirche neu zu beleben, und wollte die Aufmerksamkeit der Christen und aller Menschen guten Willens, denen das Wohl, die Eintracht und die Einheit Europas am Herzen liegen, darauf lenken, wie lebendig und aktuell jene hervorragenden Gestalten Benedikt, Cyrill und Methodius als konkrete Modelle und geistige Stützen für die Christen unserer Zeit und insbesondere für die Völker des europäischen Kontinents sind, die schon seit langem, vor allem dank des Gebetes und des Wirkens dieser Heiligen, bewußt und eigenständig in der Kirche und in der christlichen Überlieferung Wurzel gefaßt haben.
Die Veröffentlichung meines schon genannten Apostolischen Schreibens vom Jahre 1980, die bestimmt war von der festen Hoffnung auf eine stufenweise Überwindung all dessen, was in Europa und in der Welt die Kirchen, die Nationen und Völker trennt, stand im Zusammenhang mit drei Anlässen, auf die sich mein Gebet und Denken richteten. Der erste Anlaß war der 1100. Jahrestag des päpstlichen Schreibens *Industriae tuae*[4], durch das Papst Johannes VIII. im Jahre 880 den Gebrauch der slawischen Sprache in der von den heiligen Brüdern übersetzten Liturgie billigte. Der zweite Anlaß war der 100. Jahrestag des erwähnten Rundschreibens *Grande munus;* und der dritte war der gerade in jenem Jahr 1980 glücklich beginnende erfolgversprechende theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche auf Patmos.
3. Im vorliegenden Dokument möchte ich mich im besonderen auf das genannte Rundschreiben beziehen, mit dem Papst Leo XIII. der Kirche und der Welt die apostolischen Verdienste beider Brüder in Erinnerung rufen wollte: nicht nur des Methodius, der nach der Überlieferung im Jahre 885 sein Leben in Velehrad in Großmähren beschloß, sondern auch des Cyrill, den der Tod bereits im Jahre 869 in Rom von seinem Bruder trennte, in jener

Stadt, die seine Reliquien aufnahm und mit frommer Verehrung noch heute in der antiken Basilika des hl. Klemens bewahrt.
Im Andenken an das heilige Leben und die apostolischen Verdienste der *beiden Brüder von Saloniki* setzte Papst Leo XIII. ihr liturgisches Fest auf den 7. Juli fest. Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde das Fest infolge der liturgischen Reform auf den 14. Februar verlegt, ein Datum, das unter historischem Gesichtspunkt die „Geburt" Cyrills für den Himmel angibt.[5]
Nach mehr als hundert Jahren seit der Veröffentlichung der Enzyklika Leos XIII. veranlassen uns *die neuen Umstände,* in die der 1100. Jahrestag des seligen Todes des hl. Methodius fällt, dazu, jenem Andenken neu Ausdruck zu verleihen, das die Kirche von diesem wichtigen Ereignis bewahrt. Dazu fühlt sich in besonderer Weise der erste Papst verpflichtet, der aus Polen und damit aus der Mitte der *slawischen Völker* auf den Stuhl des hl. Petrus berufen worden ist.
Die Ereignisse des letzten Jahrhunderts und vor allem der letzten Jahrzehnte haben dazu beigetragen, in der Kirche zusammen mit dem religiösen Andenken auch das geschichtlich-kulturelle Interesse für die beiden heiligen Brüder neu zu wecken; ihre besonderen Charismen wurden dabei im Licht der unserer Epoche eigenen Situationen und Erfahrungen noch besser verständlich. Dazu haben viele Geschehnisse beigetragen, die als echte Zeichen der Zeit zur Geschichte des 20. Jahrhunderts gehören, so vor allem jener bedeutende Vorgang, der sich im Leben der Kirche *durch das II. Vatikanische Konzil* zugetragen hat. Im Licht des Lehramtes und der pastoralen Ausrichtung jenes Konzils können wir in einer neuen, reiferen und tieferen Weise diese zwei Heiligengestalten betrachten, von denen uns nunmehr schon elf Jahrhunderte trennen, und aus ihrem Leben und apostolischen Wirken jene Botschaft ablesen, welche die Weisheit der göttlichen Vorsehung darin niederlegte, damit *sie sich in unserer Epoche in neuer Fülle zeige und neue Früchte trage.*

II. Einige biographische Hinweise

4. Nach dem Beispiel des Rundschreibens *Grande munus* möchte ich das Leben des hl. Methodius in Erinnerung rufen, dessen 1100. Todestag wir dieses Jahr begehen, ohne dabei jedoch den damit so eng verbundenen Lebensweg seines Bruders, des hl. Cyrill, zu übergehen. Das soll hier nur in großen Linien geschehen, während genauere Einzelheiten und die Diskussion einzelner Punkte der Geschichtsforschung überlassen bleiben.
Die Stadt, in der die beiden heiligen Brüder geboren wurden, ist das heutige Saloniki; im 9. Jahrhundert bildete es ein wichtiges Zentrum des wirtschaftlichen und politischen Lebens im byzantinischen Reich und nahm im geistigen und sozialen Geschehen jener Balkangegend einen bedeutenden Platz ein. Da es an der Grenze zu den slawischen Ländern lag, hatte es gewiß auch einen slawischen Namen: Solun.
Methodius war der ältere Bruder und trug wahrscheinlich den Taufnamen Michael. Er wurde zwischen den Jahren 815 und 820 geboren. Der jüngere Konstantin, später besser bekannt unter dem Ordensnamen Cyrill, kam im Jahre 827 oder 828 zur Welt. Der Vater war hoher Beamter der kaiserlichen Verwaltung. Die gesellschaftliche Stellung der Familie eröffnete den beiden Brüdern eine ähnliche Laufbahn, wie sie Methodius dann auch tatsächlich einschlug und dabei den Rang eines Archonten oder Präfekten in einer der Grenzprovinzen erlangte, wo viele Slawen lebten. Aber schon um das Jahr 840 brach er diese Laufbahn ab, um sich in eines der Klöster am Fuß des Olymp in Bithynien zurückzuziehen, der damals unter dem Namen Heiliger Berg bekannt war.
Der Bruder Cyrill studierte mit besonderem Erfolg in Byzanz, wo er die heiligen Weihen empfing, nachdem er eine glänzende politische Laufbahn entschieden zurückgewiesen hatte. Aufgrund seiner ausgezeichneten Begabungen und Kenntnisse auf kulturellem und religiösem Gebiet wurden ihm bereits in jungen Jahren schwierige kirchliche Aufgaben anvertraut, wie die eines Bibliothekars im Archiv an der berühmten Kirche der heiligen Sophia in Konstantinopel und zur gleichen Zeit das angesehene Amt eines Sekretärs des Patriarchen in derselben Stadt. Sehr bald aber zeigte er sich entschlossen, solchen Aufgaben zu entsagen, um sich, frei von jedem Streben nach Ehren, dem Studium und dem kontemplativen Leben zu widmen. So flüchtete er heimlich in ein Kloster am Ufer des Schwarzen Meeres. Als man ihn dort nach sechs Monaten fand, ließ er sich dazu bewegen, den Unterricht in Philosophie an der Hochschule von Konstantinopel zu übernehmen; dabei verdiente er sich wegen seiner hervorragenden Kenntnisse den Beinamen *Philosoph,* unter dem er noch heute bekannt ist. Später wurde er von Kaiser und Patriarch in offizieller Mission zu den Sarazenen entsandt. Nachdem dieser Auftrag beendet war, zog er sich vom öffentlichen Leben zurück, um sich seinem älteren Bruder Methodius anzuschließen und mit diesem das Leben eines Mönches zu teilen. Doch zusammen mit Methodius wurde er erneut als religiöser und kultureller Fachmann in eine Delegation von Byzanz berufen, die zu den Chasaren entsandt wurde. Während eines Aufenthaltes auf der Krim bei Cherson glaubten sie die Kirche entdeckt zu haben, in der einst der hl. Klemens beigesetzt worden war, der römische Papst und Märtyrer, den man seinerzeit in jene entfernte Gegend ins Exil geschickt hatte; sie erhoben die Reliquien und nahmen sie mit sich.[6]
Die Reliquien begleiteten dann die beiden Brüder auf der nachfolgenden Missionsreise zum Westen bis zu jenem Augenblick, da diese sie feierlich nach Rom bringen und an Papst Hadrian II. übergeben konnten.

5. Das Ereignis, das den folgenden Verlauf ihres Lebens völlig bestimmen sollte, war die Bitte von Fürst Rastislaw von Großmähren an Kaiser Michael III., seinen Völkern „einen Bischof und Lehrer zu schicken, ... der in der Lage sei, ihnen den wahren christlichen Glauben in ihrer eigenen Sprache zu erklären"[7].
Dafür erwählt wurden die heiligen Cyrill und Methodius. Sie nahmen die Aufgabe bereitwillig an, brachen auf und erreichten wahrscheinlich schon im Jahre 863 Großmähren, das damals einen Staat von verschiedenen slawischen Völkern in Mitteleuropa bildete, am Schnittpunkt der beiderseitigen Einflüsse von Ost und West. Unter diesen Völkern begannen sie nun jene Mission, der beide den ganzen Rest ihres Lebens widmeten: auf Reisen, unter Entbehrungen, Leiden, Feindseligkeiten und Verfolgungen, die bei Methodius sogar zu grausamem Gefängnis führten. Dies alles ertrugen sie mit starkem Glauben und unbesiegbarer Hoffnung auf Gott. Sie waren ja auch für die ihnen anvertraute Aufgabe gut vorbereitet: Sie trugen die für die Feier der heiligen Liturgie notwendigen Texte der Heiligen Schrift bei sich, die von ihnen zusammengestellt, in die altslawische Sprache übersetzt und in einem neuen Alphabet niedergeschrieben waren, das von Konstantin (Cyrill), dem Philosophen, erarbeitet und den Lauten jener Sprache vollkommen angepaßt war. Das missionarische Wirken der beiden Brüder war von bemerkenswertem Erfolg begleitet, aber auch von verständlichen Schwierigkeiten, welche die vorhergehende Erstchristianisierung durch die benachbarten lateinischen Ortskirchen den neuen Missionaren bereitete.

Ungefähr drei Jahre später unterbrachen sie eine Reise nach Rom in Pannonien, wo sie der Slawenfürst Kozel – der aus dem wichtigen politischen und religiösen Zentrum von Nitra geflohen war – gastfreundlich aufnahm. Nach einigen Monaten setzten sie von hier aus zusammen mit ihren Schülern, für die sie die heiligen

Weihen erhalten wollten, den Weg in Richtung Rom fort. Ihre Reise ging über Venedig, wo die neuen Grundlagen der von ihnen durchgeführten Mission einer öffentlichen Diskussion unterzogen wurden. In Rom nahm sie Papst Hadrian II., der inzwischen auf Nikolaus I. gefolgt war, sehr wohlwollend auf. Er billigte die slawischen liturgischen Bücher und ließ sie feierlich auf dem Altar der Kirche Santa Maria *ad Praesepe*, heute Santa Maria Maggiore genannt, niederlegen; er gab Anweisung, ihren Schülern die Priesterweihe zu erteilen. Dieser Abschnitt ihrer Mühen endete somit auf äußerst günstige Weise. Methodius mußte allerdings die folgende Etappe allein unternehmen, weil sein jüngerer Bruder, schwer erkrankt, gerade noch die Zeit fand, die Ordensgelübde abzulegen und das Mönchsgewand anzuziehen; denn kurz darauf, am 14. Februar 869, starb er in Rom.

6. Der heilige Methodius blieb den Worten treu, die Cyrill auf dem Sterbebett zu ihm gesprochen hatte: „Siehe, Bruder, wir haben das gleiche Geschick geteilt und den Pflug in dieselbe Furche gedrückt; jetzt falle ich auf dem Felde am Abend meiner Tage. Ich weiß, du liebst sehr deinen Heiligen Berg; gib aber um dieses Berges willen dein Wirken in der Glaubensunterweisung nicht auf. Wo könntest du dich auch wahrlich besser retten?“ [8]
Nachdem er zum Erzbischof für den Bereich der alten Diözese Pannonien geweiht und zum päpstlichen Legaten *„ad gentes“* (für die Slawenvölker) ernannt worden war, übernahm er als kirchlichen Sitz das wiederhergestellte Bistum Sirmium. Das apostolische Wirken des Methodius wurde jedoch unterbrochen infolge von Schwierigkeiten, die politisch-religiöser Natur waren, und die mit der Einkerkerung des Methodius für zwei Jahre unter der Anklage, er habe sich in eine fremde bischöfliche Jurisdiktion eingemischt, ihren Höhepunkt erreichten. Erst durch die persönliche Intervention von Papst Johannes VIII. kam er wieder frei. Auch der neue Herrscher von Großmähren, Fürst Swatopluk, zeigte sich schließlich ablehnend gegenüber dem Wirken des Methodius, indem er sich der slawischen Liturgie widersetzte und in Rom Zweifel an der Rechtgläubigkeit des neuen Erzbischofs verbreitete. Im Jahre 880 wurde Methodius *ad limina Apostolorum* gerufen, um dort noch einmal die ganze Frage Papst Johannes VIII. persönlich vorzutragen. Nachdem er in Rom von allen Anklagen freigesprochen worden war, erlangte er vom Papst die Veröffentlichung der Bulle *Industriae tuae*[9], die wenigstens im Kern die Privilegien erneuerte, die der Vorgänger Hadrian II. der Liturgie in slawischer Sprache zuerkannt hatte.
Als sich Methodius im Jahre 881 oder 882 nach Konstantinopel begab, erhielt er eine entsprechende Anerkennung völliger Rechtmäßigkeit und Rechtgläubigkeit auch vom byzantinischen Kaiser und vom Patriarchen Photius, der in jener Zeit mit Rom in voller kirchlicher Gemeinschaft stand. Die letzten Jahre seines Lebens widmete er vor allem weiteren Übersetzungen der Heiligen Schrift und der liturgischen Bücher, der Werke der Kirchenväter sowie auch der Sammlung des byzantinischen Kirchen- und Zivilrechtes, die *Nomokanon* genannt wurde. Aus Sorge für das Überleben des von ihm begonnenen Werkes bestimmte er zu seinem Nachfolger seinen Schüler Gorazd. Methodius starb am 6. April 885 im Dienst für die Kirche unter den Slawenvölkern.

7. Weitsichtiges Wirken, tiefe und rechtgläubige Theologie, Ausgeglichenheit und Treue, apostolischer Eifer und unerschrokkener Großmut verschafften ihm die Anerkennung und das Vertrauen der römischen Päpste, der Patriarchen von Konstantinopel, der byzantinischen Kaiser und verschiedener Fürsten der neuen Slawenvölker. Darum wurde Methodius der Anführer und rechtmäßige Oberhirt der Kirche, die in jener Zeit bei diesen Nationen Wurzel faßte; einmütig wird er zusammen mit seinem Bruder Konstantin verehrt als Verkünder des Evangeliums und als Lehrmeister „von seiten Gottes und des heiligen Apostels Petrus“ [10], als Fundament der vollen Einheit zwischen den neugegründeten und den älteren Ortskirchen.
Deshalb bildeten „Männer und Frauen, Kleine und Große, Reiche und Arme, Freie und Knechte, Witwen und Waisen, Fremde und Einheimische, Gesunde und Kranke“ [11] jene Volksmenge, die unter Weinen und Singen den guten Meister und Hirten zu seiner letzten Ruhestätte geleitete, ihn, der „allen alles geworden (war), um auf jeden Fall einige zu retten“ [12].
Es ist leider wahr, daß das Werk der beiden heiligen Brüder nach dem Tode des Methodius in eine schwere Krise geriet, und die Verfolgung seiner Schüler nahm so heftige Formen an, daß sie gezwungen waren, ihr Missionsfeld zu verlassen; dennoch trug ihre Aussaat der Frohen Botschaft weiterhin ihre Früchte, und ihre pastorale Einstellung, die sich darum bemühte, die offenbarte Wahrheit den neuen Völkern in Achtung vor ihrer kulturellen Eigenart zu vermitteln, bleibt ein lebendiges Modell für die Kirche und die Missionare aller Zeiten.

III. Verkünder des Evangeliums

8. In ihrer Kultur Byzantiner, verstanden es die Brüder Cyrill und Methodius, im vollen Sinne des Wortes Apostel der Slawen zu werden. Die Trennung von der Heimat, die Gott zuweilen von den erwählten Menschen fordert, stellt immer, wenn sie im Licht des Glaubens und seiner Verheißung angenommen wird, eine geheimnisvolle und fruchtbare Voraussetzung für die Entwicklung und das Wachstum des Volkes Gottes auf der Erde dar. Der Herr sprach zu Abraham: „Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Heimat und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.“ [13]

Während der nächtlichen Vision, die der hl. Paulus in Troas in Kleinasien hatte, erschien ihm ein Mazedonier, also ein Bewohner des europäischen Kontinents, und flehte ihn an, in sein Land zu kommen, um auch dort das Wort Gottes zu verkünden: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ [14]
Die göttliche Vorsehung, die für die beiden heiligen Brüder in der Stimme und Autorität des Kaisers von Byzanz und des Patriarchen der Kirche von Konstantinopel zum Ausdruck kam, richtete an sie eine ähnliche Aufforderung, als sie von ihnen verlangte, auf Mission unter den Slawen zu gehen. Ein solcher Auftrag bedeutete für sie, nicht nur eine ehrenvolle Stellung, sondern auch das kontemplative Leben aufzugeben; er bedeutete, den Umkreis des byzantinischen Reiches zu verlassen und eine lange Pilgerfahrt im Dienst des Evangeliums auf sich zu nehmen, unter Völkern, die in vielerlei Hinsicht weit entfernt waren von jener Zivilisation, die auf der entwickelten staatlichen Organisation und der verfeinerten Kultur von Byzanz beruhte, welche von christlichen Prinzipien ganz durchdrungen war. Eine ähnliche Aufforderung richtete der Papst in Rom dreimal an Methodius, als er ihn als Bischof zu den Slawen von Großmähren sandte, in die kirchlichen Gebiete der alten Diözese Pannonien.

9. Die slawische Lebensbeschreibung des Methodius überliefert uns die Bitte, die Fürst Rastislaw an Kaiser Michael III. durch seine Gesandten richtete, mit folgenden Worten: „Zahlreiche christliche Lehrer sind zu uns aus Italien, Griechenland und Germanien gekommen, die uns in verschiedener Weise unterrichten. Aber wir Slawen ... haben niemanden, der uns auf verständliche Weise in die Wahrheit einführt und uns darin unterrichtet.“ [15]
Das war die Stunde, da Konstantin und Methodius aufgefordert

wurden, sich auf den Weg zu machen. Ihre tiefchristliche Antwort auf diese Bitte, wie sie sie jetzt und bei ähnlichen Gelegenheiten gaben, ist in wunderbarer Weise mit den Worten ausgedrückt, die Konstantin an den Kaiser richtete: „Wenn auch müde und von schwacher Gesundheit, so gehe ich doch mit Freude in jenes Land“[16]; „mit Freude breche ich auf für den christlichen Glauben“[17].
Die Echtheit und Kraft ihres missionarischen Auftrags stammten aus der innersten Mitte des Erlösungsgeheimnisses, und ihre Verkündigung unter den Slawenvölkern sollte ein wichtiges Glied in jener Sendung bilden, die der Erlöser der gesamten Kirche bis ans Ende der Zeiten aufgetragen hat. In ihrem Wirken erfüllten sich – in einer bestimmten Zeit und unter konkreten Umständen – die Worte Christi, der in der Kraft von Kreuz und Auferstehung die Apostel aufgefordert hatte: „Verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“[18]; „geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern“[19]. Indem sie danach handelten, ließen sich diese Missionare und Lehrer der Slawenvölker vom apostolischen Ideal des hl. Paulus leiten: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“[20]
Neben einer hohen Achtung vor den Personen und selbstloser Sorge für deren Wohl, besaßen die beiden heiligen Brüder auch ein gutes Maß an Energie, Klugheit, Eifer und Liebe, die unerläßlich sind, um den Menschen das Glaubenslicht zu bringen und zugleich das wahre Heil vor Augen zu stellen mit dem Angebot konkreter Hilfe, um es auch wirklich zu erreichen. Für dieses Ziel strebten sie danach, in allem denjenigen ähnlich zu werden, denen sie das Evangelium brachten; sie wollten Mitbürger jener Völker werden und ihr Geschick in allem teilen.

10. Gerade aus diesem Grunde fanden sie es natürlich, eine klare Stellung in all jenen Konflikten einzunehmen, die damals die slawischen Gemeinschaften auf ihrem Weg zu staatlicher Organisation erschütterten; sie machten sich dabei die Schwierigkeiten und Probleme zu eigen, die nicht zu vermeiden waren für Völker, die ihre eigene Identität unter dem militärischen und kulturellen Druck des neuen römisch-germanischen Reiches verteidigten und versuchten, jene Lebensformen zurückzuweisen, die ihnen fremd erschienen. Zur selben Zeit begannen auch weiterreichende Auseinandersetzungen, die sich unglücklicherweise noch verschärfen sollten, zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit, und die zwei heiligen Missionare sahen sich persönlich darin verwickelt; sie verstanden es aber, immer eine untadelige Rechtgläubigkeit zu bewahren und eine überzeugende Rücksicht auf das Erbe der Tradition wie auch auf die neuen Lebensumstände der zum Evangelium bekehrten Völker.

Oft stellten sich die Gegensätze in all ihren mehrdeutigen und schmerzlichen Verwicklungen dar; trotzdem versuchten Konstantin und Methodius nicht, sich den Prüfungen zu entziehen: Unverständnis, offene Böswilligkeit und für den heiligen Methodius sogar Gefängnisketten, die er aus Liebe zu Christus annahm, vermochten weder den einen noch den anderen von ihrem entschlossenen Vorhaben abzuhalten, dem Wohl der Slawenvölker zu nützen und zu dienen. Das war der Preis, den sie für die Verbreitung des Evangeliums, für ihr missionarisches Werk, für die mutige Suche nach neuen Lebensformen und wirksamen Wegen entrichten mußten, um die Frohe Botschaft zu den Slawenvölkern gelangen zu lassen, die sich gerade bildeten.
Im Hinblick auf die Evangelisierung – so berichten ihre Lebensbeschreibungen – wandten sich die beiden heiligen Brüder der schwierigen Aufgabe zu, die Texte der Heiligen Schrift, die ihnen in Griechisch bekannt waren, in die Sprache jenes slawischen Stammes zu übersetzen, der bis zu den Grenzen ihrer Gegend und ihrer Geburtsstadt vorgedrungen war. Indem sie ihre Kenntnis der griechischen Sprache und Kultur für dieses schwierige und einmalige Vorhaben dienstbar machten, setzten sie es sich zur Aufgabe, Sprache, Sitten und Traditionen der Slawenvölker zu verstehen und zu durchdringen und dabei die menschlichen Werte und Intentionen, die darin lagen und zum Ausdruck kamen, getreu zu deuten.

11. Um die Glaubenswahrheiten in eine neue Sprache zu übersetzen, mußten sie sich darum bemühen, die geistige Welt derjenigen gut kennenzulernen, denen sie das Wort Gottes in Bildern und Begriffen verkünden wollten, welche diesen vertraut erschienen. Die Ausdrücke der Bibel und die Begriffe der griechischen Theologie in Zusammenhang davon sehr verschiedener geschichtlicher Erfahrungen und Ideen richtig einzufügen, erschien ihnen als eine unerläßliche Voraussetzung für den Erfolg ihres missionarischen Wirkens. Es ging um eine neue katechetische Methode. Um deren Berechtigung zu verteidigen und ihren Wert aufzuzeigen, zögerte der hl. Methodius nicht, zunächst gemeinsam mit seinem Bruder und dann auch allein die Aufforderung zu einem Besuch in Rom bereitwillig anzunehmen, die sie im Jahre 867 von Papst Nikolaus I. und im Jahre 879 von Papst Johannes VIII. erhielten. Diese wollten die Lehre, welche die Brüder in Großmähren vortrugen, mit jener vergleichen, die die heiligen Apostel Petrus und Paulus zusammen mit dem ruhmreichen Denkmal ihrer heiligen Reliquien dem ersten Bischofssitz der Kirche hinterlassen hatten.
Zuvor hatten Konstantin und seine Mitarbeiter sich darum bemüht, ein neues Alphabet zu schaffen, damit die Wahrheiten, die sie verkünden und erklären wollten, in der slawischen Sprache aufgeschrieben werden könnten und sich so als voll verständlich und aneignungsfähig für ihre Adressaten erwiesen. Es war eine besondere Anstrengung, missionarischen Geist wahrhaft würdig, die Sprache und Mentalität der neuen Völker zu erlernen, um ihnen den Glauben bringen zu können, wie auch ihre Entschlossenheit beispielhaft war, diese Mentalität sich selbst zu eigen zu machen und alle Forderungen und Erwartungen der Slawenvölker zu übernehmen. Der hochherzige Entschluß, sich mit deren Leben und Traditionen zu identifizieren, nachdem sie diese durch die Offenbarung gereinigt und erleuchtet hatten, macht Cyrill und Methodius zu einem wahren Modell für alle Missionare, die in den verschiedenen Zeitepochen die Aufforderung des hl. Paulus angenommen haben, allen alles zu werden, um alle zu erlösen, und vor allem für diejenigen Missionare, die vom Altertum bis in die Neuzeit – von Europa bis Asien und heute in allen Kontinenten – daran gearbeitet haben, die Bibel und die liturgischen Texte in die lebenden Sprachen der verschiedenen Völker zu übersetzen, um darin das eine und einzige Wort Gottes erklingen zu lassen, das auf diese Weise in den Ausdrucksformen, die jeder einzelnen Zivilisation eigen sind, zugänglich wird.
Die vollkommene Gemeinschaft in der Liebe bewahrt die Kirche vor jeglicher Form von völkischer Einseitigkeit oder Ausschließlichkeit oder rassischem Vorurteil wie auch vor jeder nationalistischen Überheblichkeit. Diese Gemeinschaft muß jedes berechtigte rein natürliche Gefühl des menschlichen Herzens erheben und veredeln.

IV. Sie pflanzten die Kirche Gottes ein

12. Aber das Charakteristische, das ich im Wirken der Slawenapostel Cyrill und Methodius besonders hervorheben möchte, ist

ihre *friedliche* Art, die Kirche aufzuerbauen, wobei sie sich vom Blick auf die eine, heilige und universale Kirche leiten ließen.
Auch wenn die slawischen Christen mehr als die anderen die heiligen Brüder als „Slawen nach dem Herzen" ansehen, so bleiben diese doch Menschen hellenistischer Kultur und byzantinischer Prägung, Menschen also, die ganz der östlichen Tradition des Christentums angehören, sei es im gesellschaftlichen wie im kirchlichen Bereich.
Schon zu ihren Zeiten begannen die Unterschiede zwischen Konstantinopel und Rom Vorwände für Uneinigkeit zu werden, auch wenn die beklagenswerte Spaltung zwischen den beiden großen Teilen der einen Christenheit noch fern war. Die Verkünder des Evangeliums und Lehrer der Slawen machten sich auf den Weg nach Großmähren, erfüllt vom ganzen Reichtum der Tradition und der religiösen Erfahrung, der das östliche Christentum auszeichnete und seinen besonderen Ausdruck in der theologischen Lehre und in der Feier der Liturgie fand.
Wenn auch schon seit einiger Zeit die Gottesdienste in allen Kirchen des byzantinischen Reiches in griechischer Sprache gefeiert wurden, so waren doch die eigenen Traditionen vieler Nationalkirchen des Orients – wie zum Beispiel der georgischen und der syrischen Kirche –, die im Gottesdienst die Sprache ihres Volkes benutzten, im Bereich der höheren Kultur von Konstantinopel und insbesondere Konstantin, dem Philosophen, gut bekannt, dank der Studien und der wiederholten Kontakte, welche er in der Hauptstadt und auf seinen Reisen mit den Christen jener Kirchen gehabt hatte.
Im Bewußtsein des Alters und der Legitimität dieser ehrwürdigen Traditionen hatten beide Brüder keinerlei Bedenken, die slawische Sprache für die Liturgie zu gebrauchen, sondern benützten sie als wirksames Werkzeug; um die göttlichen Wahrheiten allen Menschen dieser Sprache näherzubringen. Sie taten dies in einer geistigen Haltung, der jedes Gefühl der Überlegenheit oder Vorherrschaft fremd war, allein aus Liebe zur Gerechtigkeit und mit eindeutigem apostolischem Eifer gegenüber den Völkern, die dabei waren, sich zu entwickeln.
Das abendländische Christentum hatte nach der Völkerwanderung die hinzugekommenen ethnischen Gruppen mit der ansässigen lateinischen Bevölkerung verschmolzen und in der Absicht, sie zu einigen, auf alle die lateinische Sprache, Liturgie und Kultur übertragen, wie sie von der römischen Kirche überliefert waren. Von der so erreichten Einheitlichkeit leitete sich für die verhältnismäßig jungen und in voller Ausbreitung begriffenen Gemeinschaften ein Gefühl der Stärke und der Geschlossenheit her, das zu einer noch engeren Einheit wie auch zu einem kraftvolleren Auftreten in Europa beitrug. Man kann verstehen, wie in einer solchen Situation jede Verschiedenheit manchmal von vielen als Bedrohung der noch *im Werden* befindlichen Einheit verstanden wurde und wie die Versuchung groß werden konnte, sie mit Zwangsmaßnahmen auszuschalten.

13. An diesem Punkt erscheint es einzigartig und bewundernswert, wie die beiden heiligen Brüder, die in so schwierigen und unsicheren Situationen wirkten, nicht einmal versuchten, den Völkern, die ihrer Predigt zugewiesen waren, die unbestrittene Überlegenheit der griechischen Sprache und der byzantinischen Kultur oder die Sitten und Gebräuche der fortgeschritteneren Gesellschaft aufzudrängen, in welcher sie selbst aufgewachsen waren und ihre Angehörigen und Freunde selbstverständlich noch lebten. Vom Ideal bewegt, die neuen Gläubigen in Christus zu einigen, paßten sie die reichen und verfeinerten Texte der byzantinischen Liturgie der slawischen Sprache an und glichen ebenso die ausgefeilten und komplizierten Werke des griechisch-römischen Rechtes der Mentalität und den Gewohnheiten der neuen Völker an. Aufgrund des gleichen Programmes von Eintracht und Frieden erfüllten sie jederzeit die Verpflichtungen ihrer Mission, indem sie auf die traditionellen Vorrechte und kirchlichen Rechte achteten, die in den Konzilskanones festgelegt waren, wie sie es auch für ihre Pflicht hielten – als Untertanen des Ostreiches und als Gläubige des Patriarchates von Konstantinopel –, dem römischen Papst Rechenschaft über ihre Missionsarbeit abzulegen und seinem Urteil zur Bestätigung die Lehre, die sie bekannten und verbreiteten, die in slawischer Sprache verfaßten liturgischen Bücher und die Methoden, die sie bei der Evangelisierung jener Völker anwandten, zu unterbreiten.
Als sie ihre Missionsarbeit im Auftrag von Konstantinopel aufnahmen, versuchten sie gewissermaßen die Bestätigung hierfür zu erhalten, indem sie sich an den Apostolischen Stuhl in Rom wandten, das sichtbare Zentrum der Einheit der Kirche[21]. Sie erbauten so die Kirche im Sinne ihrer Universalität, nämlich als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Dies zeigt in sehr klarer und ausdrücklicher Form ihr gesamtes Verhalten. Man kann sagen, daß die Bitte Jesu im Hohenpriesterlichen Gebet – *damit sie eins sind*[22] – ihr missionarisches Motto darstellt nach den Worten des Psalmisten: „Lobet den Herrn, alle Völker, preist ihn, alle Nationen."[23] Für uns Menschen heute liegt in ihrem Apostolat auch ein ökumenischer Appell: die Aufforderung, in Versöhnung und Frieden die Einheit wieder herzustellen, die in der Zeit nach den heiligen Cyrill und Methodius tief verletzt worden ist, zuallererst die Einheit zwischen Ost und West.
Die Überzeugung der beiden heiligen Brüder von Saloniki, wonach jede Ortskirche dazu berufen ist, mit ihren eigenen Gaben die katholische „Fülle" anzureichern, stimmte vollkommen überein mit ihrer dem Evangelium entnommenen Sicht, daß die verschiedenen Lebensbedingungen der einzelnen christlichen Kirchen niemals Unstimmigkeiten, Zwietracht und Spaltungen im Bekenntnis des einen Glaubens und in der Praxis der Liebe rechtfertigen können.

14. Nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils versteht man bekanntlich „unter der ‚ökumenischen Bewegung' ... Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind"[24]. Es erscheint also keineswegs anachronistisch, in den heiligen Cyrill und Methodius die authentischen Vorläufer des Ökumenismus zu sehen, weil sie jede wirkliche oder auch nur scheinbare Spaltung unter den einzelnen Gemeinschaften der einen Kirche wirksam haben überwinden oder verringern wollen. Tatsächlich widerspricht die Spaltung, die sich leider in der Geschichte der Kirche ereignet hat und unseligerweise noch andauert, „ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen"[25].
Der glühende Eifer der beiden Brüder, vor allem des Methodius wegen seiner bischöflichen Verantwortung, für die Bewahrung der Einheit des Glaubens und der Liebe zwischen den Kirchen, deren Mitglieder sie waren, das heißt der Kirche von Konstantinopel und der Kirche von Rom auf der einen Seite und den jungen Kirchen auf slawischem Boden, war ihr großes Verdienst und wird es immer bleiben. Dieses Verdienst ist um so größer, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ihre Missionsarbeit in den Jahren 863–885 geschah, also in den kritischen Jahren, in denen der fatale Streit und die bittere Auseinandersetzung zwischen der Ostkirche und der abendländischen Kirche ausbrachen und sich zu vertiefen begannen. Die Spaltung spitzte sich zu wegen der Frage über die kanonische Zugehörigkeit Bulgariens, das gerade damals das Christentum offiziell angenommen hatte.

In dieser stürmischen Zeit, die auch von bewaffneten Konflikten zwischen benachbarten christlichen Völkern gekennzeichnet war, bewahrten die beiden Brüder von Saloniki eine feste und wachsame Treue zur rechten Lehre und zur Tradition der vollkommen geeinten Kirche und insbesondere zu den „göttlichen Regelungen" wie zu den „kirchlichen Regelungen"[26], auf denen sie gemäß den Kanones der alten Konzilien Struktur und Organisation ihrer Missionsarbeit errichteten. Diese Treue erlaubte ihnen, ihre großen missionarischen Aufgaben zu vollenden und dabei in voller geistlicher und kanonischer Einheit mit der römischen Kirche, mit der Kirche von Konstantinopel und mit den jungen Kirchen, die von ihnen unter den slawischen Völkern gegründet worden waren, zu bleiben.

15. Vor allem Methodius schreckte nicht zurück vor Unverständnis und Widerstand, sogar nicht vor Diffamierung und physischer Verfolgung, ohne dabei in seiner beispielhaften kirchlichen Treue nachzulassen, und indem er seinen Pflichten als Christ und Bischof treu blieb wie auch seinen Verpflichtungen gegenüber der byzantinischen Kirche, aus der er stammte und die ihn zusammen mit Cyrill als Missionar ausgesandt hatte, gegenüber der Kirche von Rom, dank derer er sein Amt als Erzbischof „für den Glauben" auf „dem Territorium des hl. Petrus"[27] ausübte, wie auch gegenüber jener jungen Kirche auf slawischem Boden, die er als eigene annahm und die er – überzeugt von Recht und Gerechtigkeit – vor den kirchlichen und staatlichen Autoritäten zu verteidigen wußte, indem er besonders die Liturgie in altslawischer Sprache und die kirchlichen Grundrechte der Kirchen bei den verschiedenen Völkern zu schützen suchte.
Dabei verwandte er immer, wie Konstantin, der Philosoph, den Dialog mit denjenigen, die gegen seine Ideen oder pastoralen Initiativen waren und deren Erlaubtheit in Frage stellten. So wird er immer für jene ein Lehrer bleiben, die, in welcher Zeit auch immer, Streitigkeiten zu vermindern suchen, indem sie die vielfältige Fülle der Kirche achten, die nach dem Willen ihres Stifters Jesu Christi immer die eine, heilige, katholische und apostolische sein muß: diese Weisung fand ihren vollen Widerhall im Symbolum der 150 Väter des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel, welches das unantastbare Glaubensbekenntnis aller Christen darstellt.

V. Der katholische Sinn der Kirche

16. Nicht nur der vom Evangelium geprägte Inhalt der durch die heiligen Cyrill und Methodius verkündeten Lehre verdient besonders hervorgehoben zu werden. Sehr ausdrucksvoll und lehrreich für die Kirche von heute ist auch ihre katechetische und pastorale Methode, die sie bei ihrer apostolischen Tätigkeit unter den Völkern anwandten, die noch nicht erlebt hatten, wie die göttlichen Geheimnisse in ihrer Muttersprache gefeiert wurden, noch die Verkündigung des Wortes Gottes in einer Weise vernommen hatten, die ganz ihrer eigenen Mentalität entsprach und ihre konkreten Lebensbedingungen berücksichtigte.

Wir wissen, daß das II. Vatikanische Konzil vor 20 Jahren die besondere Aufgabe hatte, das Selbstverständnis der Kirche zu wekken und ihr durch eine innere Erneuerung einen neuen missionarischen Impuls für die Verkündigung der bleibenden Botschaft des Heils, des Friedens und der gegenseitigen Eintracht unter den Völkern und Nationen zu geben, die alle Grenzen sprengt, die unseren Planeten noch teilen, der durch den Willen Gottes, seines Schöpfers und Erlösers, dazu bestimmt ist, eine gemeinsame Wohnstatt für die ganze Menschheitsfamilie zu sein. Die Bedrohungen, die sich heutzutage über der Erde auftürmen, können die prophetische Sicht von Papst Johannes XXIII. nicht vergessen machen, der das Konzil in der Absicht und in der Überzeugung zusammengerufen hat, es möge imstande sein, eine Zeit des Frühlings und der Wiedergeburt im Leben der Kirche vorzubereiten und einzuleiten.
Zum Thema der Universalität der Kirche hat das Konzil unter anderem ausgeführt:
„Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen berufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln (vgl. Jo 11, 52). ... Die Kirche oder das Gottesvolk entzieht mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch ... Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst ... Kraft dieser Katholizität bringen einzelne Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."[28]

17. Wir können zu Recht feststellen, daß eine solche traditionelle und zugleich äußerst moderne Sicht der Katholizität der Kirche – erlebt wie eine Sinfonie der verschiedenen Liturgiereformen in allen Weltsprachen, geeint in einer einzigen Gesamtliturgie, oder wie ein harmonischer Chor, der, getragen von den Stimmen endloser Mengen von Menschen, zum Lob Gottes anhebt mit unzähligen Variationen, Klangfarben und Rhythmen, von jedem Punkt unseres Erdballs aus, in jedem Augenblick der Geschichte – in besonderer Weise der theologischen und pastoralen Sicht entspricht, die das apostolische und missionarische Werk von Cyrill und Methodius beseelte und die Mission unter den slawischen Nationen stützte.
Vor den Vertretern der kirchlichen Kultur in Venedig, die an einem eher engen Verständnis der kirchlichen Wirklichkeit festhielten und deshalb jene Sicht ablehnten, verteidigte der hl. Cyrill sie tapfer, indem er auf die Tatsache hinwies, daß viele Völker bereits in der Vergangenheit eine Liturgie eingeführt hatten und besaßen, die in der eigenen Sprache aufgeschrieben und gefeiert wurde, wie „die Armenier, die Perser, die Abasken, die Georgier, die Sukden, die Goten, die Awarer, die Tirsen, die Chasaren, die Araber, die Kopten, die Syrer und viele andere"[29]. Er erinnerte daran, daß Gott seine Sonne aufgehen und regnen läßt über allen Menschen ohne Ausnahme[30] und sagte: „Atmen wir etwa die Luft alle in derselben Weise ein? Und ihr scheut nicht davor zurück, nur drei Sprachen festzusetzen (Hebräisch, Griechisch und Latein) und zu entscheiden, daß alle anderen Völker und Stämme blind und taub bleiben müssen! Sagt mir: Unterstützt ihr dies, weil ihr Gott für so schwach haltet, es nicht anders erlauben zu können, oder für so neidisch, es nicht anders zu wollen?"[31] Auf die geschichtlichen und logischen Argumente, die ihm entgegengehalten wurden, antwortete der Heilige mit dem Hinweis auf das inspirierte Fundament, die Heilige Schrift: „Jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr', zur Ehre Gottes, des Vaters"[32]; „alle Welt bete dich an und singe dein Lob, sie lobsinge deinem Namen"[33]; „lobet den Herrn, alle Völker, preist ihn, alle Nationen"[34].

18. Die Kirche ist auch darum katholisch, weil sie es versteht, die geoffenbarte Wahrheit, die sie in ihrem göttlichen Inhalt unversehrt behütet, in jeder menschlichen Umgebung so vorzulegen, daß es zu einer geistigen Begegnung mit den höchsten Ideen und

den berechtigten Erwartungen jedes Menschen und jedes Volkes kommt. Zudem ist das gesamte Erbe an Werten, das jede Generation der nächsten verbunden mit dem unschätzbaren Geschenk des Lebens übergibt, wie eine bunte und überreiche Menge von charakteristischen Farben, die zusammen das lebende Mosaik des *Pantokrátor* bilden, der sich in seinem vollen Glanz erst im Augenblick der Wiederkunft offenbaren wird.
Das Evangelium führt nicht zur Verarmung oder zur Auslöschung dessen, was jeder Mensch, jedes Volk und jede Nation, was jede Kultur während ihrer Geschichte als Wert, Wahrheit und Schönheit anerkennen und leben. Es regt vielmehr an, diese Werte aufzunehmen und sie weiter zu entwickeln: sie mit Freude und Großmut zu leben und im geheimnisvollen und erhebenden Licht der Offenbarung zu vollenden.
Die konkrete Dimension der Katholizität, von Christus, dem Herrn, der Struktur der Kirche selbst eingeschrieben, ist nicht etwas Statisches, Geschichtsloses, eintönig und flach, sondern entspringt und entwickelt sich gleichsam täglich wie eine Neuheit aus dem einmütigen Glauben all derer, die an den einen und dreifaltigen Gott glauben, den Jesus Christus offenbart hat und den die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes verkündet. Diese Dimension geht ganz spontan aus der gegenseitigen Achtung – wie sie brüderlicher Liebe zu eigen ist – gegenüber jedem Menschen und jeder Nation hervor, sei sie groß oder klein, sowie aus der redlichen Anerkennung der Eigenschaften und Rechte der Glaubensbrüder.

19. Die Katholizität der Kirche zeigt sich ebenso in der aktiven Mitverantwortung und großzügigen Zusammenarbeit mit allen für das Gemeinwohl. Die Kirche verwirklicht allenthalben ihre Universalität, indem sie jeden echten menschlichen Wert auf ihre Weise mit mütterlicher Sorgfalt aufnimmt, einfügt und erhebt. Zugleich bemüht sie sich an jeder Stelle der Welt und in jeder geschichtlichen Situation, die Menschen einzeln und alle zusammen für Gott zu gewinnen, sie untereinander und mit ihm in seiner Wahrheit und Liebe zu vereinen.
Jeder Mensch, jede Nation, jede Kultur und Zivilisation haben eine eigene Rolle und einen eigenen Platz im geheimnisvollen Plan Gottes und in der universalen Heilsgeschichte. Dies war der Gedanke der beiden heiligen Brüder: Der „barmherzige und gütige“ [35] Gott, der „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ [36], erträgt es nicht, daß das Menschengeschlecht der Schwäche erliegt und zugrunde geht, indem es der Versuchung des Feindes anheimfällt, sondern teilt in allen Jahren und Zeiten unaufhörlich vielfältige Gnaden aus, von Anfang an bis heute auf die gleiche Weise: „Zuerst durch die Patriarchen und Väter, nach diesen durch die Propheten; dann durch die Apostel und Märtyrer, durch Gerechte und Weise, die er mitten aus diesem stürmischen Leben erwählt“ [37].

20. Die Botschaft des Evangeliums, die die heiligen Cyrill und Methodius für die slawischen Völker übersetzt haben, indem sie mit Weisheit aus dem Schatz der Kirche „Altes und Neues“ [38] schöpften, wurde durch Predigt und Katechese in Übereinstimmung mit den ewigen Wahrheiten übermittelt und zugleich der konkreten geschichtlichen Situation angepaßt. Dank der missionarischen Anstrengungen der beiden Heiligen konnten sich die slawischen Völker zum erstenmal der eigenen Berufung zur Teilnahme am ewigen Entwurf der Heiligsten Dreifaltigkeit, am universalen Heilsplan der Welt bewußt werden. Damit erkannten sie auch die eigene Rolle zum Besten der gesamten Geschichte der Menschheit, die von Gott, dem Vater, geschaffen, vom Sohn und Heiland erlöst und vom Heiligen Geist erleuchtet ist. Dank dieser Verkündigung, die damals von den Autoritäten der Kirche, den Bischöfen von Rom und den Patriarchen von Konstantinopel, anerkannt wurde, konnten sich die Slawen zusammen mit den anderen Völkern der Erde als Abkömmlinge und Erben der Verheißung fühlen, die Gott dem Abraham gegeben hat.[39] Dank der kirchlichen Organisation, die der hl. Methodius geschaffen hat, und dank des Bewußtseins von der eigenen christlichen Identität nahmen sie so den ihnen zugedachten Platz in der Kirche ein, die auch in jenem Teil Europas bereits entstanden war. Dafür bewahren ihre heutigen Nachfahren eine dankbare und bleibende Erinnerung an den, der das Bindeglied geworden ist, das sie mit der Reihe der großen Verkünder der göttlichen Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes verbindet: „Nach all jenen erweckte der barmherzige Gott zu unserer Zeit zum Besten unseres Volkes – um das sich noch nie jemand gekümmert hatte – für das gute Werk unseren Lehrer, den seligen Methodius, dessen Tugenden und Mühen wir, ohne zu erröten, eine nach der anderen mit denen jener gottgefälligen Menschen gleichsetzen.“ [40]

VI. Evangelium und Kultur

21. Die Brüder von Saloniki waren nicht nur Erben des Glaubens, sondern auch der antiken griechischen Kultur, die in Byzanz fortlebte. Es ist bekannt, welche Bedeutung dieses Erbe für die gesamte europäische Kultur und direkt oder indirekt für die Weltkultur hat. Im Werk der Evangelisierung, das sie als Pioniere in den von slawischen Völkern bewohnten Gebieten vollbracht haben, findet sich zugleich ein Beispiel für das, was man heute als „Inkulturation“ bezeichnet – die Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen – wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche.
Dadurch daß die heiligen Cyrill und Methodius das Evangelium mit der einheimischen Kultur der von ihnen missionierten Völker in eine lebendige Einheit gebracht haben, besitzen sie besondere Verdienste um die Bildung und Fortentwicklung eben dieser Kultur oder, besser, vieler Kulturen. Denn alle Kulturen der slawischen Völker verdanken ihren „Anfang“ oder ihre Entwicklung dem Werk der Brüder aus Saloniki. Diese haben nämlich mit der eigenen, originalen und genialen Schöpfung eines Alphabetes für die slawische Sprache einen grundlegenden Beitrag für die Kultur und Literatur aller slawischen Völker geleistet.

Die Übersetzung der Heiligen Bücher, die von Cyrill und Methodius zusammen mit ihren Schülern durchgeführt wurde, hat der altslawischen Liturgiesprache Kraft und kulturelle Würde verliehen: Sie wurde für viele Jahrhunderte nicht nur die Kirchensprache, sondern auch die offizielle und literarische, ja sogar die allgemeine Sprache der gebildeteren Schichten des Großteils der slawischen Völker und insbesondere aller Slawen des orientalischen Ritus. Sie war auch in der Heilig-Kreuz-Kirche in Krakau in Gebrauch, bei der sich die slawischen Benediktiner niedergelassen hatten. Hier wurden die ersten in dieser Sprache gedruckten liturgischen Bücher herausgegeben. Bis heute wird diese Sprache verwendet in der byzantinischen Liturgie der slawisch-orientalischen Kirchen des konstantinopolitanischen Ritus, der katholischen wie der orthodoxen, in Ost- und Südosteuropa sowie in verschiedenen Ländern Westeuropas; ferner wird sie benutzt in der römischen Liturgie der Katholiken in Kroatien.

22. In der geschichtlichen Entwicklung der Slawen des orientalen Ritus hatte diese Sprache eine ähnliche Bedeutung wie die lateinische Sprache im Westen; sie hat sich aber noch länger erhalten – teilweise bis ins 19. Jahrhundert – und einen viel direkteren Einfluß auf die Bildung der einheimischen Literarsprachen ausgeübt dank ihrer engen Verwandtschaft mit ihnen.
Diese Verdienste um die Kultur aller slawischen Völker und Na-

tionen machen das Werk der Glaubensverbreitung der heiligen Cyrill und Methodius in einem gewissen Sinn ständig gegenwärtig in der Geschichte und im Leben dieser Völker und Nationen.

VII. Die Bedeutung und Ausstrahlung des christlichen Milleniums in den slawischen Gebieten

23. Das apostolisch-missionarische Wirken der heiligen Cyrill und Methodius, das in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts fällt, kann als die „erste wirkliche Evangelisierung der Slawen" betrachtet werden.

Es erstreckte sich in verschiedenem Grade auf die einzelnen Gebiete, wobei es sich jedoch hauptsächlich auf den Bereich des Staates von Großmähren konzentrierte. Es umfaßte vor allem die Regionen des Metropolitansitzes, dessen Oberhirte Methodius war, nämlich Mähren, Slowakei und Pannonien, einen Teil des heutigen Ungarn. Im weiteren Einflußgebiet dieses apostolischen Wirkens, besonders von seiten der durch Methodius vorbereiteten Missionare, befanden sich die anderen Gruppen der Westslawen, vor allem die von Böhmen. Der erste geschichtlich namhafte Fürst Böhmens aus der Dynastie der Přemysliden, Bozyvoj (Bořivoj), wurde wahrscheinlich nach dem slawischen Ritus getauft. Später erreichte dieser Einfluß die serbo-lusazianischen Stämme und die Gebiete von Südpolen. Dennoch trat seit dem Fall von Großmähren (ca. 905–906) an die Stelle dieses Ritus der lateinische Ritus, und Böhmen wurde kirchlich dem Bischof von Regensburg und dem Metropolitansitz von Salzburg unterstellt. Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch der Umstand, daß noch gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts, also zu den Zeiten des hl. Wenzeslaus, eine starke gegenseitige Durchdringung der Elemente beider Riten und eine vorgeschrittene Symbiose der zwei in der Liturgie benutzten Sprachen bestand: der slawischen und der lateinischen Sprache. Im übrigen war die Christianisierung des Volkes nicht möglich, ohne sich seiner Muttersprache zu bedienen. Und nur auf einer solchen Grundlage konnte sich die christliche Terminologie in Böhmen entwickeln und sich später von hier aus die kirchliche Terminologie in Polen entfalten und festigen. Die Bemerkung über den Fürsten der Vislani im *Leben des Methodius* ist der älteste geschichtliche Hinweis auf einen der polnischen Stämme.[41] Es fehlen aber hinreichende Daten, und mit dieser Anmerkung die Errichtung einer kirchlichen Organisation in slawischem Ritus in den polnischen Landen verbinden zu können.

24. Die Taufe Polens im Jahre 966 in der Person des ersten geschichtlichen Herrschers Mieszko, der die böhmische Prinzessin Dubravka heiratete, geschah hauptsächlich durch die Kirche Böhmens. Auf diesem Wege kam das Christentum nach Polen von Rom aus in der lateinischen Form. Es bleibt jedoch die Tatsache, daß sich die ersten Anfänge des Christentums in Polen in gewisser Weise mit dem Werk der beiden Brüder verbinden, die aus dem fernen Saloniki aufgebrochen waren.
Unter den Slawen der Balkanhalbinsel hat der pastorale Einsatz der beiden heiligen Brüder noch deutlichere Früchte hervorgebracht. Dank ihres Apostolats hat sich das Christentum in Kroatien gefestigt, das dort schon seit längerem Wurzel gefaßt hatte.
In Bulgarien behauptete und entfaltete sich die Mission von Cyrill und Methodius hauptsächlich durch Gefährten, die aus ihrem ursprünglichen Wirkungsgebiet ausgewiesen worden waren. Hier entstanden dank des Wirkens des hl. Klemens von Ochrida kraftvolle Zentren des monastischen Lebens, hier entfaltete sich besonders das kyrillische Alphabet. Von hier aus verbreitete sich das Christentum auch in andere Gebiete, über das benachbarte Rumänien bis hin in das antike Rus'-Reich von Kiew, um sich dann von Moskau noch weiter nach Osten auszubreiten. In einigen Jahren, genau im Jahre 1988, ist die Tausendjahrfeier der Taufe des hl. Wladimir, des Großfürsten von Kiew.

25. Zu Recht wurden deshalb die heiligen Cyrill und Methodius von der Familie der slawischen Völker schon früh als Väter sowohl ihres Christentums als auch ihrer Kultur anerkannt. In vielen der schon genannten Gebieten bewahrte ein Großteil der slawischen Bevölkerung, obwohl schon verschiedene Missionare dort gewirkt hatten, noch im 9. Jahrhundert heidnische Bräuche und Überzeugungen. Nur auf dem von unseren Heiligen bestellten oder von ihnen wenigstens für die Bestellung vorbereiteten Land hat das Christentum im folgenden Jahrhundert seinen endgültigen Einzug in die Geschichte der Slawen gehalten.

Ihr Werk bildet einen hervorragenden Beitrag für die Bildung der gemeinsamen christlichen Wurzeln Europas; jener Wurzeln die wegen ihrer Festigkeit und Lebenskraft einen der solidesten Bezugspunkte bilden, von denen kein ernsthafter Versuch, die Einheit des Kontinents auf neue und heutige Weise wiederherzustellen, absehen kann.
Nach elf Jahrhunderten des Christentums unter den Slawen sehen wir deutlich, daß das Erbe der Brüder von Saloniki für jene tiefer und stärker ist und bleibt als irgendeine Spaltung. Beide christlichen Traditionen – die östliche, die sich von Konstantinopel herleitet, und die westliche, die von Rom stammt – sind im Schoß der einen Kirche entstanden, wenn auch im Rahmen verschiedener Kulturen und eines unterschiedlichen Umgangs mit den gleichen Problemen. Eine solche Verschiedenheit kann, wenn nur ihr Ursprung richtig verstanden sowie ihr Wert und ihre Bedeutung angemessen eingeschätzt wird, die Kultur Europas und seine religiöse Tradition nur bereichern und ebenso eine angemessene Grundlage für seine ersehnte geistige Erneuerung werden.

26. Seit dem 9. Jahrhundert, als sich in Europa eine neue Ordnung abzuzeichnen begann, verkünden uns die heiligen Cyrill und Methodius eine Botschaft, die sich für unsere Zeit als sehr aktuell erweist, welche gerade wegen vieler schwieriger Probleme religiöser und kultureller, gesellschaftlicher und internationaler Natur eine lebenskräftige Einheit in der konkreten Gemeinschaft der verschiedenen Bestandteile sucht. Von den beiden Glaubensboten kann man sagen, daß für sie die Liebe zur Gemeinschaft mit der universalen Kirche, sei es im Osten oder im Westen, und in ihr zur Ortskirche, die sich in den slawischen Völkern gerade herausbildete, charakteristisch war. Sie richten auch an die Christen und an die Menschen unserer Zeit die Einladung, *zusammen die Gemeinschaft aufzubauen.*
Von noch größerem Wert ist aber das Beispiel von Cyrill und Methodius im besonderen Bereich der missionarischen Tätigkeit. Diese ist nämlich eine wesentliche Aufgabe der Kirche und heute dringend in der schon erwähnten Form der „Inkulturation". Die beiden Brüder vollbrachten ihre Sendung nicht nur in hoher Achtung vor der bei den slawischen Völkern schon bestehenden Kultur, sondern haben diese zusammen mit der Religion auf hervorragende und ständige Weise gefördert und bereichert. Analog können und müssen die Kirchen alten Ursprungs den jungen Kirchen und Völkern helfen, in ihrer Identität zu reifen und sich in ihr weiter zu entfalten.[42]

27. Cyrill und Methodius sind gleichsam die Verbindungsringe, eine geistige Brücke zwischen der östlichen und der westlichen Tradition, die *beide* in der *einen* großen Tradition der universalen Kirche zusammenfließen. Sie sind für uns Beispiele und zugleich Fürsprecher in den ökumenischen Anstrengungen der Schwester-

kirchen des Ostens und des Westens, um durch Dialog und Gebet die sichtbare Einheit in der vollkommenen und umfassenden Einheit wiederzufinden, „die Einheit, die – wie ich anläßlich meines Besuches in Bari gesagt habe – weder ein Aufsaugen noch eine Verschmelzung ist“[43]. Die Einheit ist die Begegnung in der Wahrheit und in der Liebe, die uns vom göttlichen Geist geschenkt sind. Cyrill und Methodius sind in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Werk Gestalten, die in allen Christen „eine große Sehnsucht nach Gemeinschaft und nach Einheit“ zwischen den zwei Schwesterkirchen des Ostens und des Westens wachrufen.[44]
Für die volle Katholizität hat jedes Volk, jede Kultur im universalen Heilsplan eine eigene Aufgabe zu erfüllen. Jede besondere Tradition, jede Ortskirche muß offen und empfänglich bleiben für die anderen Kirchen und Traditionen und zugleich für die universale und katholische Gemeinschaft; wenn sie in sich verschlossen bliebe, würde sie sich der Gefahr aussetzen, auch selber zu verarmen.
Indem Cyrill und Methodius ihr eigenes Charisma verwirklichten, leisteten sie einen entscheidenen Beitrag zur Bildung Europas, und zwar nicht nur in der religiösen, christlichen Gemeinschaft, sondern auch für seine gesellschaftliche und kulturelle Einheit. Auch heute gibt es keinen anderen Weg, um die Spannungen zu überwinden und die Risse und Gegensätze in Europa und in der Welt zu beheben, die eine entsetzliche Zerstörung von Leben und Werten herbeizuführen drohen. Christen zu sein in unserer Zeit bedeutet Baumeister an der Gemeinschaft in der Kirche und in der Gesellschaft zu sein. Zu diesem Zweck sind von besonderem Wert ein offenes Herz gegenüber den Brüdern, gegenseitiges Verständnis, Bereitschaft zur Zusammenarbeit durch einen ausgiebigen Austausch der kulturellen und geistigen Güter.

Eine tiefe Sehnsucht der heutigen Menschheit ist tatsächlich, die Einheit und die Gemeinschaft für ein wirklich menschenwürdiges Leben auf Weltebene neu zu finden. Die Kirche, die sich bewußt ist, universales Zeichen und Sakrament des Heils und der Einheit des Menschengeschlechts zu sein, erklärt sich bereit, diese ihre Pflicht zu erfüllen, der „die gegenwärtigen Zeitverhältnisse ... eine besondere Dringlichkeit geben, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“[45].

VIII. Schluß

28. Die ganze Kirche soll deshalb mit festlicher Freude die elf Jahrhunderte feiern, die seit der Beendigung des apostolischen Wirkens des ersten in Rom für die slawischen Völker geweihten Erzbischofs, des Methodius, und seines Bruders Cyrill vergangen sind, in Erinnerung daran, daß hiermit diese Völker auf die Weltbühne der Heilsgeschichte getreten sind und in die Zahl der europäischen Nationen eingegliedert wurden, die schon während der vorhergehenden Jahrhunderte die Botschaft des Evangeliums angenommen hatten. Alle können verstehen, mit welch großer Freude der erste Sohn slawischer Herkunft an dieser Jubiläumsfeier teilzunehmen gedenkt, der berufen ist, nach fast zweitausend Jahren den Bischofssitz innezuhaben, der in dieser Stadt Rom dem hl. Petrus gehört hat.

29. „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“: Wir grüßen die elfhundertjährige Wiederkehr des Todes des hl. Methodius mit denselben Worten, die er selber – wie seine Lebensbeschreibung in altslawischer Sprache berichtet[46] – vor seinem Tode ausgesprochen hat, als er im Begriffe war, sich mit seinen Vätern im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe zu vereinen: mit den Patriarchen, Propheten, Aposteln, Kirchenlehrern, Märtyrern. Mit dem Zeugnis des Wortes und des Lebens, die vom Charisma des Heiligen Geistes getragen waren, gab er das Beispiel einer fruchtbaren Berufung sowohl für das Jahrhundert, in dem er lebte, als auch für die nachfolgenden Jahrhunderte und in besonderer Weise für unsere Zeit.
Sein seliger „Heimgang“ im Frühjahr des Jahres 885 seit der Menschwerdung Christi (nach der byzantinischen Zeitrechnung im Jahre 6393 seit der Erschaffung der Welt) erfolgte in einer Zeit, da sich beängstigende Wolken über Konstantinopel zusammenzogen und feindselige Spannungen immer mehr die Ruhe und das Leben der Völker und sogar die heiligen Bande der christlichen Brüderlichkeit und der Gemeinschaft zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens bedrohten.

In seiner Kathedrale, gefüllt mit Gläubigen verschiedener völkischer Abstammung, haben die Menschen, die dem hl. Methodius im Glauben gefolgt sind, ihrem verstorbenen Oberhirten die feierliche Ehre erwiesen für die Botschaft des Heils, des Friedens und der Versöhnung, die er ihnen gebracht hat und der er sein Leben geweiht hat: „Sie feierten einen Gottesdienst in Latein, Griechisch und Slawisch“[47], indem sie Gott anbeteten und den ersten Erzbischof der von ihm unter den Slawen gegründeten Kirche verehrten, denen er zusammen mit seinem Bruder das Evangelium in ihrer Sprache verkündet hatte. Diese Kirche erstarkte noch mehr, als sie mit ausdrücklicher Zustimmung des Papstes eine einheimische Hierarchie erhielt, die in der apostolischen Sukzession gründete und in der Einheit des Glaubens und der Liebe sowohl mit der Kirche von Rom als auch mit der von Konstantinopel blieb, von der die Slawenmission ihren Ausgang genommen hatte.
Während sich elf Jahrhunderte seit seinem Tod vollenden, möchte ich wenigstens geistig *in Velehrad* gegenwärtig sein, wo – wie es scheint – die Vorsehung Methodius sein apostolisches Leben hat beenden lassen:
– ich möchte auch in der *Basilika San Clemente in Rom* verweilen, an dem Ort, wo der hl. Cyrill beigesetzt ist;
– und an den Gräbern dieser beiden Brüder, der Apostel der Slawen, möchte ich *ihr geistiges Erbe* mit einem besonderen Gebet *der Heiligsten Dreifaltigkeit anempfehlen.*

30. *„In deine Hände empfehle ich ...“*
O großer Gott, einer in drei Personen, dir empfehle ich das Glaubenserbe der slawischen Völker; erhalte und segne dieses dein Werk!
Gedenke, allmächtiger Vater, des Augenblicks, als nach deinem Willen, für diese Völker und für diese Nationen die „Fülle der Zeit“ kam und die heiligen Missionare von Saloniki in treuer Erfüllung des Auftrags, den dein Sohn Jesus Christus seinen Aposteln gegeben hat, und nach ihrem Beispiel und dem ihrer Nachfolger in die von Slawen bewohnten Länder das Licht des Evangeliums, die Frohe Botschaft des Heils, gebracht und vor ihnen Zeugnis für dich abgelegt und verkündet haben:
– daß du der Schöpfer des Menschen bist, daß du uns Vater bist und wir Menschen alle in dir Brüder sind;
– daß du durch deinen Sohn, dein ewiges Wort, allen Dingen das Dasein gegeben und die Menschen dazu berufen hast, an deinem Leben ohne Ende teilzuhaben;
– daß du die Welt so geliebt hast, daß du ihr deinen eingeborenen Sohn geschenkt hast, der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist und durch das Wirken des Heiligen Geistes im Schoß der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist;
– und daß er schließlich den Geist der Stärke und des Trostes gesandt hat, damit jeder von Christus erlöste Mensch in ihm die Würde des Sohnes erhalte und zum Miterben der unvergängli-

chen Verheißungen werde, die du der Menschheit gegeben hast! Dein Schöpfungsplan, o Vater, der in der Erlösung gipfelt, berührt den lebendigen Menschen und umfaßt sein ganzes Leben und die Geschichte aller Völker.
Erhöre, Vater, was die ganze Kirche heute von dir erbittet und mach, daß *die Menschen und die Nationen,* die dank der apostolischen Sendung der beiden heiligen Brüder von Saloniki dich, den wahren Gott, erkannt und angenommen haben und durch die Taufe in die heilige Gemeinschaft deiner Kinder aufgenommen wurden, weiterhin ohne Hindernisse und mit Begeisterung und Vertrauen dieses Programm des Evangeliums annehmen und alle ihre menschlichen Möglichkeiten auf der Grundlage ihrer Lehren verwirklichen!
– Mögen sie im Einklang mit ihrem Gewissen der Stimme deines Rufes auf jenen Wegen folgen können, die ihnen vor elf Jahrhunderten zum ersten Mal aufgezeigt worden sind!
– Ihre Zugehörigkeit zum Reich deines Sohnes mögen niemandem jemals als Gegensatz zum Wohl ihres irdischen Vaterlandes erscheinen!
– Mögen sie dir die geschuldete Ehre erweisen können im privaten wie im öffentlichen Leben!
– Mögen sie leben können in der Wahrheit, in der Liebe, in der Gerechtigkeit und im Verkosten des messianischen Friedens, der die Herzen der Menschen, die Gemeinschaften, die Erde und den gesamten Kosmos umfaßt!
– Im Bewußtsein ihrer Würde als Menschen und Kinder Gottes mögen sie die Kraft haben, jeglichen Haß zu überwinden und das Böse mit dem Guten zu besiegen.
– Gewähre aber auch, o Heiligste Dreifaltigkeit, dem ganzen Europa, daß es auf die Fürsprache der beiden heiligen Brüder immer mehr die Notwendigkeit einer religiös-christlichen Einheit und der brüderlichen Gemeinschaft aller seiner Völker verspürt, damit es, nachdem das Unverständnis und das gegenseitige Mißtrauen überwunden und die ideologischen Konflikte im gemeinsamen Bewußtsein der Wahrheit beigelegt sind, für die ganze Welt Beispiel für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in gegenseitiger Achtung und in unverletztlicher Freiheit sein kann.

31. Dir also, allmächtiger Vater, dir, Gott Sohn, der du die Welt erlöst hast, dir, Gott Heiliger Geist, der du Stütze und Lehrer aller Heiligkeit bist, möchte ich die ganze Kirche von gestern, von heute und von morgen anempfehlen, die Kirche in Europa und in aller Welt. In deine Hände empfehle ich diesen einzigartigen Reichtum, der sich aus so vielen verschiedenen Gaben zusammensetzt, alten und neuen, die in den gemeinsamen Schatz so vieler verschiedener Söhne und Töchter eingegangen sind.
Die ganze Kirche dankt dir, daß du die slawischen Völker in die Gemeinschaft des Glaubens gerufen hast, für das Erbe und den Beitrag, den sie zum universalen Schatz geleistet haben. Dir dankt dafür in besonderer Weise der Papst slawischer Abstammung. Möge dieser Beitrag nie aufhören, die Kirche, den europäischen Kontinent und die ganze Welt zu bereichern! Er gehe nicht verloren im Europa und in der Welt von heute! Er fehle nicht im Bewußtsein unserer Zeitgenossen! Wir möchten alles vollständig aufnehmen, was die slawischen Nationen an Ursprünglichem und Wertvollem zum geistigen Schatz der Kirche und der Menschheit beigetragen haben und noch beitragen. Im Bewußtsein des gemeinsamen Reichtums bekennt die ganze Kirche ihre geistige Solidarität mit ihnen und bekräftigt die eigene Verantwortung für das Evangelium, für das Heilswerk, das sie gemäß ihrer Berufung auch heute in der ganzen Welt, bis zu den Grenzen der Erde, vollbringen muß. Es ist unerläßlich, zur Vergangenheit zurückzukehren, um in ihrem Licht die konkrete Gegenwart zu verstehen und in die Zukunft auszuschauen. Die Sendung der Kirche ist nämlich immer mit unerschütterlicher Hoffnung auf die Zukunft hin orientiert und ausgerichtet.

32. Die Zukunft! Wie sehr diese auch menschlich gesehen voller Gefahren und Ungewißheit erscheint, legen wir sie mit Vertrauen in deine Hände, himmlischer Vater, und rufen die Fürsprache der Mutter deines Sohnes und der Mutter der Kirche an und die deiner heiligen Apostel Petrus und Paulus, der Heiligen Benedikt, Cyrill und Methodius, Augustinus und Bonifatius, und aller anderen Missionare Europas, die – stark im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe – unseren Vätern dein Heil und deinen Frieden verkündet haben und unter den Mühen der geistlichen Aussaat die Errichtung einer *Zivilisation der Liebe* begonnen haben, einer neuen Ordnung, die auf dein Gesetz und den Beistand deiner Gnade gegründet ist, die am Ende der Zeiten alles und alle im himmlischen Jerusalem mit ihrem Leben erfüllen wird. Amen.
Euch allen, liebe Brüder und Schwestern, erteile ich von Herzen meinen Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, bei Sankt Peter, am 2. Juni, dem Fest der Heiligsten Dreifaltigkeit, des Jahres 1985, dem siebten meines Pontifikates.

Anmerkungen

[1] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Egregiae virtutis" (31. Dezember 1980): AAS 73 (1981), S. 258–262. [2] Leo XIII., Rundschreiben „Grande munus" (30. September 1880): Leonis XIII. Pont. Max. Acta, II, S. 125–137; vgl. auch Pius XI., Schreiben „Quod S. Cyrillum" (13. Februar 1927) an die Erzbischöfe und Bischöfe der Region der Serben, Kroaten und Slowenen sowie der tschechoslowakischen Republik: AAS 19 (1927), S. 93–96; Johannes XXIII., Apostolisches Schreiben „Magnifici eventus" (11. Mai 1963) an die Oberhirten der slawischen Nationen: AAS 55 (1963), S. 434–439; Paul VI., Apostolisches Schreiben „Antiquae nobilitatis" (2. Februar 1969) zum 1100. Jahrestag des Todes des hl. Cyrill: AAS 61 (1969), S. 137–149. [3] Paul VI., Apostolisches Schreiben „Pacis nuntius" (24. Oktober 1964): AAS 56 (1964), S. 965–967. [4] Vgl. Magnae Moraviae Fontes Historici, Bd. III, Brno 1969, S. 197–208. [5] Nur bei einigen slawischen Nationen wird das Fest noch am 7. Juli gefeiert. [6] Vgl. Vita Constantini VIII, 16–18: Constantinus et Methodius Thessalonicenses, Fontes, recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomšič (Radovi Staroslavenskog Instituta, Knjiga 4, Zagreb 1960) 184. [7] Vgl. Vita Constantini XIV, 2–4: ed. cit., S. 199f. Vita Methodii VI, 2–3: ed. cit., S. 225. [9] Vgl. Magnae Moraviae Fontes Historici, Bd. III, Brno 1969, S. 197–208. [10] Vgl. Vita Methodii VII, 1–2: ed. cit., S. 225. [11] Vgl. Vita Methodii XVII, 13: ed. cit., S. 237. [12] A. a. O.; vgl. 1 Kor 9, 22. [13] Gen 12, 1f. [14] Apg 16, 9. [15] Vita Methodii V, 2: ed. cit., S. 223. [16] Vita Constantini XIV, 9: ed. cit., S. 200. [17] Vita Constantini VI, 7: ed. cit., S. 179. [18] Mk 16, 15. [19] Mt 28, 19. [20] Gal 3, 26–28. [21] Auch wenn die Nachfolger von Papst Nikolaus I. besorgt waren wegen der widersprüchlichen Informationen, die hinsichtlich von Lehre und Wirken von Cyrill und Methodius eintrafen, gaben sie den beiden Brüdern bei der direkten Begegnung mit ihnen vollständig recht. Die Verbote oder Einschränkungen des Gebrauchs der neuen slawischen Liturgie muß man eher dem Druck der Verhältnisse, den wechselhaften politischen Beziehungen und der Notwendigkeit, Frieden zu halten, zurechnen. [22] Joh 17, 21f. [23] Ps 117, 1. [24] Dekret „Unitatis redintegratio", 4. [25] Dekret „Unitatis redintegratio", 1. [26] Vgl. Vita Methodii IX, 3; VIII, 16: ed. cit., S. 229; S. 228. [27] Vgl. Vita Methodii IX, 2: ed. cit., S. 229. [28] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", 13. [29] Vita Constantini XVI, 8: ed. cit., S. 205. [30] Vgl. Mt 5, 45. [31] Vita Constantini XVI, 4–6: ed. cit., S. 205. [32] A. a. O. XVI, 58; ed. cit., S. 208; Phil 2, 11. [33] Vita Constantini XVI, 12: ed. cit., S. 206; Ps 66, 4. [34] Vita Constantini XVI, 13: ed. cit., S. 206; Ps 117, 1. [35] Vgl. Ps 112, 4; Joël 2, 13. [36] Vgl. 1 Tim 2, 4. [37] Vita Constantini I, 1: ed. cit., S. 169. [38] Vgl. Mt 13, 52. [39] Vgl. Gen. 15, 1–21. [40] Vita Methodii II, 1: ed. cit., S. 220f. [41] Vgl. Vita Methodii XI, 2–3: ed. cit., S. 231. [42] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret „Ad gentes", 38. [43] Johannes Paul II., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung in der Basilika San Nicola zu Bari (26. Februar 1984), Nr. 2: Insegnamenti VII/I (1984), S. 532. [44] Johannes Paul II. a. a. O. S. 531. [45] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", 1. [46] Vgl. Vita Methodii XVII, 9–10: ed cit., S. 237; Lk 23, 46; vgl. Ps 31, 6. [47] Vita Methodii XVII, II: ed. cit., S. 237.

Ortskirchliche Entwicklungen in der Weltkirche

Ein internationales Symposium in Brügge

„Die universale Kirche nimmt in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe verbunden sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen (...) Die rechtmäßige Berücksichtigung der Teilkirchen kann für die Kirche nur Reichtum bedeuten. Sie ist daher unerläßlich und dringlich. Sie entspricht den tiefsten Wünschen der Völker und menschlichen Gemeinschaften, die immer mehr ihre Eigengestalt finden möchten. Diese Bereicherung setzt aber voraus, daß die Teilkirchen ihr tiefes Offensein für die universale Kirche beachten."

Versuch eines weltweiten Erfahrungsaustauschs

Diese Sätze Pauls VI. aus seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" (62, 63, 64) umreißen die Intention und Motivation für das internationale Symposium „Ecclesia localis", zu dem Experten aus allen Kontinenten im Kloster St. Trudo bei Brügge/Belgien zusammengekommen waren. Das einwöchige Treffen vom 2. bis 8. Juni kam maßgeblich durch die Initiative von *Christiane Brusselmann,* Professorin für Gemeindekatechese an der Katholischen Universität Löwen zustande.
Ziel des Symposiums war es, Fragen, Probleme ortskirchlicher Entwicklungen in der Gesamtkirche darzustellen und zu diskutieren. Praktisch war das Symposium ein Erfahrungsaustausch zwischen den mehr als vierzig Bischöfen, Priestern, Pfarrern, Ordensleuten und Laien, die in der pastoralen Praxis mit den Problemen der traditionellen Pfarrstruktur konfrontiert sind. Exegetische und kirchenhistorische Vorträge der Professoren *Giuseppe Alberigo* (Bologna), *Raymond Collins* (Löwen), *Enrique Dussel* (Mexiko-City), *James Fowler* (Atlanta/USA) und *Albert Houssiau* (Löwen) ergänzten den praktischen Erfahrungsaustausch. Pastorale Probleme und Erfahrungen in den verschiedenen Ortskirchen wurden vor dem Hintergrund neutestamentlicher Aussagen und der katholischen wie der protestantischen Tradition kritisch analysiert.

Trotz methodischer Mängel, die das systematische Arbeiten und eine intensive Auswertung der Befunde in den fünf interkontinental besetzten Kleingruppen zeitweise erschwerten, wurden die überall *gemeinsamen pastoralen und ekklesiologischen Probleme* deutlich. Zu diesen Problemen gehörte beispielsweise die mangelnde Gleichberechtigung der Frau in der Kirche. Geklagt wurde über die Unzulänglichkeit der traditionellen Gemeindemodelle. Die Aufteilung der Dienste und Ämter von Priestern und Laien, so hieß es in verschiedenen Beiträgen, müsse überdacht werden. In den unterschiedlichen Ortskirchen sollten neue liturgische und kulturspezifische Symbole entdeckt werden.

Die Basisgemeinschaften als neues Element

Im Mittelpunkt des Symposiums standen jedoch die *unterschiedlichen Formen kirchlicher Basisgemeinschaften,* die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil besonders in den Ortskirchen der sogenannten Dritten Welt entstehen. *Francisco Claver SJ,* emeritierter Bischof der Diözese Malaybalay im Süden der Philippinen, zeigte in seinem Eröffnungsreferat auf, welche Herausforderungen sich der Kirche diesbezüglich stellen. Er bezog sich auf die philippinische Ortskirche, die abgesehen von ihren speziellen Problemen auch ein Spiegelbild anderer Teilkirchen sein könne.
Obwohl heute eine zahlenmäßige Dominanz der einheimischen Kleriker und Ordensleute und ein spektakulärer Wechsel in der Hierarchie der Kirchen in der südlichen Hemisphäre zu verzeichnen sei, bedeute dies keineswegs schon automatisch das Einheimischwerden von Kirche. Aber die grundsätzliche Einsicht, daß jede Ortskirche von Einheimischen geleitet werden müsse, hätte, so Claver, der jetzt am East Asian Pastoral Institute in Manila forscht und lehrt, bedeutsame Auswirkungen auf das Verständnis bzw. die Vorstellung von der Ortskirche gehabt. Das Kirchenverständnis eines jeden kirchlichen Mitarbeiters – vom Bischof über den Priester bis zum Laien im Gemeindedienst – gebe Aufschluß darüber, wie man sich in der Praxis den drängenden kirchlichen und gesellschaftlichen Problemen nähere und wie man sie zu lösen versuche.

Claver stützte seine Ausführungen auf das Ergebnis einer Untersuchung der pastoralen Prioritäten und Programme von 53 philippinischen Bistümern aus dem Jahre 1984. Sie war von der dortigen Bischofskonferenz zur Vorbereitung eines nationalen Pastoralplans in Auftrag gegeben worden. Nach dieser Erhebung lassen sich die derzeit dominanten ekklesialen Modelle in den verschiedenen Bistümern des Landes – 80 Prozent der philippinischen Diözesen hatten sich der Umfrage gestellt – in fünf Kategorien aufteilen:
Das erste Modell ist geprägt von der traditionellen Organisation der Pfarrei, es gilt die „klassische" Aufteilung von Diensten und Ämtern, und das religiöse Leben ist auf die privat-persönliche Frömmigkeit ausgerichtet. Dieses Kirchenmodell herrscht heute noch in zehn Diözesen vor; in fünf Jahren, so die Prognose, werde es lediglich noch

zwei Bistümer geben, in denen dieser Typus noch Geltung hat.
Beim zweiten Modell sind bereits Anfänge von „kirchlichen Basisgemeinschaften" zu erkennen, die sich aber im wesentlichen als liturgische Gemeinschaften verstehen. Es werden mehr Laienführungskräfte eingesetzt. Gebet und Spiritualität werden gemeinschaftlicher.
Beim dritten Modell bilden sich „kirchliche Basisgemeinschaften" wie beim zweiten, diese sind aber stärker auf das säkulare Umfeld geöffnet. Der Dienst an der Gesamtbevölkerung erhält mehr Gewicht.
Das vierte Modell: die „kirchlichen Basisgemeinschaften" übernehmen deutlich erkennbar eine stärker auf die Öffentlichkeit und die öffentliche Moral bezogene „prophetische" Rolle.
Das fünfte Modell: für dieses sind die kirchlichen Basisgemeinschaften bestimmend. Diese bemühen sich auf „prophetisches" Handeln, sind aber zugleich einbezogen in die verschiedenen Dienste und Ämter und die Ausbildungsprogramme der örtlichen Kirche.
Bischof Claver warnte angesichts dieser Entwicklung vor Extremen; eine gegenüber allen weltlichen Dingen mißtrauische, spiritualistische und leibfeindliche Kirche sei ebenso abzulehnen wie eine sozialpolitisch engagierte Kirche, in der das transzendente Element ganz dem politischen untergeordnet wurde. Die Überbewertung des einen oder anderen Kirchenmodells, ohne jegliche Einsicht in die Spezifika anderer Modelle, führe zu einer Karikatur von Kirche.
Trotz örtlicher Unterschiede habe innerhalb der gesamten philippinischen Kirche der Aufbau kirchlicher Basisgemeinschaften gegenwärtig Priorität. Die intensivere Mitbeteiligung der Laien sei allgemein akzeptiert. Nach Claver kann nur eine *Kirche der Mitbeteiligung auf allen Ebenen* – angefangen bei den Basisgemeinschaften über die Pfarrgemeinde und Diözese bis zum gesamten Land – auch tatsächlich eine *wirklich einheimische* werden: eine lokale Kirche mit einem bestimmten Volk, einer bestimmten Kultur und Geschichte und einer je besonderen Lebens- und Glaubenserfahrung. Die stärkere Mitbeteiligung der Laien in den kirchlichen Basisgemeinschaften ist nach der Überzeugung des philippinischen Bischofs somit der eigentliche *Schlüssel für eine authentische Inkulturation* des christlichen Glaubens.

Die Entwicklung im und nach dem Konzil

Jan Kerkhofs SJ, Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Löwen und Mitkoordinator des Symposiums, kam in seinem Überblick über „Die Ortskirche vom Zweiten Vatikanum bis zur Gegenwart unter spezieller Berücksichtigung der Entwicklung in der Dritten Welt" zu dem Ergebnis, das Interesse an der *Pfarrei* und den damit verbundenen pastoralen Aktivitäten sei im Laufe des Konzils zusehend geschrumpft. Dies sei geschehen, obwohl Johannes XXIII. noch im August 1962 dieses Thema mit Vorrang behandelt wissen wollte. Praktisch aber habe das II. Vatikanum die Pfarrei nicht behandelt. Lediglich das Bischofsdekret „Christus dominus" erwähne sie in einigen Sätzen. Zwar rückten durch das Konzil stärker die „Communio" der Gläubigen (gegenüber der Rolle des Gemeindepfarrers) ins Zentrum. Aber es blieben zugleich große terminologische Unklarheiten: Begriffe wie *„ecclesia localis"* oder „ecclesia particularis" zum Beispiel ließen jede Eindeutigkeit vermissen. Aber trotz alledem: die hierarchische und zentralistische Ekklesiologie werde auf dem Zweiten Vatikanum korrigiert durch eine neue Vision von „Gemeinschaft" als „Kirche Gottes", als „das von Gott gerufene neue Volk" (vgl. „Lumen gentium" 26 u. 28).
Der Begriff *„Basisgemeinde"* taucht noch an keiner Stelle der Konzilsdekrete auf. Erst während der Bischofssynode von 1974 wurde von vielen Bischofskonferenzen die wachsende Rolle der christlichen Basisgemeinschaften als ein „Zeichen der Zeit" hervorgehoben. Paul VI. wies in „Evangelii nuntiandi" (Nr. 58) den christlichen Basisgemeinschaften ihren Ort „innerhalb der Kirche" zu. Sie sollten „zum Wachstum der Kirche beitragen". Der neue CIC von 1983 gebrauche nirgends den Terminus „ecclesia localis"; mit „ecclesia particularis" werde lediglich die Diözese oder ähnliche Strukturen bezeichnet und der Begriff „certa communitas" werde auf die Pfarrei bezogen. Weil nicht alle Pfarrgemeinden automatisch territorial sein müßten (vgl. CIC 518), eröffneten sich nach dem neuen Codex dennoch neue Perspektiven für die Basisgemeinschaften, obwohl sie wiederum nicht ausdrücklich genannt würden.

Nach dem Zweiten Vatikanum seien besonders in den afro-asiatischen und lateinamerikanischen Kirchen zehntausende von kirchlichen Basisgemeinschaften unterschiedlichster Art entstanden. Nach Einschätzung von Kerkhofs wird jede zukünftige Ekklesiologie diese neue Entwicklung berücksichtigen müssen. Drei wesentliche Punkte erklären nach ihm die rasante Entwicklung der Basisgemeinschaften: 1. Die Sehnsucht nach authentischen menschlichen und christlichen Gemeinschaften „ohne jeglichen Dualismus"; 2. Die tiefere Einsicht in das allgemeine Priestertum der Laien; 3. Der Wille zu maximaler Selbstversorgung, Selbstverwaltung und Selbstausbreitung.

Laien müssen Glaube und Leben versöhnen

Falls jemals ein Drittes Vatikanisches Konzil stattfände, so Jan Kerkhofs, müßte es sich in erster Linie nicht mit den Vielschichtigkeiten kirchlicher Machtstrukturen beschäftigen, sondern vielmehr mit der Frage, wie man lebendige Ortskirchen aufbauen könne, die als wirkliche Gemeinschaften in der Nachfolge Jesu in einer säkularisierten Gesellschaft Zeugnis ablegen.

Anselme Titianma Sanon, Bischof der Diözese Bobo-Dioulasso in Burkina Faso (Obervolta), beschrieb in seinem Referat die Kirche seines Landes. Sie besteht erst seit 84 Jahren. Die Katechisten waren in ihr ein tragendes

Element beim Aufbau christlicher Gemeinschaften. Deshalb sei es nicht verwunderlich, daß anstelle des ständigen Diakonats in der hierarchischen Struktur dieser Ortskirche die Katechisten hinter dem Bischofs- und Priesteramt folgten.
Heute werde von allen die Schulung von pastoralen Mitarbeitern, Laien und Gemeinschaften auf den verschiedenen Ebenen seines Bistums als besonders wichtig angesehen. Der Bischof verglich diese Aufbauarbeit mit einem schwingenden Pendel: von der Evangelisation zur Entwicklung, vom Wort zum Brot, von der Vertiefung des Glaubens zur tieferen Einsicht in die Kultur, von der Bemühung um Berufungen zum Mühen um Wasser, vom Aufbau der Kirche zum Kirche-sein.
Er hoffe darauf, daß so insbesondere die Laien, auf denen die Kirche von morgen aufbauen müsse, in der Lage seien, eine Aussöhnung zwischen Glaube und Leben, zwischen Glaube und Kultur der kirchlichen Gemeinschaften zu schaffen.
Zu einem Leitmotiv sei in der Kirche von Burkina Faso die Option für eine „Familien-Kirche" geworden. Sie werde trinitarisch begründet und sei getragen von den Werten des Zusammenlebens in der afrikanischen Familie. Wie in einer Familie müsse konsequenterweise *jeder* eine bestimmte Stellung und Rolle einnehmen. Bischof Sanon nannte sieben Kriterien, die für das Leben der kirchlichen Gemeinschaften in seinem Land wesentlich seien: das gemeinsame Gebet, das Hören auf das Wort Gottes, die sonntägliche Zusammenkunft und Eucharistiefeier, die Akzeptierung der unterschiedlichen Rollen, Funktionen und Dienste innerhalb der Gemeinschaften, die Übernahme von Verantwortung für die materielle Organisation, die Entwicklung eines missionarischen Bewußtseins, die verantwortungsbewußte und wechselseitige Teilnahme an den gemeinsamen Aktivitäten der Gemeinschaft.

Ein Vorstoß Kardinal Humes

Gegen Ende des Symposiums zeichnete *Basil Kardinal Hume* (Westminster) eine „Vision der zukünftigen Ortskirche", die – trotz aller unterschiedlichen pastoralen Realitäten in den verschiedenen Kontinenten – die Einheit der Universalkirche respektieren müsse. Neuere ekklesiologische Entwicklungen, so der Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen in Anspielung auf Erfahrungen besonders in Lateinamerika und Afrika, die das Denken über die Ortskirche bereichern könnten, sollten empfänglich sein für die theologische Tradition und das sakramentale System der Kirche respektieren. Auch wenn man in Europa keinerlei Erfahrungen mit christlichen Basisgemeinschaften nach lateinamerikanischem oder afrikanischem Muster vorweisen könne, müßten doch die vielen kleinen Gruppen in ihrer Rolle als Basiszellen inmitten der Gemeinde ermutigt werden. Eine Alternative zur Pfarrgemeinde als sichtbarem Zeichen der Universalkirche könnten solche Gruppen aber nicht sein.
In der *Pfarrgemeinde,* die Kardinal Hume als missionierende und evangelisierende Kirche vor Ort bezeichnete, sollten die Gläubigen all das finden, was sie zum ganzheitlichen Heil benötigen. Die traditionelle Territorialgemeinde, in der wegen ihrer Größe und der unterschiedlichen sozialen Schicht kaum enge zwischenmenschliche Beziehungen entstehen, könne wieder lebendig werden, wenn sie organisiert werde als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften.
Kardinal Hume warnte vor einer *Klerikalisierung der Laien.* Es sei falsch, sie angesichts des Priestermangels zu einer dienenden Kraft zu machen, um kirchliche Strukturen und Institutionen zu erhalten. Hume sagte, er kenne die Spannungen und Frustrationen in der Frage der Mitverantwortung von Laien in der Kirche. Von Laien werde erwartet, ihre spezifische Berufung in der säkularen Welt wahrzunehmen, entsprechende Mitverantwortung werde ihnen demgegenüber aber oft in der eigenen Pfarrei verwehrt. Auftrag und Dienst der Laien könnten nicht vom Priestermangel her beurteilt werden. Ausgangspunkt jeder Überlegung über deren Rolle in der Kirche sollten Taufe und Firmung sein. Trotzdem sei, so der Kardinal, die Kirche schon vielerorts an einem Punkt angelangt, wo es notwendig werden kann, daß Bischöfe *geeignete verheiratete Männer* aus den Pfarrgemeinden auswählen und sie zu Priestern weihen. Er schätze den Zölibat sehr, aber die Ordination verheirateter Männer werde in einigen Teilen der Welt zur einzigen Möglichkeit, den Menschen den Zugang zu den Sakramenten offen zu halten.

Nur ein Anfang

Das Symposium in Brügge war, abgesehen von der Synode 1974, die erste Gelegenheit für Experten und Seelsorger aus aller Welt, die zahlreichen Fragen und Lösungsansätze, die mit dem Problemfeld Ortskirche verbunden sind, zu erörtern. Gleichzeitig wurde aber auch deutlich, mit welchen Spannungen und sogar Ängsten die gegenwärtige theologische Diskussion um die Stellung der Laien und kirchlichen Basisgemeinschaften beobachtet wird. Mit Blick auf die Bischofssynode 1987 über die Rolle der Laien wurde befürchtet, die von den Teilnehmern positiv bewerteten Initiativen der Ortskirchen, speziell in der Dritten Welt, könnten nicht genügend Eingang in die theologische Diskussion finden bzw. abgewertet werden.
Der Verlauf des Symposiums wurde leider beeinträchtigt durch die von den Veranstaltern bevorzugte gruppendynamische Methode, die oft die eingehende und tiefergreifende Behandlung und Aufarbeitung der wertvollen Impulse, die durch die Vorträge gegeben wurden, verhinderte. Thematisch konnte das Symposium nur ein Anfang sein. Weitere Tagungen mit ähnlich internationaler Besetzung, aber gründlicherer Diskussion werden folgen müssen.

Hans-Peter Hecking

Unsicherheiten nach dem Putsch

Der Sudan wird seinen Nord-Süd-Konflikt nicht los

Der Sturz des sudanesischen Präsidenten *Dschaafar Numeiri* im April dieses Jahres kam nicht unerwartet, erstaunlich ist eher, daß es mehr als 20 Putschversuche im Laufe seiner 16jährigen Amtszeit gab, die er unbeschadet überstand.
Kriegsrecht, Säuberungsaktionen, Sondergerichte, Guerilla-Rebellion, Studenten-Unruhen, religiöse Glaubenskämpfe, Nahrungsmittel-Knappheit, katastrophale Staatsverschuldung, wachsende Unzufriedenheit in der Armee, außenpolitische Spannungen: Das Szenario im Sudan konnte kaum düsterer sein, dennoch richtete sich das Augenmerk der Welt während der vergangenen Monate fast ausschließlich auf das Nachbarland Äthiopien. Spätestens nach der Ausrufung des *Ausnahmezustandes* im Mai des vergangenen Jahres hatten die meisten ausländischen Firmen ihre Mitarbeiter aus dem Sudan abgezogen. Der Ausnahmezustand räumte den Behörden umfassende Vollmachten ein: Alle Versammlungen und Demonstrationen waren verboten, die Verfassung teilweise suspendiert und die Brief-Zensur offiziell sanktioniert. Ende März äußerte sich der Unmut der Bevölkerung in einer rasch um sich greifenden *Protestbewegung.* Massendemonstrationen und Streiks vor allem der *Ärzte und Rechtsanwälte* zogen sich bis zum sechsten April hin, als Numeiri während eines Aufenthaltes in den USA von General *Suwar-el-Dahab* abgesetzt wurde.

Schwierige Beratungen

Die Bildung des *Übergangskabinetts,* in dem die wichtigsten politischen Kräfte des Landes eingeschlossen sind, hatte sich schwieriger als ursprünglich erwartet erwiesen. Nach langer Unterdrückung der politischen Meinungsfreiheit sind nun im Sudan *politische Bewegungen* in Gang gekommen, die zur Bildung zahlreicher Gruppierungen geführt haben. Wie dieser allgemeine *politische Gärungsprozeß* aber in ein demokratisches und arbeitsfähiges politisches System überzuleiten ist, das politisch von Dauer ist, werden erst die Entwicklungen der nächsten Monate zeigen.
Dem neuen Kabinett, einer Zivilregierung, die 16 Tage nach dem Umsturz vorgestellt wurde, gehören 15 Mitglieder an, die zu jeweils einem Drittel von den Militärs, den Gewerkschaften und den Parteien bestimmt wurden. Neuer Regierungschef wurde der bisherige Vorsitzende der sudanesischen Ärztekammer, *Dafalla el-Gizouli.* Vizepräsident und Minister für Wasserwirtschaft wurde mit *Samuel Aro Bol* ein Vertreter Südsudan. Unbesetzt blieb der Posten des Justizministers, da in der umstrittenen Frage, ob die Scharia beibehalten oder abgeschafft werden soll, bisher noch keine Einigung erzielt werden konnte.
Im staatlichen Rundfunk erklärte General Dahab, die Regierung sei dem von ihm angeführten *Militärrat* verantwortlich. Das neue Kabinett soll für eine Übergangszeit von zwölf Monaten im Amt bleiben. In diesem Zeitraum nimmt der Militärrat die Rolle des Staatsoberhauptes mit gesetzgeberischen Vollmachten wahr. Vorrangige Ziele des Kabinetts sind die *Vorbereitung von allgemeinen Wahlen* und die *Beendigung* nach wie vor andauernden und in den letzten Monaten sich zu Ungunsten der Zentralregierung verschärfenden *Unruhen im Süden* des Landes. Unter politisch denkenden Sudanern, die das als despotisch empfundene Regime Numeiris bekämpft und zu seinem Sturz beigetragen haben, hat die Zusammensetzung des Kabinetts enttäuscht und Kritik hervorgerufen. Nach den langen Verhandlungen hatte man ein besseres Kabinett erwartet als dieses, von dem es in der sudanesischen Bevölkerung heißt, drei von vier Ministern seien „nicht akzeptabel", manche gar „total korrupt" (vgl. Süddeutsche Zeitung, 24. 4. 85).

Besonders Sudaner aus dem Süden äußern sich kritisch. Sie weisen darauf hin, daß die drei *Minister aus dem Süden* auch unter Numeiri Kabinettsposten bekleidet hatten. General Dahab hatte noch kurz vor der Kabinettsbildung in einer Fernsehansprache gesagt, diejenigen, die unter Numeiri politische Ämter innehatten, würden von der Regierung ausgeschlossen werden. Auch seine Äußerung, Patriotismus und Parteilosigkeit seien ausschlaggebend für die Berufung in das Kabinett gewesen, wird in Frage gestellt. Kritiker nennen den neuen Ministerpräsidenten einen „Fundamentalisten", der früher der Muslim-Bruderschaft angehört habe.

Vielschichtige Bevölkerungsstruktur

Der Sudan ist mit seinen 2 505 827 Quadratkilometern – etwa der zehnfachen Fläche der Bundesrepublik – das *größte Land Afrikas.* Seine Landschaft ist voller Kontraste: Sie reichen vom üppigen Grünland bis zur Wüste, vom Sumpf bis zur Gebirgslandschaft, vom Weideland bis zum Wald. Nach den Ergebnissen der letzten Volkszählung von 1983 hat der Sudan derzeit 22 Millionen Einwohner. Das jährliche *Bevölkerungswachstum* liegt bei 2,8 Prozent. Blieben diese Werte konstant, würde sich die Bevölkerung im Laufe von 25 Jahren verdoppeln. Im Süden des Landes wohnen 5,5 Millionen Menschen; 2,2 Millionen, vor allem im Westen, sind Nomaden.

Im ersten, dem sogenannten „Anyanya"-Bürgerkrieg (1955–1972), profitierten die Rebellen im Sudan u. a. auch von der nicht falschen, aber in ihren politischen Implikationen und auf dem Hintergrund der tatsächlichen religiösen und demographischen Verhältnisse vereinfachten Darstellung vor allem im europäischen Ausland, islamische Araber unterdrückten im sudanesischen Süden christliche Afrikaner. Denn der Norden ist nicht rein islamisch, und der Süden ist nicht christlich. Zwar sind 60

Prozent der in 572 Stämme gegliederten Einwohner Mohammedaner. Die *Mohammedaner* leben zu 90 Prozent im Norden, aber nur etwa die Hälfte ist arabischsprachig. Ethnisch sind sie als „arabisierte" Stämme zu bezeichnen, die mit nilotischen Völkern zusammenleben, sowie mit einem starken Anteil (Schätzungen gehen bis zu vier Millionen) naturalisierter Westafrikaner – Nachfahren der seit Anfang dieses Jahrhunderts eingewanderten Landarbeiter aus Nordnigeria und dem Sahel. Ein bis zwei Millionen Südsudanesen leben im Norden. Die Landessprache ist zwar Arabisch, die Amtssprache im Süden aber nach wie vor Englisch. Die Südsudanesen sprechen indessen eine Lingua franca – ein durch die (Sklaven-)Händler eingeführtes Juba-Arabisch, weil sie sich sonst mit ihren rund 80 verschiedenen Sprachen untereinander nicht verständigen könnten.

Nach jüngsten statistischen Angaben leben im Sudan gegenwärtig ca. 13 Millionen Muslime und 3,1 Millionen Christen (davon ca. 1,8 Millionen Katholiken), der Rest sind Anhänger animistischer Religionen. Bei einer Kundgebung in Juba, der Hauptstadt der Region Equatoria, wandten sich am 23. Juni 1984 Vertreter beider christlichen Religionen vor 80 000 Menschen gegen die Einführung der Scharia und traten für ein friedliches Miteinander aller Religionen ein. Der *Südsudan* leidet, neben seiner wirtschaftlichen Unterentwicklung – so gibt es z. B. nur eine voll ausgebaute Straße und vier Fabriken – unter den Schwierigkeiten eines Ausgleichs der oft sehr partikularistischen Clan- und Lokalinteressen. Dies hat immer wieder zu Gewalttätigkeiten und regionalen Spannungen geführt. Sie leben vor allem dann immer auf, wenn das Gesamtverhältnis zwischen dem Norden und dem Süden schlecht war – wie dies seit der Regionalisierung wieder der Fall ist.

Wechselvolle Geschichte eines schwierigen Landes

Grundgelegt wurden die bis heute schwelenden Konflikte – wie in manchen anderen afrikanischen Staaten – durch den Trugschluß der Kolonialmacht, bereits durch die äußeren Grenzen eines Landes könne im Inneren eine Nation entstehen. *Vor 1800* war das heutige Gebiet des Sudan zusammengesetzt aus verschiedenen *Eingeborenen-Königreichen.* 1822 wurde der Sudan von den Engländern erobert und 1881 durch die Revolution des *Mahdi Mohammed Ahmed* wieder befreit. Dieser bestimmte den Islam zur Staatsreligion, aber sein Erbe *Abdullahi* wurde bereits 1895 durch englische und ägyptische Truppen wieder zum Rückzug gezwungen. Von 1899 bis 1945 existierte der Sudan als *englisch-ägyptisches Kondominium;* durch ein Abkommen von 1899 setzten England und Ägypten die derzeitigen Grenzen und die Verfassung fest. Der Generalgouverneur mußte ein Brite sein, welcher auf Vorschlag von Ägypten ernannt wurde; als erster hatte Lord *Kitchener* 28 Jahre lang dieses Amt inne.
1945 wurde dem sudanesischen Volk vorgeschlagen, zwischen der Unabhängigkeit und der Union mit Ägypten zu wählen. Der Entscheidungsprozeß darüber führte zu heftigen Unruhen. Im Juli 1955 kam es zum offenen Konflikt, als die Polizei auf etwa 300 streikende Arbeiter schoß und rund zwanzig von ihnen tötete. Als der Sudan am 1. Januar 1956 die volle *Unabhängigkeit* erlangte, begannen die Flammen des *Bürgerkrieges* höher zu schlagen. 17 Jahre dauerte dieser Krieg, der eine *große Zahl von Flüchtlingen* in die Nachbarländer und in den Busch trieb. Das Erziehungswesen brach völlig zusammen. Straßennetz und Verkehrseinrichtungen wurden durch Kampfhandlungen, Vernachlässigung und die Auswirkungen der Regenzeit so sehr in Mitleidenschaft gezogen, daß die Versorgung der Bevölkerung in den Südprovinzen nicht mehr sichergestellt werden konnte und Hunger sowie Seuchen mehr Opfer forderten als die Kampfhandlungen. Mehr als 100 000 Menschen sind umgekommen, manche Quellen sprechen sogar von 500 000 Toten. Über 180 000 Niloten flohen damals in die Nachbarstaaten Zaire, Uganda, Äthiopien und in die Zentralafrikanische Republik.

Eine Verbesserung der Situation ergab sich 1969 mit der Machtübernahme Präsident Numeiris, der von Anfang an um eine Milderung der rassischen, sozial-wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Spannungen zwischen den nördlichen und südlichen Regionen bemüht war. 1972 schloß Numeiri mit den Führern der Aufständischen ein Abkommen, das Kaiser *Haile Selassie* von Äthiopien vermittelt hatte. Der *Friedensvertrag* sicherte den drei Südprovinzen (Upper Nile, Bah el Ghazal und Equatoria) weitgehende Autonomie zu, *Juba* wurde Sitz der Regionalregierung des Süd-Sudan. Numeiri erließ außerdem für die ins Ausland geflüchteten Sudanesen eine Amnestie und zog die Anklage auf Verschwörung gegen die Sicherheit der Nation zurück.

Alte und neue Fronten

Den Nord-Süd-Gegensatz konnte Numeiri damit nicht überwinden, und selbst im Norden hatte seine *Einigungspolitik keinen Bestand.* Numeiri hatte 1977 seinen alten und gefährlichsten Gegner *Saddik al Mahdi* (einen Nachfahren des legendären Mahdi) aus dem Gefängnis von Khartum geholt, wo er auf die Hinrichtung wartete und vor die Wahl gestellt: Strang oder Kooperation. Saddik trat in die Regierung ein und brach mit *Ghaddafi,* bei dem er vor seiner Verhaftung Asyl gefunden hatte. Numeiri versprach als Gegenleistung, die Politik der Integration mit Ägypten, die auf einem 1976 beschlossenen Freundschafts- und Beistandspakt basierte, nicht weiterzuverfolgen: Gegen die ägyptische Vorherrschaft hatte sich Saddiks Vorfahre vor hundert Jahren ja erhoben. Vor der Aussöhnung mit Saddik hatte Numeiri schon mit den Kommunisten gebrochen, die ihm 1969 geholfen hatten, zusammen mit anderen, aber auch mit marxistischen Offizieren an die Macht zu kommen.

Doch das Bündnis mit Saddik zerbrach, als sich Numeiri

1981 nach *Camp David* auf die Seite Ägyptens stellte; Saddik verbündete sich abermals mit Numeiris ärgsten arabischen Feinden. Drei Jahre später versuchte Numeiri, der in Religionsfragen mächtigen *Muslimbrüderschaft* auf dem Felde der Religion Konkurrenz zu machen. Bis dahin galt er als nicht besonders eifriger Muslim; aber am 23. September 1984 verkündete Numeiri die Ablösung des an britischen Grundsätzen ausgerichteten Rechtssystem durch die *Scharia.* Daß Nicht-Muslime von dieser drakonischen Gesetzgebung ausgenommen werden sollen, wurde inzwischen durch eine Reihe von Urteilen widerlegt. Meldungen über öffentliche Hinrichtungen, Amputationen und Auspeitschungen reißen nicht ab.

Eine Reihe von *Widerstandsorganisationen,* die sich noch nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, haben sich im Süden des Landes formiert und liefern den Regierungstruppen erbitterten Widerstand. Das Überlaufen von Oberst *John Garang* zu den Rebellen im Südsudan hat den Rebellen Auftrieb gegeben. Die Rebellen-Organisation Anyanya II (vgl. Le Monde, 29. 12. 84), so benannt nach dem Schlangengift der Gabun-Viper und angeführt von *Kuot Atem* sowie dem früheren Wildschutz-Minister *Samuel Gai Tut,* gilt als konservativ und kämpft größtenteils mit Waffen aus dem ersten Bürgerkrieg. Die *Anyanya Patriotic Front* des seit dem Abkommen von Addis Abeba 1972 im Exil verbliebenen *Gordon Muortat* steht Anyanya II nahe.

Oberst *John Garang,* ein in den USA promovierter Volkswirt, war ursprünglich von der Regierung nach Bor entsandt worden, um die Rebellen dort gewaltsam zur Räson zu bringen, führte den Befehl aber nicht aus. Seit seinem Übertritt im Frühjahr 1984 versucht er, der Bewegung u. a. dadurch eine breitere Basis zu schaffen, daß er die schwarzafrikanischen Völker außerhalb des Südsudan einzubeziehen sucht. Er tritt für einen vage definierten Sozialismus ein und kann mit Unterstützung durch den äthiopischen Führer *Mengistu* und auch durch *Ghaddafi* rechnen. Als militärischer Chef der „Sudanesischen Volksbefreiungsarmee" SPLA führt Garang die gegenwärtig wohl stärkste Rebellengruppierung an. In die SPLA ist die *Southern Sudan Liberation Front* (SSLF) integriert. Der politische Flügel von Garangs Organisation nennt sich *Sudanesische Volksbefreiungsbewegung* (SPLM) und wird ihrerseits von einer Fünfergruppe geleitet: dem ehemaligen Landwirtschaftsminister *Benjamin Bol Akok,* dem jungen Oberhäuptling der Dinka-Malual-Nord *Costello Garrang Ring,* dem Chirurgen *Marial Benjamin* und den früheren Ministern *Lual Ding* und *Joseph Oduho* (vgl. Le Monde, 27. 12. 84).

Umschuldung ohne Ende

Die *Volkswirtschaft* des Sudan galt bis Ende der siebziger Jahre als relativ gesund, dann aber brachen die Übel en masse über sie herein. Eine *beschränkte landwirtschaftliche Exportindustrie* mit sinkender Produktivität konnte mit rasch steigenden Importkosten nicht Schritt halten, nicht zuletzt deshalb, weil die Infrastruktur hoffnungslos vernachlässigt worden war. Wachsende *Auslandsschulden* und ein chronisches *Zahlungsbilanzdefizit* müssen seit Ende 1978 durch ein vom Internationalen Währungsfonds (IMF) diktiertes Austerity-Programm jährlich neu konsolidiert werden.

Seither hat der Sudan seine Zahlungsunfähigkeit nur mit fünf *Umschuldungen* – die sechste ist im Gang – vermeiden können. Die gegenwärtige Auslandshilfe von 700 bis 800 Millionen Dollar im Jahr entspricht etwa dem Zahlungsbilanzdefizit. Wichtigster Geldgeber sind aus politisch-strategischen Gründen seit längeren die USA, deren Hilfe jährlich 250 Millionen Dollar erreicht hat (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 4. 4.84). Aus der Hoffnung des Landes, mit Hilfe auch erheblicher arabischer Kredite die Landwirtschaft industriell auszubauen und so zur *„Kornkammer Arabiens"* zu werden, wurde nichts.
Trotz des hohen Anteils an Wüste und nur 27 Prozent theoretisch bebaubaren Landes leidet der Sudan dank des Nils nicht an Bewässerungsproblemen – vorausgesetzt, daß die technischen Anlagen funktionieren. Im Sudan entstand bereits Anfang der zwanziger Jahre einer der ersten industriellen Agrarkomplexe des Kontinents – das berühmte und umstrittene „Gazira Scheme" – mit seiner *Baumwoll-Monokultur,* deren Produktivität seit 1970 ständig gesunken ist. Damit ist der Traum von der Kornkammer begraben, das Land kann sich nicht selbst ernähren. Zwar wird *Hirse* exportiert (22 Prozent der Gesamtexporte), aber 1981/82 mußten Nahrungsmittel für 371 Millionen Dollar importiert werden, fast 20 Prozent aller Importe. Wenigstens konnte die *Zuckerproduktion* mit dem 1981 eröffneten Kennan Sugar Complex massiv gesteigert werden: der Eigenbedarf von 500 000 Tonnen wird zu fast zwei Dritteln selbst produziert.

Mit dem *Baumwollexport,* der 25 Prozent der Exporterlöse bringt, wird man aber die wirtschaftlichen Schwierigkeiten ebensowenig lösen können wie mit dem *Erdöl.* Die Arbeit der amerikanischen Chevron und der französischen Elf an den Erdölfeldern bei Benitu und Pibor steht zur Zeit ebenso still wie der Bau der 1450 km langen Pipeline ans Rote Meer und die Fertigstellung des 350 km langen *Jonglei-Kanals* durch ein französisches Konsortium. (Umstritten war dieser Kanal ohnehin schon im Planungsstadium, da er dem Süden Wasser entzieht, von dem der Norden Sudans und Ägypten profitieren sollen, und die ökologischen Folgen unabsehbar sind.)
Aber nicht nur der Guerillakrieg im Süden des Landes bewog die ausländischen Firmen zum *Abzug ihrer Fachleute;* die Scharia führte Anfang März 1984 auch zur Einführung einer *„islamischen Wirtschaftsordnung".* Das ist gleichbedeutend mit einer Abschaffung der Kredit-Zinsen und einem Gleichgewicht zwischen sozialen Grundbedürfnissen und wirtschaftlicher Entwicklung, die nicht mehr auslandsabhängig sein, sondern vermehrt auf *„arabischer Solidarität"* fußen soll. Weiter in Mitleidenschaft gezogen wurde die sudanesische Wirtschaft durch den *„brain drain"* von etwa einer Million (nach Neue Zürcher Zei-

tung, 4. 4. 84) einheimischer Fachleute und Akademiker in andere arabische Länder, für den die Ursache im extrem niedrigen Lohnniveau zu suchen ist.

Kirche in Schwierigkeiten

Die katholische Kirche sieht sich als religiöse Minderheit in dieser Situation mit besonders schwerwiegenden Problemen konfrontiert. Dabei ist das Christentum im Sudan fast seit seinen Ursprüngen verwurzelt, es gab im Sudan bereits christliche Königreiche, als der Großteil Europas und der westlichen Welt noch lange nicht christianisiert war.

Die Geschichte der Kirche im Sudan geht bis auf *apostolische Zeiten* zurück. Man glaubt, daß der „Äthiopier, ein Eunuch, Hofbeamter der *Kandake,* der Königin der Äthiopier, der ihren ganzen Schatz verwaltete" (Apg 8, 27–39), der von *Philippus* getauft wurde, aus dem Meroitischen Königtum im Nordsudan stammte. Die *Missionstätigkeit* setzte in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts ein. Doch mußten sich die Missionare wegen der revolutionären Unruhen zurückziehen. 1901 kehrten katholische Missionare zurück. 1964 gab es ungefähr 70 katholische Missionsstationen, vorwiegend im Süden des Landes. In den Jahren zwischen 1955 und 1964 hatte sich die Kirche beachtlich ausgebreitet. Die Zahl der Katholiken stieg von 168 858 auf 418 366 und die der Seminaristen von 37 auf 97.
Einen schweren Schlag gegen diese blühende Mission im Süden des Landes bedeutete 1964 die *Ausweisung sämtlicher* 228 ausländischer *Missionare,* die im Süden tätig waren. In den fünf Kirchensprengeln des Südens verblieb nur der einheimische Klerus; ein Bischof, zwei Apostolische Administratoren und 27 Priester. Andere einheimische Priester waren mit Landsleuten über die Grenzen nach Zaire, Uganda und in die Zentralafrikanische Republik geflüchtet.
Eine Verbesserung der Situation trat 1965 mit der Machtübernahme Präsident Numeiris ein, der seinerzeit um eine Milderung der rassischen, sozialwirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Spannungen zwischen dem Norden und dem Süden des Landes bemüht war. Nach einem Gespräch seines Außenministers *Mansous Kalid* mit *Papst Paul VI.* wurden zwischen Khartum und dem Vatikan *diplomatische Beziehungen* aufgenommen. Die Verhältnisse besserten sich sogar so weit, daß einige sudanesische Priester in ihr Land zurückkehren konnten und daß die Seminarien wieder eröffnet wurden.

Noch heute wirkt sich auf die Kirche im Sudan aus, daß jeder *Übergang* von der Missions- zur einheimischen Kirche fehlt (vgl. Pro Mundi Vita Dossier, I/1984). Die Kirche wurde, bedingt durch die Ausweisung aller Missionare im Jahre 1964, plötzlich auf sich selbst gestellt. Noch ehe das einheimische Personal mit der neuen Aufgabe zu Rande kam, mußten viele Priester und nicht wenige ihrer Gemeindemitglieder fliehen. Am Ende des Krieges im Jahre 1972 kehrten die Gläubigen zwar wieder in ihre Pfarreien zurück, den Missionaren aber wurde dies nicht gestattet.

Von Bedeutung ist weiterhin, daß die *pastoralen Leitlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils* im Sudan kaum verwirklicht werden konnten (Internationaler Fidesdienst, 24. 2. 79). Pfarrgemeinderäte sind eine große Seltenheit, kleine christliche Gemeinschaften gibt es praktisch keine, von den eifrigen Katechisten abgesehen, ist *sehr wenig Beteiligung von Laien* am Leben der Kirche anzutreffen.
Vor diesem Hintergrund sind die beträchtlichen Leistungen der katholischen Kirche in den vergangenen Jahren eigentlich erstaunlich. Der erste bedeutende Schritt war die *Errichtung der sudanesischen Hierarchie* im Jahr 1974. Die jüngste der Diözesen ist seit 1983 Torit; ihr Gebiet umschließt im Süden des Landes die an Äthiopien, Kenia und Uganda angrenzenden Regionen. Die beiden Erzdiözesen (Juba und Khartum) und sechs Diözesen (El Obeid, Torit, Malakal, Wau, Tombora und Rumbek) des Landes sind unter allen Ländern Ostafrikas allerdings diejenigen mit den relativ wenigsten Priestern. Bei insgesamt 160 Priestern – 50 davon aus dem eigenen Land (Kathpress, 17. 5. 84) – ist es ein schwacher Trost, daß die *Zahl der Theologiestudenten* im Priesterseminar von Juba steigende Tendenz aufweist.

Als Ursache für diesen Mangel werden unter anderem die *äußerst schwierigen Lebens- und Arbeitsbedingungen der Priester* genannt. Es ist für die Geistlichen schwer, untereinander und mit ihren Bischöfen Kontakt zu halten. Oft fehlt auch die moralische und materielle Unterstützung der Gläubigen. So ist es nicht verwunderlich, daß von den in den letzten 25 Jahren geweihten Priestern rund 30 Prozent ihr Amt wieder aufgegeben haben. Ein dringender Appell an die Bischofskonferenzen Ostafrikas, in dem Erzbischof *Gabriel Zubeir Wako* von Khartum darum bat, seinem Land mit Priestern und Ordensleuten auszuhelfen (Die Katholischen Missionen, 2/1983, S. 44), brachte nur einen einzigen ugandischen Priester ins Land.

Mutige Bischöfe

Die Gesamtsituation ist wenig ermutigend. Die Kirche war während der letzten Monate von Numeiris Regierungszeit massiven antichristlichen Exzessen ausgesetzt und durch das islamische Recht sehr eingeschränkt.
Berichte darüber, daß Christen entgegen der Zusicherung Numeiris vom islamischen Strafrecht nicht ausgenommen wurden, häuften sich ständig. So wurde z. B. im Mai 1984 der italienische Priester *Giuseppe Manara,* weil bei ihm eine Flasche Whisky, zwei Kartons Bier und 16 Flaschen Meßwein gefunden wurden, zu 25 Peitschenhieben verurteilt. *Christen* sind zu *Bürgern zweiter Klasse* geworden; bei der Vergabe von Wohnungen und Arbeitsplätzen werden Muslime bevorzugt, islamische Banken und Unternehmen genießen Steuervorteile, der Bau von Kirchen ist verboten. „In unseren Vorstellungen und Zielen stimmen wir zu 90 Prozent mit dem Christentum überein. Aber die Konsumgesellschaft der ‚christlichen Welt' ist nachchrist-

lich und verbrecherisch geworden. Alkohol und Drogenkonsum, sexuelle Libertinage und schrankenloser Materialismus haben auch im Westen zu Dekadenz geführt" (zit. nach Kathpress, 13. 8. 84). Diese Äußerung von *Hassan al Turabi,* dem Führer der Muslimbruderschaft im Sudan, wird häufig als zusammenfassende Begründung für die Islamisierung zitiert.

Die Bischöfe des Landes, die noch im Januar 1983 vorwiegend *mahnende Worte* für ihre Gläubigen hatten – so im Hirtenbrief „Nicht länger Sklaven der Sünde", in dem vor allem die üblichen afrikanischen Untugenden Schwarzhandel, Korruption, Bestechung, Tribalismus etc. angeprangert wurden, reagierten im September 1983 sofort auf die Einführung der islamischen Gesetzgebung. In einem ersten Hirtenbrief *„Zum neuen Strafgesetz"* vom 23. September 1983 wies Erzbischof Wako auf das unterschiedliche Rechtsverständnis von Islam und Christentum hin und versuchte Konsequenzen aufzuzeigen. In einem langen Aufruf mit dem Titel *„Gesegnet sind die Friedenstifter"* wandten sich die Bischöfe im Oktober 1983 an alle gläubigen Christen, aber auch an alle Sudanesen guten Willens. Die Christen forderten die Bischöfe auf, sich mit allen Kräften und in allen Bereichen für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Angeprangert wurden die Verletzung der Menschenrechte und Menschenwürde und die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich (Text deutsch in: Weltkirche 2/1984).

Mit dem zunehmenden politischen Druck auf die Christen des Landes änderte sich auch der Ton der Hirtenbriefe. Im Juni 1984 wandten sich die Bischöfe von neuem in einem gemeinsamen Hirtenbrief (*„Herr, komme uns zu Hilfe"*, Text deutsch in: Weltkirche 4/1984) an die Christen und forderten sie auf, sich nicht durch anti-christlichen Kampagnen der Regierung verwirren zu lassen und „die gegenwärtige Zeit der Prüfung in Zuversicht und ohne Gewaltanwendung zu tragen". *„Laßt euch nicht verwirren oder verängstigen"*, heißt es, „wenn einige in diesen Zeiten solcher Unruhe ihren Glauben verleugnen" und wenn „ihr fälschlich angeklagt und verurteilt werdet ... Wir möchten, daß ihr klar erkennt, daß die Probleme, die euch von allen Seiten umgeben, nicht alles religiöse Probleme sind. In vielen Situationen, das müßt Ihr wissen, geht es nicht um das Christentum. Nein, es ist eine Situation, in der Ungerechtigkeit, Falschheit und Nichtbeachten anderer Menschen von menschlichen Herzen und Köpfen gleichsam Besitz ergriffen haben. Seid daher wachsam und mutig."
Mit dem Sturz Numeiris verbanden sich zunächst Hoffnungen auf die Abschwächung der Islamisierungstendenz. Sie haben sich nicht erfüllt. Die Bischöfe haben gleich nach dem Sturz Numeiris an die Übergangsregierung appelliert, die Islamisierung der Gesetzgebung einzuschränken und „antichristliche" Gesetze abzuschaffen (vgl. NCNS, 21. 5. 85). Sie forderten die Rücknahme der Missionary Societies Act von 1962 und der Verpflichtung aller Einwohner, auch der Christen, auf die Scharia. Sie vertrauten, so hieß es in einer Erklärung der Bischöfe darauf, daß die Regierung „die Wunden der Vergangenheit heilen", „das sudanesische Volk auf dem Weg des Friedens, der Gerechtigkeit und der Einheit führen und die Diskriminierung von Christen vermeiden werde". Es bleibt aber die Frage, ob die Regierung, selbst wenn sie will, sich in der Frage der Scharia überhaupt wird durchsetzen können. Nur Minderheiten sind für einen säkularen Staat. Es wird eingeräumt, unter Numeiri sei die Scharia falsch angewandt worden, aber auch in der Praxis scheint sich bisher nicht viel geändert zu haben.

Annäherung an Libyen und Äthiopien

Die innen- wie die außenpolitische Zukunft des Landes ist weiter ungewiß. Die Kirche partizipiert weiter an dieser Ungewißheit. Seinen außenpolitischen Vorsätzen, die freundliche Beziehungen nicht nur zu Ägypten, sondern auch zu Libyen und Äthiopien anstreben, ließ General Dahab rasch Taten folgen. Die *Aussöhnung mit Libyen* kam gewissermaßen über Nacht. Ghaddafi, dem Ex-Präsidenten Numeiri in geradezu hysterischer Feindschaft verbunden, hatte als erster das neue Regime von General Dahab beglückwünscht, wenige Tage später schickte Khartum einen Emissär nach Tripolis und im Sudan zu Besuch weilende Libyer, sie hätten ihrem Freund Garang, dem Führer der Rebellion im Süden, nahegelegt, sich dem Demokratisierungsprozeß in Khartum anzuschließen.

Libyen und Äthiopien sind jene Länder, deren Regierungen die Rebellion im Südsudan aktiv unterstützt haben. Libyens Revolutionsführer Ghaddafi soll den neuen Machthabern in Khartum bereits versprochen haben, die Hilfe an die Rebellen einzustellen.
Von Anfang an haben die neuen Herrscher im Sudan auch ihre Friedensfühler nach *Äthiopien* ausgestreckt. Die große Publizität, die die staatlichen äthiopischen Medien dem Besuch einer Freundschaftsdelegation gaben, hat gezeigt, daß auch Äthiopien an einem korrekten Verhältnis mit dem Nachbarn interessiert ist. Aber im Fall Äthiopiens ist eine Aussöhnung schwieriger als mit Libyen, denn der Preis, den Äthiopien verlangen kann und verlangt, lautet: Schluß mit der sudanesischen Unterstützung für die Volksbefreiungsfronten von *Eritrea und Tigre.*

Denkbar ist sogar, daß *Mengistu* von Dahab die Schließung jener „Hintertür" verlangt, durch die verschiedene Organisationen Nahrungsmittel nach Eritrea und Tigre schleusen, wo Millionen hungern, aber nur zu einem Bruchteil erreicht werden, weil das Regime die Essensverteilung in den beiden Rebellengebieten auf die von ihm kontrollierten Städte einschränkt. Die Regierenden in Khartum, so scheint es, werden demnächst möglicherweise vor einer äußerst heiklen Entscheidung stehen. Die schreckliche Perspektive, die Hungernden in Eritrea und Tigre ihrem Schicksal zu überlassen, muß abgewogen werden gegen die Aussicht auf Frieden im Südsudan, der die entscheidende Voraussetzung bildet für die wirtschaftliche Gesundung und auch für die Redemokratisierung des ganzen Landes. *Cordelia Seng*

Kurzinformationen

Am 19. Juli wurde ein „Gemeinsames Wort" der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur konfessionsverschiedenen Ehe veröffentlicht. Der Text wurde von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission erarbeitet, die damit seit ihrem Bestehen insgesamt ihre vierte Erklärung vorlegte. Die Erklärung klammert kirchenrechtliche und seelsorgliche Detailfragen aus und beschränkt sich auf die *Grundfragen,* die sich für eine konfessionsverschiedene Ehe stellen. Ein konfessionsverschiedenes Paar solle sich möglichst deutlich bewußt machen, worin die Eigenart der einen wie der anderen Kirche begründet liege. Mit der Verwischung vorhandener Unterschiede sei niemandem geholfen. Der Text spricht von der *Gemeinsamkeit des Glaubens,* von der Christen in einer konfessionsverschiedenen Ehe getragen würden, hebt aber auch hervor, daß zum Christsein die konkrete Verwurzelung und Beheimatung in der Kirche gehöre. Beide Partner schuldeten einander Achtung gegenüber der kirchlichen Bindung des anderen. Dem Hinweis auf das hohe Maß an Gemeinsamkeit in Verständnis und Feier des Herrenmahls folgt die Bitte um Verständnis für die *unterschiedlichen Regelungen der Zulassung zur Eucharistie* auf evangelischer und katholischer Seite. Wer an der Kommunion in der Kirche des Partners nicht teilnehmen könne, sei von der gottesdienstlichen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen. Die Frage, in welcher Konfession die *Kinder* erzogen werden sollen, dürfe nicht ungeklärt sein. Für die im Blick auf die Kinder nötigen Entscheidungen dürften allein „das vom Glauben gebundene Gewissen des Partners sowie das Wohl der Familie und der Kinder" den Ausschlag geben. Christen in konfessionsverschiedener Ehe sollten sich bemühen, die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen im Bereich ihrer Gemeinden zu fördern. „Müssen sie bisweilen schmerzlich unter der noch bestehenden Spaltung der Christenheit leiden, so tragen sie doch dazu bei, daß neue Wege gefunden werden zu dem Ziel der Einheit in Christus."

„Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" – unter diesem Titel veröffentlichte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum eine Erklärung. Zwanzig Jahre nach der Verabschiedung der Konzilserklärung „Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und zehn Jahre nach der Veröffentlichung der Richtlinien und Hinweise für die Durchführung dieser Konzilserklärung (vgl. HK, Februar 1975, 65–68) setzte die dem Einheitssekretariat zugeordnete Kommission damit ihre Bemühungen fort, das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum zu verbessern. Die Erklärung verfolgt zwei Ziele: Zum einen weist sie auf die Dringlichkeit einer angemessenen Berücksichtigung des Judentums in der kirchlichen Verkündigung hin, und zwar des zeitgenössischen ebenso wie des historischen. Beide Traditionen seien miteinander so verwandt, daß man unbedingt voneinander Kenntnis nehmen müsse. Es sei eine „peinliche Unkenntnis der Geschichte und der Traditionen des Judentums" festzustellen. Den Hauptteil der Erklärung nehmen Darstellungen zu zentralen, Juden und Christen verbindenden Themen ein: die Beziehungen von Altem und Neuem Testament, die jüdischen Wurzeln des Christentums, nicht zuletzt der Jude Jesus, die Juden im Neuen Testament, die Verwandtschaft in der Liturgie sowie das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Vergangenheit. Überraschend deutlich spricht sich die Erklärung gegen eine Reihe falscher Einschätzungen des Judentums und unangemessener Polarisierungen zwischen den beiden Religionen aus. Auch wenn in diesen Fragen manche frühere ortskirchliche Erklärung schon weitergegangen ist, so stellt das vatikanische Dokument, aufs Ganze gesehen, zweifellos einen erheblichen Fortschritt dar. Dennoch bleiben Schwachstellen: Das Judentum wirklich konsequent aus dessen Selbstverständnis heraus verstehen suchen fällt immer noch nicht leicht. Unzureichend sind – das ist auch von der jüdischen Kritik zu Recht angemerkt worden – die Behandlung des Staates Israel und vor allem der Massenvernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus.

Im Rahmen der Colloques Européens des Paroisses (CEP) trafen sich vom 1. bis 5. Juli in Tarragona (Spanien) ca. 300 Priester und Laien aus 11 europäischen Ländern, um ihre Erfahrungen auszutauschen und gemeinsam über die Weiterentwicklung ihrer Pfarrgemeinden nachzudenken. Professor *Caspar Mora,* Moraltheologe in Barcelona, und Professor *Charles Wackenheim,* Pastoraltheologe aus Straßburg, hatten diese Aufgabe übernommen. Ihre Anregungen waren neben Situationsberichten von einzelnen Pfarrgemeinden aus Belgien, Frankreich, Italien, Österreich, Portugal und Spanien für die gemeinsamen Überlegungen sehr hilfreich. An einem Abend konnten die Teilnehmer außerdem nach freier Wahl eine Pfarrei in oder in der Nähe von Tarragona kennenlernen und die dort eingeschlagenen Wege der Mitverantwortung. Die Thematik der Tagung war – beschränkt auf den europäischen (westeuropäischen) Raum – weitgehend dieselbe wie auf dem Symposium über die Ortskirchen in Brügge (vgl. ds. Heft, 380). Im Laufe der Woche kristallisierten sich vor allem vier Forderungen für die nächsten Jahre heraus: 1. Es ist notwendig, die in der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Mitverantwortung aller Getauften klar in den Dienst der Evangelisation zu stellen. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Vorstellung des Konzils von der „Kirche als Sakrament für die Welt" realisiert und eine lähmende innerkirchliche Beschäftigung mit sich selbst und fruchtlosen Strukturfragen vermieden werden. 2. Priester wie Laien

müssen sich die für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit unentbehrliche theologische und „technische" Kompetenz erwerben. Nur wenn Priester wie Laien fähig sind, ihre Zusammenarbeit aus dem Evangelium und dem Wissen um zwischenmenschliche und organisatorische Gesetzmäßigkeiten zu gestalten, kann der Vorrang der Evangelisation verwirklicht werden. Dazu ist eine entsprechende Ausbildung und eine ständige Weiterbildung notwendig, die allen zugänglich ist und die fähig macht, Ereignisse des sozialen und kirchlichen Lebens im Lichte des Evangeliums zu deuten. 3. Die Stellung des Priesters in einer mitverantwortlichen Pfarrgemeinde muß näher bestimmt werden. Wo Priester erkennen, daß der Weg der Mitverantwortung ihnen hilft, ihre Berufung als Diener an der Gemeinschaft zu erfüllen und wo alle Christen im Priester denjenigen sehen, der kraft seiner Weihe die Heilsinitiative Gottes unter uns sichtbar macht, kann das priesterliche Selbstverständnis vertieft und die Rollenunsicherheit vieler Priester abgebaut werden. Eine generelle Klärung könnte wohl auch viele unnötige Konflikte vermeiden oder wenigstens mindern. 4. Es ist nötig, eine Ethik der Mitverantwortung zu definieren. Eine solche neudefinierte Ethik der Mitverantwortung könnte für alle Beteiligten Orientierung und Hilfe für ihr verantwortliches Handeln sein. Eine solche Orientierung könnte helfen, bei konkreten Konflikten – die in einer Zeit des Übergangs unausweichbar sind – nicht vorschnell in überkommene autoritäre Verhaltensweisen zurückzufallen oder die persönliche Verantwortung in einer Gruppe aufzugeben.

Die Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom 16.–18. Juni 1985 nahm einen Bericht über „Die Aufgabe der evangelischen Kirchen der Schweiz in der ökumenischen Bewegung" entgegen. Gleichzeitig beauftragte sie den Kirchenbundsvorstand, die ökumenischen Arbeitsstrukturen zu überprüfen. Der Bericht geht von der Erkenntnis aus: „Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung stellt neue Anforderungen an die evangelischen Kirchen der Schweiz." Als Voraussetzungen, damit die evangelischen Kirchen der Schweiz an der ökumenischen Bewegung wirksam teilzunehmen und in den Begegnungen mit anderen Kirchen einen sinnvollen Beitrag zu leisten vermögen, nennt der Bericht: 1. Die evangelischen Kirchen müssen in gemeinsamer Verantwortung größere Klarheit darüber gewinnen, worin ihr *besonderer Beitrag in der ökumenischen Bewegung* besteht. 2. Die Anregungen und Anstöße, die sich aus der Mitgliedschaft in den verschiedenen Organisationen und der Teilnahme an den Dialogen ergeben, müssen verarbeitet werden. 3. Weil die ökumenische Bewegung an die Basis gedrungen ist, ist es wichtig, daß die Arbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in wachsendem Maße auf die Gemeinden ausgerichtet wird. 4. Der Kirchenbund muß in die Lage versetzt werden, in der Vielfalt der Organisationen, Stellen und Bewegungen, die sich in der Schweiz mit Fragen der ökumenischen Bewegung befassen, eine gewisse Koordinierungsfunktion auszuüben. Damit ruft der Kirchenbund die evangelischen Kirchen der Schweiz zu einer gemeinsamen Besinnung auf ihre Identität auf, wobei er zwei Fragen besonders hervorhebt: Was verstehen die evangelischen Kirchen unter „Einheit der Kirchen", und was hat sich aus der Beteiligung insbesondere an den Dialogen mit anderen Kirchen für die evangelischen Kirchen bisher ergeben? „Aufgrund der *Erfahrung der römisch-katholischen Kirche* der Schweiz in der ökumenischen Bewegung und vor allem im ökumenischen (theologischen) Gespräch können diese Fragen ebenfalls als diejenigen bezeichnet werden, deren Klärung die ökumenische Bewegung in der Schweiz wesentlich erleichtern würde" (Schweizerische Kirchenzeitung vom 27. Juni 1985). Im Anhang des Berichtes legt der Kirchenbundsvorstand überdies eine Bestandsaufnahme der Aufgaben in bezug auf die ökumenischen Partner wie in bezug auf die ökumenischen Themen vor. Zur vordringlichen Behandlung werden dabei folgende Themen vorgeschlagen: „Rechenschaft über den christlichen Glauben", „Evangelium, Kirche und Kultur", „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" und „Bund für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung".

Pfingstchristen aus beinahe 80 Ländern kamen vom 2.–7. Juli 1985 in Zürich zur 14. Welt-Pfingst-Konferenz zusammen. Die 1947 erstmals in Zürich und seither alle drei Jahre durchgeführten Welt-Pfingst-Konferenzen sind kein Zusammenschluß der heute weltweit schätzungsweise 59 Millionen Mitglieder der aus einigen großen Kirchen und unzählbaren kleinen und kleinsten Gemeinden bestehenden Pfingstbewegung. Sie ermöglichen ihr aber doch einen weltweiten Austausch untereinander und eine Selbstdarstellung nach außen. In Zürich strömten an den gut besuchten Abendveranstaltungen bis 7000 Gläubige zusammen, am sonntäglichen Abendmahlsgottesdienst wurde die für die Konferenz insgesamt erwartete Teilnehmerzahl von 10 000 fast erreicht. Obwohl auf der Pfingst-Konferenz auch aktuelle Zeitfragen aus biblischer Sicht behandelt wurden, war sie keine Arbeitskonferenz. Zum einen gab es auf der Konferenz selber nichts zu erarbeiten; Arbeitstreffen waren die gleichzeitig durchgeführten Zusammenkünfte pfingstlerischer Arbeitsgruppen. Und schon vom Leitwort „Jesus Christus, die Hoffnung der Welt" her war die Konferenz als eine Proklamation gedacht: „Die neuen Probleme brauchen die alte Botschaft: Jesus, die einzige Hoffnung". Diese alte Botschaft wurde im Rahmen von Großveranstaltungen auf kirchliche und gesellschaftliche Fragen hin appliziert. Neben pfingstlichen Vorzugsthemen wie Heiligung, Verheißung des Heiligen Geistes und Gaben des Heiligen Geistes kamen Themen zur Sprache wie Jugend, Familienleben, Weltmission, Befreiung, Nutzung der Massenmedien. Dabei wurde aber weit mehr plakativ verkündet als argumentativ vermittelt. Zudem waren die dazu abgegebenen Stellungnahmen ausdrücklich als persönliche Stellungnahmen ge-

dacht, weil die Welt-Pfingst-Konferenzen die theologischen Entscheidungen den einzelnen Pfingstkirchen überlassen. Umrahmt wurden die Reden und Ansprachen von Elementen pfingstlicher Frömmigkeit: musikalisch von Solisten und Ensembles, von Bewegung der Teilnehmer wie Aufstehen, die Hände heben, nach vorne Treten, von der Teilnahme am gemeinsamen Beten und Singen, von freiem Gebet und Zungenrede. So wurde pfingstliche Gemeinschaft erlebbar, nicht aber Gemeinschaft über das pfingstliche Christentum hinaus, und so waren auch keine ökumenischen Gäste zu der Konferenz eingeladen. In der feierlichen Eröffnung hatte der Präsident des verantwortlichen Ausschusses erklärt, die Konferenz möchte allen Menschen zurufen: „Es gibt Hoffnung!" In Zürich war aber außerhalb der Veranstaltungsorte dieser Ruf nicht zu hören.

Die Method-Feiern in Jugoslawien erregten nicht so viel internationale Aufmerksamkeit wie die in der Tschechoslowakei (vgl. ds. Heft, 348). Dies hing in erster Linie damit zusammen, daß der staatliche Druck auf die Kirche Jugoslawiens im Vergleich zur Lage in der ČSSR unverhältnismäßig geringer ist und die Feiern dort teils in Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen, aber völlig in eigener Regie der Kirche stattfinden konnten. Dem entsprach auch die sehr viel größere internationale Beteiligung. An die 40 Bischöfe aus Jugoslawien und aus mehreren europäischen Ländern nahmen teil, unter ihnen der Vorsitzende des Rates Europäischer Bischofskonferenzen, Kardinal *Basil Hume* (Westminster), der polnische Primas, Kardinal *Josef Glemp*, und der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*. Auch bei den zentralen Feiern im kroatischen Djakovo (4./5. Juli) fungierte Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* als persönlicher Legat des Papstes und zelebrierte den Hauptgottesdienst. In seiner kroatisch verlesenen Ansprache bezeichnete er die heiligen Cyrillus und Methodius als ein „Symbol der Einheit" zwischen der Ost- und der Westkirche und als „Aufforderung", auf deren Wiederherstellung hinzuarbeiten. An den Feiern in Djakovo, zu denen auch ein wissenschaftliches Symposium und eine im Dom von Djakovo veranstaltete Festakademie gehörten, nahmen auch Vertreter der orthodoxen Kirche Serbiens, Mazedoniens, Bulgariens und Griechenlands teil, so daß auch von der Präsenz der verschiedenen Kirchenvertreter her die Feiern einen in Jugoslawien nicht selbstverständlichen ökumenischen Akzent erhielten. – Die slowenischen Katholiken veranstalteten im Zisterzienserkloster Sticna (Sittich), wo zugleich die 850-Jahr-Feier des Klosters begangen wurde, am Sonntag darauf (7. Juli) eine eigene Gedächtnisfeier. In seiner Predigt feierte der Erzbischof von Laibach, *Aloizij Šuštar*, den heiligen Methodius als den großen „Brückenbauer" zwischen Ost und West, zwischen Rom und Konstantinopel. Auf die Gegenwart bezogen, meinte Erzbischof Šuštar in seiner Predigt, es gehe darum, den „Auftrag zur Einheit in der Vielfalt in Kirche und Welt" zu erkennen, der darin bestehe, Menschen und Völker im Sinne der Ökumene, der Wahrheit und der Liebe einander näherzubringen.

Bücher

FRANZ-JOSEF NOCKE. **Wort und Geste.** Zum Verständnis der Sakramente. Kösel Verlag, München 1985. 144 S. 24.80 DM.

Mehrere Aufsätze mögen zusammengenommen quantitativ ein Buch ergeben. Der Form wie dem Inhalt nach tun sie es jedoch vielfach nicht. Das ist bei dem vorliegenden Buch im Prinzip nicht anders. Wenn man es dennoch anzeigt, dann deshalb, weil es einen interessanten und soliden Beitrag zu einem Thema bietet, das manchen Liturgen und Seelsorger umtreibt: Einerseits stellen sie ein beängstigendes Desinteresse an kirchlich-sakramentalen Vollzügen fest, anderseits gibt es Anzeichen dafür, daß gerade sakramentale Zeichen, in einer Weise gestaltet, daß ein mechanisch-ritueller Vollzug nicht den Zugang verstellt, wieder mehr auf Verständnis und Interesse stoßen. Der Autor stellt auf einer anthropologischen Basis und in Auseinandersetzung mit der Glaubenstradition die Sakramente als Realsymbole, als zweckfreie Zeichenhandlungen, als Gesten vor. Er befaßt sich mit dem Verhältnis von Wort und Sakrament, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß nur das eine durch das andere verstanden werden könne und jede Entgegensetzung vermieden werden müsse. „Sakrament ist Wirklichkeit schaffendes Wort." An den Beispielen Eucharistie und Buße verdeutlicht er dieses Sakramentsverständnis. Ein Grundanliegen ist, die Übergänge zwischen liturgisch-kirchlichen Vollzügen und vergleichbaren Elementen profaner Kultur deutlich zu machen. Bei der Eucharistie führt ihn dies zur Frage, ob die gemeinsame Feier des Abendmahles zwischen den getrennten Christen im Sinne eines Zeichens, das neue Realität stiftet, nicht einer Einheit in kirchlich-theologischen Detailfragen legitimerweise vorauslaufen kann. Im Fall Buße plädiert er für eine Rückbesinnung auf eine Vielzahl auch nicht-liturgischer Formen, in denen Vergebung geschieht. In einem letzten Abschnitt beschäftigt er sich mit dem Umfeld von Jugend und Kirche, in das hinein heute Sakramentenpastoral trifft. Der Auseinandersetzung mit den hier angeschnittenen Fragen dürfte eine große Bedeutung bei der Frage nach der Weitergabe des Glaubens zukommen, der hier eingeschlagene Weg es wert sein, weiterverfolgt zu werden. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HILBERATH, BERND JOCHEN. **„Substanzverwandlung" – „Bedeutungswandel" – „Umstiftung".** Zur Diskussion um die eucharistische „Wandlung". In: Catholica Jhg. 39 Heft 2 (1985) S. 133–150.

Die theologische Diskussion um die angemessene Deutung der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi ist seit einigen Jahren abgeklungen bzw. beschränkt sich weitgehend auf die ökumenische Problematik. Hilberath macht einen neuen systematischen Vorstoß, indem er den Sinn und die Grenzen des eucharistischen Substanzbegriffs darstellt, die neuere Diskussion um „Transignifikation" und „Transfinalisation" analysiert und als Konsequenz aus beiden Schritten den Begriff der „Umstiftung" ins Gespräch bringt. Als Vorteile einer Kennzeichnung der eucharistischen Wandlung als „Umstiftung" nennt er den Bezug auf die Einsetzungsworte, die Verbindung von Bund und Schöpfung und die Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung durch den Rückgriff auf die Worte des Herrn und das Aufgreifen einer „theologischen" statt einer philosophischen Sprache. Die dogmatischen Entscheidungen des Trienter Konzils verböten es durchaus nicht, daß die heutige Theologie zur besseren Erklärung des Glaubens auf andere Deutungsmodelle zurückgreife. Man müsse drei Ebenen in den Aussagen der Tridentinums über die Wesensverwandlung unterscheiden: die Glaubensüberzeugung von der Realpräsenz, die dafür notwendige ontologische Voraussetzung und erst als dritte Ebene der Begriff der Transsubstantiation als „angemessene" Versprachlichung.

KLAIBER, WALTER. **Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des 4. Evangeliums.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 82, Heft 3 (Juli 1985) S. 300–324.

Zum Johannesevangelium, so die Forschungssituation, von der Klaiber ausgeht, seien zwar in den letzten zwanzig Jahren unendlich viele historische Untersuchungen erschienen, deren Ergebnisse stärker divergierten als auf jedem anderen Gebiet neutestamentlicher Forschung. Demgegenüber habe man sich kaum an eine theologische Interpretation des vierten Evangeliums gewagt. Ohne historische und theologische Exegese gegeneinander ausspielen zu wollen, gibt Klaiber einen Durchblick zu den theologischen Grundmotiven des Johannesevangeliums, wobei er vor allem auf seine Nähe zur Gesamtbotschaft des Neuen Testaments und ihrer christologischen Mitte abhebt. Er weist auf entsprechende Parallelen zu den Synoptikern und zu Paulus hin, ohne dabei die teilweise schwer nachvollziehbaren Besonderheiten der johanneischen Theologie zu überdekken. Die Probleme bei dem Unterfangen, die „Gegenwart und Offenbarung von Gottes huldvoller Zuwendung in dem Menschen Jesus von Nazareth" zu verkünden, teile Johannes mit den anderen Evangelien. Das Johannesevangelium konfrontiere uns mit dem „Glauben, daß da, wo Gottes Wirklichkeit in die Welt eingeht, die irdischen Gefäße überlaufen und die menschlichen Hüllen gesprengt werden von der Fülle göttlicher Gegenwart."

Kultur und Gesellschaft

HANLEY, DAVID. **Le thatcherisme.** De la révolution économique à la défense des siens. In: Projet Juli-August 1985, Heft 194, S. 7–18.

Seit sechs Jahren hat Margaret Thatcher das Amt des Premierministers des Vereinigten Königreiches inne. Der Autor fragt nach den großen Linien, die ihre Politik kennzeichnen und die über die Person Margaret Thatchers hinaus einen Typ britischer Politik darstellen. Er geht davon aus, daß sich eine Art „typischer, in gewisser Weise sich durchhaltender Ideologie" ausmachen läßt sowie eine, wenn auch sehr verschwommene, politische Praxis. Die Gründe für die chronischen Schwierigkeiten der britischen Wirtschaft würden gesehen in: den zu hohen Steuern und Löhnen, der Beschränkung von fälliger Modernisierung, der verstaatlichten Industrie, in den zu hohen staatlichen Subventionen. Das antistaatliche und antigewerkschaftliche Profil dieser Politik werde ergänzt durch die Betonung einer individualistischen Kultur. Stichworte: Anstrengung, Belohnung für geleistete Arbeit, Sparen, Weiterkommen für diejenigen, die es verdienen, sowie ein nationalistischer Gestus. Der Autor geht der Entwicklung in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen nach (Liberalisierung der Industrie, Schwächung der Gewerkschaften, Kürzung des Sozialhaushaltes, Stärkung der Polizei) und kommt zu dem Ergebnis, daß die Ergebnisse der makroökonomischen Bilanz im Vergleich zu den Absichten durchaus mager seien.

LAMOTTE, BERNARD. **Le réductionnisme: méthode ou idéologie?** In: Lumière et Vie Band XXXIV (April–Mai–Juni 1985) Nr. 172, S. 5–18.

Im Rahmen eines Themenheftes zum Verhältnis von Biologie und Ethik geht der Autor einer grundlegenden Vorgehensweise wissenschaftlichen Denkens nach, der reduktionistischen Suche nach immer einfacheren und elementareren Größen und Konzepten bei der Erklärung der Wirklichkeit. Einerseits sei diese Vorgehensweise konstitutiv für wissenschaftliches Arbeiten überhaupt. Dennoch habe sich auch immer Zurückhaltung und Widerstand gegen sie artikuliert: „Werden das Leben, die Affektivität, der menschliche Geist auf das Spiel physikalisch-chemischer Mechanismen reduziert, die es nur zu entwirren gelte, um die Wahrheit und den Sinn zu erkennen? Wenn der Reduktionismus die allem Denken und Meinen gemeinsame Regel wird, fürchten viele die Gefahren einer tiefen Entmenschlichung und Entgeistigung. Wird dadurch das menschliche Wesen nicht von einer für es wesentlichen Dimension abgeschnitten?" Am Beispiel von Biologie und Medizin zeigt der Autor die Problematik dieses Denkschemas auf und unterscheidet im Anschluß an Karl Popper zwischen einem notwendigen methodologischen Reduktionismus und einem unangemessenem philosophischen Reduktionismus.

Kirche und Ökumene

STEINKAMP, HERMANN. **Identität der Gemeinde?** Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung, in: Diakonia Jhg. 16 Heft 4 (Juli 1985) S. 249–258.

Ein Stichwort geistert seit einiger Zeit durch die Gemeindetheologie: die Gemeindeberatung. Nachdem Interaktionsformen im Stile der Beratung ihren Siegeszug durch verschiedenste gesellschaftliche Bereiche angetreten haben, bleibt auch die kirchliche Gemeinde nicht unberücksichtigt: Der Autor setzt sich mit herrschenden Konzepten der Gemeindeberatung auseinander und skizziert die beiden Hauptspielarten: Gemeindeberatung als (kirchliche) Organisationsentwicklung und als Beratung. Gemeindeberatung solle den Prozeß der „Definition" von „Gemeinde" selbst in Gang bringen. Möglichst viele Gemeindemitglieder müßten an diesem Prozeß der Definition beteiligt werden. Die Gemeindeberatung müsse „emphatisch" zu verstehen suchen, was sich hinter bestimmten Definitionen von Gemeinde an Vorstellungsgehalten, Sehnsüchten, archetypischen Bildern, Sozialutopien verberge. In einer als kommunikativen Prozeß verstandenen Gemeinde hätte Gemeindeberatung in erster Linie zwei Aufgabenschwerpunkte: eine Initiierung des Kommunikationsprozesses Gemeinde und, dies stellt heute vielfach den ausschließlichen Gegenstand von Gemeindeberatung dar, die Auseinandersetzung mit Kommunikationsproblemen und Konfliktsituationen. Wenn auch faktisch der zweite Bereich als Aufgabenschwerpunkt der Gemeindeberatung vorherrsche, so bleibe doch wichtig zu betonen, daß gerade die Offenheit der Definition von „Gemeinde" den Beratungsprozeß beeinflusse.

Notizen

Der *Rat der EKD* hat sich bei seiner jüngsten Sitzung mit dem Vorschlag *Carl Friedrich von Weizsäckers* für ein „Friedenskonzil" aller christlichen Kirchen (vgl. HK Juli 1985, 300) befaßt und sich dafür ausgesprochen, das Anliegen in Fühlungnahme mit dem Präsidium des Kirchentages und den Leitungsorganen des ÖRK sowie in Fortführung der Gespräche mit führenden Vertretern der katholischen und anglikanischen Kirche zu unterstützen und zu prüfen, wie es zu verwirklichen sei. Zuvor hatte sich schon die Landessynode der *Hannoverschen Landeskirche* den Aufruf von Weizsäckers zu eigen gemacht. Auch in einer Gemeinsamen Erklärung des *Reformierten Bundes in der Bundesrepublik* und des *Reformierten Generalkonvents in der DDR* wird an die Gemeinden und Kirchenleitungen appelliert, selbst Initiativen für das Konzil zu ergreifen

Am 4. Juli starb in Genf der frühere langjährige Generalsekretär und Ehrenpräsident des ökumenischen Rates der Kirchen, *Willem A. Visser 't Hooft.* Der 1900 im holländischen Haarlem geborene Visser 't Hooft war nach seinem Theologiestudium zunächst Sekretär des Weltbundes Christlicher Vereine Junger Männer. Von 1938 an war er Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, des Vorläufers des 1948 gegründeten ÖRK. Auf dessen konstituierender Vollversammlung in Amsterdam wurde er zum Generalsekretär gewählt und übte dieses Amt bis 1966 aus. Im Jahr seines Abschieds vom Amt erhielt er zusammen mit Augustin Kardinal Bea den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Der Generalobere der Jesuiten, *Peter-Hans Kolvenbach,* besuchte Ende Juni Mitglieder seines Ordens in Ungarn. Kolvenbach hatte auch ein längeres Gespräch mit dem Leiter des staatlichen Kirchensekretariates, Staatssekretär *Imre Miklós,* das dem Vernehmen nach nicht unfreundlich verlaufen sein soll. Es dürfte in der Hauptsache der Frage nach den Wirkmöglichkeiten der Jesuiten innerhalb der Kirche Ungarns gegolten haben. Kolvenbach besuchte auch das 1983 erbaute Exerzitienhaus in Leányfalu, wo Jesuiten als Exerzitienmeister tätig sind. Insgesamt leben noch etwa 70 Jesuiten in Ungarn. Der Besuch fand auf Einladung des ungarischen Primas, Kardinals *László Lékai,* statt.

Zum Bischof der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes wurde der Präsident der Ost-Berliner Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, *Joachim Rogge,* gewählt. Der 55jährige Rogge, habilitierter Kirchengeschichtler, tritt als Bischof der kleinsten evangelischen Landeskirche in der DDR die Nachfolge des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen Bischofs *Hanns-Joachim Wollstadt* an.

Nach mehr als zehnjähriger Abklärungsphase konnte am 8. Juli 1985 ein Abkommen zwischen dem Kanton Freiburg, dem Dominikanerorden und der Schweizer Bischofskonferenz unterzeichnet werden, das die Berufungs- und Lehrprüfungsverfahren für die Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. regelt. Großkanzler der Fakultät bleibt der Generalmagister des Dominikanerordens, dem zudem eine angemessene Vertretung im Lehrkörper eingeräumt wird. Neu ist nun, die Schweizer Bischofskonferenz anzuhören, bevor der Großkanzler einem Dozenten „Missio" oder Lehrerlaubnis ausstellt oder entzieht und bevor er im Rahmen eines kirchlichen Verfahrens disziplinarische Maßnahmen anordnet. Zudem wird inkriminierten Dozenten als wesentliche verfahrensrechtliche Garantie der Anspruch auf Gehör gewährleistet, so daß Lehrmeinungskonflikte nach rechtsstaatlichen Verfahrensnormen behandelt werden müssen und ein „Fall Pfürtner" nicht mehr vorkommen sollte.

Der wegen seiner mutigen Haltung im Kampf gegen die Mafia international bekannt gewordene und auch sonst in Italien hochgeschätzte Erzbischof von Palermo, Kardinal *Salvatore Pappalardo,* hat das Fest der Diözesanpatronin, der heiligen Rosalia (15. Juli), zum Anlaß genommen, um die neugewählten Regional- und Gemeinderäte zu einer korrekten öffentlichen Verwaltung aufzurufen und vor der Versuchung der Korruption zu warnen. Die Bürger seines Bistums forderte er auf, am öffentlichen Leben aktiver mitzuwirken, gemeinwohlbezogener zu denken und mehr Solidaritätsgeist aufzubringen.

Ugo Poletti (70), der Kardinalvikar des Papstes für das Bistum Rom, wurde von *Johannes Paul II.* zum *Vorsitzenden* der *Italienischen Bischofskonferenz (CEI)* ernannt. Die Ernennung war insoweit überraschend, als Poletti zwar Kardinal, aber im formalrechtlichen Sinn kein Diözesanbischof, sondern nur „Generalvikar" des Papstes als Bischof von Rom ist. Über diese ungewöhnliche Entscheidung des Papstes gab es viele Gerüchte. Die plausibelste Erklärung ist wohl die, daß der Papst eine Übergangslösung für die nächsten Jahre wünschte, weil „sein" Kandidat für die Spitze der Bischofskonferenz von der Anciennität her noch zu jung war. Vermutlich hofft der Papst, daß so gewisse Reibungen, die zwischen dem Papst aus Polen und dem italienischen Episkopat in den letzten Jahren entstanden sind, mit Poletti, der als ein pastoral offener, aber nicht starker Mann und als treuer Vollzieher vatikanischer Wünsche gilt, am leichtesten zu überwinden sind. Der Vorschlag der CEI, ihren Vorsitzenden wie alle anderen Episkopate selbst wählen zu dürfen, wurde vom Papst abgelehnt.

Johannes Paul II. wanderte am Nachmittag des 12. Juli mehrere Stunden in der Gegend des Gran Sasso (2914 m), der höchsten Erhebung des Apennin. Im Gegensatz zu seinem Skikausflug in die Adamello-Gruppe, wo er auch mit dem früheren italienischen Staatspräsidenten Pertini zusammentraf, konnte dieser Termin geheimgehalten werden, das „Ereignis" wurde erst nachträglich bekannt.

Der bisherige Direktor (Herausgeber und Chefredakteur) der im Vatikan und in Italien als einflußreich geltenden Jesuitenzeitschrift „La civiltà cattolica", *Bartolomeo Sorge,* hat zum 31. Juli die Redaktion verlassen und wurde Leiter des (kirchlichen) Zentrums für soziale Studien in Palermo. Nachfolger Sorges wurde der frühere Direktor der in Mailand erscheinenden „aggiornamenti sociali", *Paolo Salvini.* Gerüchte, der Weggang von Sorge, der als ein großer Vermittler zwischen den verschiedenen „Seelen" des stark im Wandel begriffenen italienischen Katholizismus gilt, der sich aber in den letzten Jahren zunehmend mehr zurückgehalten hat, habe auch mit Meinungsunterschieden mit *Johannes Paul II.* zu tun, konnten nicht ganz von der Hand gewiesen werden. Der Betroffene selbst, in einem Interview mit dem „Corriere della Sera" darauf angesprochen, meinte: Er habe dem Papst einen Brief geschrieben. Er sei sicher, dieser habe ihm verziehen, sollte er etwas falsch gemacht haben.

Die *Generalsynode der Kirche von England* hat auf ihrer jüngsten Tagung mit überwältigender Mehrheit beschlossen, das *Amt des Diakons für Frauen zu öffnen.* Auch von den zuvor befragten Diözesansynoden hatten sich nur zwei von 44 gegen die Einführung des Diakonats der Frau ausgesprochen. Das britische Unterhaus muß noch dem Beschluß der Synode zustimmen, da Änderungen im kanonischen Recht der Kirche von England vom Parlament genehmigt werden müssen.

Nach 30 Jahren Kerkerhaft wurde der (frühere) Bischof von Shanghai, *Ignatius Dong Pinmei* (84), auf dem Gnadenwege von den chinesischen Behörden freigelassen. Die Freilassung Bischof Dongs erfolgte wenige Tage, nachdem der Bischof von Peking, *Fu Tieshan,* die Hoffnung geäußert hatte, daß in absehbarer Zeit alle noch inhaftierten Geistlichen (ca. ein Dutzend, vorwiegend Jesuiten) freigelassen werden würden. Bischof Dong war 1955 wegen „Hochverrats" zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilt worden.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Hermann-Luchterhand-Verlages, Neuwied, und des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 9
39. Jahrgang
September 1985

Wir müssen, verbunden mit einer nüchternen Analyse der großen Schwierigkeiten unserer Zeit, für eine Haltung der begründeten Zuversicht werben. Das scheint mir eine christliche Verpflichtung zu sein.

Gerhard Stoltenberg

Christen müssen in die Politik zurück

Mit den prophetischen Sätzen des „Schemas XIII" und anderer Konzilsdokumente hat das Zweite Vatikanum das Bündnis zwischen der katholischen Kirche und christlichen Parteien, wie es in zahlreichen kontinentaleuropäischen Ländern mehrere Generationen hindurch bestand, aufgekündigt. Die Kirche beendete damit die Symbiose von Kirche und Partei, die in bestimmten Teilen Europas zeitbedingt notwendig erschien, aber zahllose Menschen der Kirche entfremdete. Daher bewegte viele Konzilsväter die Vision einer freien, auf sich selbst gestellten Kirche der weltoffenen Türen und der ausgebreiteten Arme, die sich allen Menschen zuneigt.

Ein Prozeß historischen Ausmaßes ...

Heute, 20 Jahre später, ist das Protektorat politischer Parteien über die Kirche in so gut wie allen kontinentaleuropäischen Ländern beseitigt worden. Damit hat sich in relativ kurzer Zeit ein *Prozeß historischen Ausmaßes* vollzogen. Die Kirche ist auf sich selbst gestellt und nur auf sich selbst, sie hat den „weltlichen Arm", auf den sie sich lange stützte, verloren. Damit büßte die Kirche manche Möglichkeiten des Einflusses und des Mitspracherechtes in öffentlichen Angelegenheiten ein. Andererseits ist dadurch die Glaubwürdigkeit der Kirche bei vielen Menschen gestiegen, und der Gerade in traditionell katholischen Ländern besonders aggressive Antiklerikalismus hat an Schärfe eingebüßt. Verschwunden ist er jedoch noch nicht. Ebensowenig sind jene Schichten, die im Gefolge der diversen Kulturkämpfe der Kirche aus politischen Motiven den Rücken gekehrt haben, wieder zur einen Herde zurückgekommen. Kritiker, die diesen Tatbestand als einen Beweis für den Fehlschlag des Konzils anführen, verkennen freilich, daß in zwei Jahrzehnten nicht abgebaut werden kann, was sich in viel längeren Zeiträumen an Zündstoff angesammelt hat.

Insgesamt hat der beim Konzil zum Ausdruck gekommene *Vorrang der pastoralen Sorge um die Menschen* ohne Zweifel zu einer gewissen „Entpolitisierung" der Kirche geführt. Das Ausmaß hat sich von Land zu Land recht unterschiedlich ergeben. So ist etwa in der Bundesrepublik ein gewisses Näheverhältnis zwischen den politischen Formationen der CDU/CSU und der katholischen Kirche nach wie vor unschwer zu erkennen, während in Italien der lange feststellbare Hang zur Politisierung aller kirchlichen Strukturen im Lauf der siebziger Jahre ins Gegenteil umzuschlagen begann (vgl. ds. Heft, S. 409) und in Österreich überhaupt ein „Pastoralismus" tonangebend wurde: Die pastoralen Notwendigkeiten rückten an die erste Stelle, viele Priester und Laien, auch manche Bischöfe verloren ihr Interesse an politischen Phänomenen, die man direkt oder unausgesprochen der Sphäre der „schmutzigen Geschäfte" zuordnete.
Die im gesamten kirchlichen Leben feststellbare Tendenz zu mehr Spiritualität, der Trend zu meditativen oder charismatischen Gruppierungen verstärkt zur Zeit noch diese *apolitische Grundströmung.*

... aber viele gegenläufige Entwicklungen

Die in Ländern mit ganz verschiedener Gesellschaftsordnung ziemlich gleichzeitig auftretende Forderung nach Liberalisierung der Abtreibung erwies sich allerdings seit den siebziger Jahren als ein gewisser Katalysator für die Erkenntnis, daß *auch die von politischen Parteien losgekoppelte Kirche bestimmte Positionen im gesellschaftlichen Raum zu vertreten hat* und daß es Christen nicht gleichgültig bleiben kann, von welchen Wertvorstellungen die Politik bestimmt wird.

In *Italien* erwies sich bald die politische Schwäche der auf sich selbst gestellten Kirche, deren Widerstand gegen das staatliche Ehescheidungsgesetz kläglich zusammenbrach (vgl. HK, Juli 1974, 284–287) und die auch eines der freizügigsten Abtreibungsgesetze der ganzen westlichen Welt nicht zu verhindern vermochte (vgl. HK, Juli 1981, 369).

Auch in *Österreich* gelang es der Kirche nicht, die überfallsartig eingeführte Fristenregelung zu verhindern oder wenigstens nachträglich zu modifizieren. In der *Bundesrepublik* war es hingegen möglich, aufgrund des naturrechtlich bestimmten Grundgesetzes die Einführung der Fristenregelung zu vereiteln, während es der Kirche in *Spanien* gelang, die nachdrücklich geforderte Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs auf eine noch enger als in der Bundesrepublik gefaßte Indikationenregelung zu beschränken (vgl. HK, Juli 1985, 308–311).
Diese heftigen Auseinandersetzungen führten in vielen europäischen Ländern zu einer *gegenläufigen Entwicklung* zu den innerkirchlich modisch gewordenen Apolitismen, wenngleich die Zeichen an der Wand von vielen nicht wahrgenommen worden sind. Eine zweite Gegenströmung ergab sich durch die vielfältigen gesellschaftlichen Initiativen von Katholiken in außereuropäischen Ländern, die den konziliaren Appell, sich der Leiden der unterdrückten und ausgebeuteten Menschen in der Dritten Welt anzunehmen, zu ihrer Sache machten.
Das extreme Elend in den *lateinamerikanischen Ländern* ließ die Forderungen des Konzils dort auf einen besonders fruchtbaren Boden fallen. Von Medellín bis Puebla kam es zu aufsehenerregenden Vorstößen, die neue Wege in der sozialen Wirklichkeit Lateinamerikas wiesen. Daraus wuchs allmählich eine vielgestaltige „Theologie der Befreiung", die auf eine Kirche abzielt, deren Subjekt das Volk, die Armen sind.
Dieser Wille zur Erneuerung beschränkte sich jedoch keineswegs auf Lateinamerika, er brach sich auch unter Katholiken in *Osteuropa* Bahn. Auf diese Weise kam es zu einer „moralischen und christlichen Revolution" in Polen, die das dortige Regime in beträchtliche Schwierigkeiten brachte und die bald auf zahlreiche andere Länder auszustrahlen begann – nach Litauen, Kroatien.
Auch im *Fernen Osten,* wie etwa in Südkorea oder auf den Philippinen, begannen Christen aus gläubiger Motivation für die elementaren Rechte ihrer Mitbürger einzutreten. Ähnliches ereignete sich in Südafrika, wo Christen sich immer deutlicher im Kampf gegen die rassistische Anmaßung des Apartheid-Systems exponieren. In mehreren Ländern Schwarzafrikas erweist sich indessen die Kirche als einziger Freiraum in den autoritären oder diktatorischen Regimen, die sich dort etabliert haben.
Am überraschendsten ist es wohl, daß in den letzten Jahren sogar in den *Vereinigten Staaten* ein Vorgang erkennbar wurde, der in diesem Zusammenhang genannt werden muß: Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe gegen die Politik des weiteren Aufrüstens bedeutete ein Fanal in einem Land, in dem die Kirche bisher viel daran setzte, selbst gesellschaftsfähig zu werden und sich mit den Mächtigen zu arrangieren. Die Herausgabe eines Sozialhirtenbriefes in den USA im kommenden Herbst (vgl. HK, August 1985, 358f.) wird diesen kritischen Akzent der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten noch weiter verstärken.
Wenn man versucht, diese sehr verschiedenartigen Entwicklungen auf eine *Kurzformel* zu bringen, so kann man bei aller gebotenen Vorsicht vor Vereinfachungen sagen: Während sich in Kontinentaleuropa die katholische Kirche in einem gewaltigen historischen Prozeß von ihren bisherigen politischen Bündnissen löst und auch im politischen Feld auf eigenen Beinen zu stehen beginnt, was zu Unsicherheit bei nicht wenigen Katholiken führt, hat in Übersee und auch in Osteuropa schon ein anderer, nicht minder weittragender und historischer Entwicklungsgang eingesetzt, der immer mehr Christen in die Opposition gegen die jeweils Herrschenden führt.

Wenn man bedenkt, daß seit der konstantinischen Wende die Kirche jahrhundertelang auf seiten der jeweils Herrschenden gestanden hat, dann vollzieht sich jetzt in Konsequenz des Konzils ein *dramatischer Szenenwechsel,* eine Kurskorrektur globalen Ausmaßes, die Christen aus der Rolle der Beherrscher oder gar der Unterdrücker herausführt und in die vorderste Front des Kampfes gegen menschenverachtende und menschenzerstörende Regimes aller Art stellt. Bemerkenswerterweise sind alle diese Initiativen von einem erstaunlichen Maß gläubiger Zuversicht und elementarer Hoffnung getragen, obwohl bekanntlich die Menschen der Dritten Welt am schlimmsten unter den Verhältnissen zu leiden haben, die sie kurzfristig nicht zu ändern vermögen. Gleichzeitig erweisen sich viele Menschen in Mittel- und Westeuropa, einschließlich vieler gläubiger Christen und mancher Kirchenleitungen, unter ungleich besseren materiellen Voraussetzungen, als sehr skeptisch im Blick auf die Möglichkeiten der Kirche unter den politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Bedingungen ihrer Länder.

Private Sehnsüchte statt Politik

Die große Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß zur Zeit kaum zu erkennen ist, wie die Lernprozesse in der Dritten Welt oder auch in Osteuropa auf unsere Verhältnisse in schöpferischer Weise umgesetzt werden können. Denn in unseren Breiten werden die Grundrechte der Menschen in der Regel geachtet, es gibt bei uns keine direkte politische Unterdrückung. Zur gleichen Zeit ist aber ein *beängstigender Verlust von Gemeinsinn,* eine um sich greifende Raffgier und Korruption, zunehmende öffentliche Verschwendung und die Unregierbarkeit vieler Prozesse zu beobachten. Eine politische Reform an Haupt und Gliedern erscheint daher überfällig.

Man sollte meinen, daß diese Situation eine direkte Einladung an christliche Sozialreformer sein müßte, mit konkreten Vorstellungen und Konzepten an die Öffentlichkeit zu treten. Doch davon ist nichts zu merken.
Weder von den großen Parteien der Rechten noch der Linken kommen Ideen, die beflügeln könnten. Aber auch von seiten der Kirchen gibt es kaum Wortmeldungen, die aufhorchen lassen.
Die große Mehrheit der Christen in Mittel- und Westeuropa scheint sich zur Zeit *privatistischen Sehnsüchten* hinzugeben, die den Rückzug hinter die Mauern oft recht lebendiger Pfarrgemeinden bestimmen. In der unmittel-

baren Nachkriegszeit haben die Erfahrungen mit der Hitler-Diktatur und ein weithin existentialistisch bestimmter Glaube das Engagement des einzelnen Christen auch in der Politik betont. Jetzt ist die Gruppe und das Gemeinschaftserlebnis alles, wobei charismatische Strömungen zur Illusion der Konfliktfreiheit neigen. In einem dialektischen Umschlag verkehrt sich so die ausgereizte These der Achtundsechziger-Bewegung, daß alles Konflikt sei, in die Suche nach möglichst totaler Harmonie. Die Emotion, das Erlebnis hat den Vorrang vor rationaler Bemühung, Kritik ist nicht mehr gefragt.

Zeit, gegen den Strom zu schwimmen

Was kann, was soll in dieser Situation, in der es in Übersee und auch in Osteuropa zu manchen Aufbrüchen christlicher Erneuerung kommt, in unseren Breiten allgemeiner Ermüdung geschehen?

Menschen, die mit der Kirche fühlen und sich dabei den Blick für Notwendigkeiten der Zeit bewahrt haben, meinen, die Kirche unserer Regionen verhalte sich zu *konjunkturell* und überhaupt nicht *antizyklisch:* Sie steuere viel zu wenig gegen die in mächtigen Schüben daherkommenden Modetrends, die großteils medial vorfabriziert sind. Die Kirche heule allzu oft mit den Wölfen, wenn auch meistens etwas gedämpfter und manchmal auch zu spät. Die Kirche laufe allzu oft den vielen Wellen nach, die der Tag ans Ufer spült, und die meistens wieder überraschend schnell versickern.
Die Christen unserer Tage sollten erkennen, daß die Friedensmärsche und die „grünen" Bewegungen, die Forderungen nach der Emanzipation der Frau und die Auseinandersetzung um eine optimale Nutzung der Energie – um nur einige Dinge zu nennen – nichts anderes als Seitenarme eines einzigen, breiten Stromes sind, der zu einem neu gestalteten, partnerschaftlichen Zusammenleben der Menschen in einer *freiheitlichen, aber wertbewußten Demokratie* drängt. Wie dieses Zusammenleben im einzelnen aussehen wird, ist zur Zeit noch nicht auszumachen. Die Kirche kann dies ebensowenig voraussehen wie andere gesellschaftliche Kräfte, denn hier ist die relative Autonomie der weltlichen Bereiche wirksam. Wohl aber ist es Pflicht der Kirche, die Gewissen der Christen aufzurütteln, daß diese sich an der Gestaltung der zukünftigen Welt viel engagierter beteiligen, daß sie die befreiende und erlösende Kraft des Christentums in diesen Prozeß einbringen und sich nicht zurückziehen in die idyllische Hübschheit innerkatholischer Vereinsmeierei.

Nähme die Kirche ihre *antizyklische Aufgabe* ernst, dann würde sie sich mit viel größerer Entschiedenheit den Krisen-Hysterien unserer Zeit entgegenstellen, die in rascher Folge kommen und wieder verschwinden, die aber viel zur allgemeinen Verunsicherung beitragen. Würde die Kirche antizyklisch agieren, dann würde sie sich viel deutlicher dem Übermaß an Irrationalismus in diesen Tagen entgegenstemmen, nachdem wir eben erst den Überschwang an rationaler Weltdeutung überwunden haben und die falsche Erwartung, mit vernünftigen Mitteln könne man alles erreichen, alles durchsetzen. Hätte die Kirche ihre antizyklische Rolle erkannt, hätte sie schließlich dem europaweiten Triumph des Konsumbürgers – auch in ihren eigenen Reihen – mehr Widerstand geleistet, der mit müdem Zynismus in erster Linie um sein privates Wohlergehen besorgt ist und der die Politik den Funktionären und Machtapparaten überläßt, über die sich dann in jedem Fall gut schimpfen läßt.
Mit allgemeinen Ermahnungen wird die Kirche freilich nichts ausrichten. Sie wird vielmehr die Dinge beim Namen nennen müssen. Ihre Aufgabe wird es sein, für eine Revitalisierung der Politik aus dem Glauben einzutreten, nicht nach den Mustern des alten, überholten politischen Katholizismus, sondern im Rahmen der neuzeitlichen, pluralistischen Demokratie. Dabei geht es nicht darum, von neuem irgendwelche Massenbewegungen anzustreben, sondern wenigstens in einigen Kristallisationskernen sollten Christen *modellhaft* zu zeigen versuchen, wie sie sich von ihrem Glauben geprägte politische Aktivität heute vorstellen. So sollten möglichst viele Christen ermutigt werden, sich in formell oder informell struktuierten Gruppierungen zum politischen Handeln zusammenzufinden und bei Bedarf neue Gemeinschaftsformen auszuprobieren, um durch praktische Lösungsversuche sichtbar machen zu können, was christliches Engagement im öffentlichen Raum heute bedeutet. Christen, die schon bisher in der Politik tätig waren, sollten von der Kirche bestärkt werden, unabhängig von der Partei, der sie dienen.

Aus den Kirchenmauern wieder auf die Straßen treiben

Eine *fundamentalpolitische Aufgabe der Kirchenleitungen* ist es, die Christen auf die unverzichtbare Notwendigkeit politischer Initiativen beharrlich und nachdrücklich aufmerksam zu machen. Es war ein *Versäumnis,* eine Unterlassungssünde, ja ein schwerer Fehler, daß von Verantwortungsträgern der Kirche in den mitteleuropäischen Regionen so lange zu den privatistischen Auffassungen in den eigenen Reihen geschwiegen wurde. Denn ein privat gewordenes Christentum, das in der Öffentlichkeit nichts mehr bewirkt, hätte seinen Auftrag und seine Berufung verraten.
Die *Laienbewegungen* aller Art werden an derartigen politischen Bemühungen naturgemäß besonderen Anteil haben. Sie sind in letzter Zeit innerkirchlich mehr und mehr zurückgetreten. Das war, wie man jetzt sieht, ein Fehler. *Ignaz Zangerle,* der in Tirol lebende, aber weit über die Grenzen Österreichs hinaus bekannte Pionier der Erwachsenenbildung, hat dazu schon vor drei Jahren fordernd geschrieben: „Wenn sich die Kirche als Institution nicht selbst im Wege stehen will, wird sie nicht wenige Christen – und gerade oft beste Köpfe! – aus den Kirchenmauern wieder auf Straßen, Plätze, in Regierungsämter und Dienststellen drängen, ja hinausjagen müssen, damit dort der Glaube seine sanierende, heilende, versöhnende Kraft zu entfalten vermag."

Fritz Csoklich

Kleinlich

Wenn die Kleruskongregation in der Frage der Laienpredigt – wie inzwischen bekannt wurde – das Ersuchen der Deutschen Bischofskonferenz um eine Ausnahmeregelung zu can. 767 §1 des neuen Kirchenrechts abgelehnt hat, dann mag es auf den ersten Blick so aussehen, als beträfe dies „lediglich" Pastoralassistenten und -referenten. Sind sie es doch, die von der unter bestimmten Voraussetzungen bisher möglichen Zulassung von Laien zum Predigtdienst am häufigsten Gebrauch machen.

Doch geht es bei der Frage nach der Laienpredigt um mehr als nur um die Frage, ob Laientheologen auch in der Eucharistiefeier predigen dürfen (wie es das neue Kirchenrecht verbietet, obwohl es anders als der CIC von 1917 grundsätzlich die Laien zum Predigtdienst zuläßt), sondern es geht um das weitere Schicksal der Bemühungen, wie sie beispielsweise von der Würzburger Synode ausgingen, um eine „Aktivierung und Dynamisierung des Verantwortungsbewußtseins von Priestern und Laien für die Verkündigung des Wortes Gottes" *(Karl Lehmann)*. Ein Gefühl der Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Verkündigung wollte die Synode wecken helfen und damit der durch das Konzil veränderten Auffassung von der Rolle der Laien in der Kirche Rechnung tragen.

Daß in der Eucharistiefeier im Normalfall der Priester die Predigt hält, daran rüttelte auch die Synode nicht. Dennoch sollte ein Verkündigungsdienst von Laien ermöglicht werden, der den Priester nicht ersetzt, sondern ihn unterstützt und entlastet, zumal der Predigtauftrag generell „nicht ausschließlich an das priesterliche Amt und die sakramentale Befähigung dazu gebunden" ist. Was die Synode als eine dem Laien auf Grund von Taufe und Firmung zustehende Aufgabe verstand, geriet dann im vatikanischen Reskript von 1973 zu einem Ausnahmerecht für eng begrenzte Notfälle, und so wurde es von den deutschen Bischöfen auch in ihre Richtlinien von 1974 übernommen. Heute geht Rom auch diese Regelung offenbar schon zu weit. Die Begründung dürfte indes nicht anders lauten als vor zwölf Jahren: Den Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen sieht man durch die Laienpredigt in der Eucharistiefeier verwässert.

Angesichts der pastoralen Wirklichkeit in unseren Gemeinden mutet eine solche Reaktion *kleinlich und ängstlich* an. Wohl nicht zuletzt auf Grund des Priestermangels droht die Predigt inzwischen mehr und mehr vernachlässigt zu werden. Wenn immer weniger Priester immer mehr Eucharistiefeiern vorstehen, dann ist die Predigt nicht selten der Teil, an deren Vorbereitung man Zeit einspart. Es ist nicht normal zu nennen, wenn Sonntag für Sonntag, jahraus, jahrein, ausgenommen mögliche urlaubs- und krankheitsbedingte Ausfälle, ein und derselbe Priester einer Gemeinde predigend gegenübersteht. Weder dem Prediger noch der Gemeinde ist dies im Grunde zuzumuten.

Andererseits geht es zweifellos um mehr als nur den Ersatz für fehlende Priester als Prediger. Vielerorten sind in Kinder- und Gruppengottesdiensten neue Formen der Verkündigung entstanden, um die es schade wäre, würden sie mit einem kirchenrechtlich begründeten Federstrich in die Illegalität gedrängt. Oder man denke an Predigten in Form von Glaubenszeugnissen gerade auch von Nichttheologen. Das muß nicht einmal nur der Missionar am Missionssonntag oder der Sozialarbeiter am Caritassonntag sein. Warum sollte nicht auch ein theologisch wie homiletisch ausgebildeter Religionslehrer hin und wieder in der Predigt tun können, wozu er sonst im Schulbereich ausdrücklich von der Kirche ermächtigt ist: das Wort Gottes auslegen. Der *Predigtkultur* hierzulande könnte etwas mehr Vielfalt an Perspektiven jedenfalls nicht schaden.

Die Leitungsfunktion geweihter Amtsträger wird durch eine solche direkte Beteiligung von Laien an der Predigtverkündigung keineswegs in Frage gestellt. Der Priester steht einer liturgischen Feier vor, in der durchaus Platz ist für eine Reihe von Funktionen, die nicht unbedingt er selbst wahrnehmen muß: vom Lektor über den Kommunionausteiler bis hin zum Vorsänger. Warum sollte dies im Falle der Laienpredigt völlig anders sein? Unbeschadet der Tatsache, daß der Predigtdienst zu den Grundaufgaben des geweihten Amtsträgers gehört, sollte dieser eine solche Aufgabe delegieren können. Die eigentliche Frage ist in dem Zusammenhang nicht so sehr, wer wo wann was darf, sondern auf welche Weise der Verkündigungsauftrag der Kirche so erfüllt werden kann, daß die Menschen erreicht werden und sich davon anstecken lassen.

nt

Posse

Was in den letzten Wochen und Monaten um den § 218 StGB herum aufgeführt wurde, erreichte nicht einmal das Niveau eines Eiertanzes. Der Grund ist ebenso einfach wie gravierend: Der Umstand, daß der Anteil der *nach einer allgemeinen Notlage indizierten Schwangerschaftsabbrüche* auf über 80 Prozent aller Schwangerschaftsabbrüche angewachsen ist, muß ebenso als Skandal gewertet werden wie die Tatsache, daß die von den Ärzten mit den Kassen abgerechneten Schwangerschaftsabbrüche die von den gleichen Ärzten tatsächlich gemeldeten um gut 100 Prozent übersteigen.

Diejenigen, die den Notlagenparagraphen enger fassen oder zumindest die aufgrund der Notlagenindikation erfolgten Abbrüche *aus dem Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen gestrichen* sehen möchten bzw. eine solche Streichung energisch fordern, sind eine hauptsächlich von katholisch-kirchlichen Stellen gestützte politische Minderheit. Die notwendige Zahlenstärke, um ein *Normenkontroll-*

verfahren durch das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe in Gang bringen zu können, erreichen sie im Bundestag nicht. Ein entsprechender Antrag von 74 Unionsabgeordneten im Mai vorigen Jahres (vgl. HK, Juni 1984, 248) ist im Deutschen Bundestag kläglich gescheitert, nicht zuletzt an der energisch opponierenden CDU-/CSU-Frauenriege.

Hinzu kommt: Die Aussichten, das Bundesverfassungsgericht könnte die Finanzierung nicht medizinisch indizierter Abtreibungen durch die Krankenkassen verbieten, sind seitdem nicht aussichtsreicher geworden. Denn im Falle einer Einzelklägerin entschied Karlsruhe zwar aus *formalrechtlichen Gründen* gegen die Klägerin (vgl. HK, August 1984, 348), machte aber doch auch Andeutungen, wie ein Entscheid *in der Sache* ausfallen könnte. Denn das Bundesverfassungsgericht stellte in dem Zusammenhang fest, der einzelne könne nicht verlangen, „daß seine Überzeugung zum Maßstab der Gültigkeit genereller Rechtsnormen oder ihrer Anwendung gemacht wird". Das Bundesverfassungsgericht hat so gesehen auch stichhaltige Gründe zu besonderer Zurückhaltung in diesem Punkt. Denn vor vergleichbare Fragen könnte es in ganz anderen Bereichen gestellt werden: z. B. im Falle der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen durch Mitglieder der Friedensbewegung.

Da nun Mehrheiten für eine Normenkontrollklage schwer oder gar nicht zu gewinnen und die Aussichten im Falle des Verbots der *„Abtreibung auf Krankenschein"* aufgrund der Notlagenindikation besonders groß nicht sind, die Forderung danach aus einem nicht unbeträchtlichen Teil der Wählerschaft aber nicht einfach übergangen werden kann, sinnt man schön unionspragmatisch auf einen Ausweg: Klage soll sein, aber nicht durch den Bundestag, weil das dafür erforderte Drittel seiner Mitglieder nicht zusammenzubringen ist, und auch nicht durch die Bundesregierung, des freidemokratischen Koalitionspartners und der eigenen Wahlaussichten wegen nicht, sondern klagen soll eine Landesregierung.

Aber wie jede Landespartei der Union hat auch jede Landesregierung ihre *wahltaktischen Rücksichten* abzuwägen. Keine exponiert sich gerne und sonst eher großsprecherische Landesregierungen verhalten sich aus diesem Anlaß besonders bescheiden oder Parteigremien beschließen dilatorisch. Um einen weitergehenden Antrag abzuwenden, beschloß zum Beispiel die baden-württembergische CDU auf ihrem letzten Parteitag in Offenburg, jetzt die Landesregierung nicht zu einem Gang nach Karlsruhe aufzufordern, sondern erst in zwei Jahren, sollte sich herausstellen, daß es im Fall der Notlagenindikation nicht gelingt, strenge Maßstäbe durchzusetzen und sollten dann die Abtreibungszahlen immer noch „so unerträglich hoch" sein wie jetzt. Und die bayerische Landesregierung gibt wie gewohnt gekonnt zu Protokoll, *sie* werde nicht klagen und sich auch nicht einer Klage einer anderen Landesregierung anschließen, denn Abtreibung, das sei eine „gesellschaftspolitische Grundsatzfrage", da müsse schon ein Bundesorgan klagen, wohl wissend, daß dort nichts geht.

Also kommt der Bundeskanzler auf die Idee, die Regierung von Rheinland-Pfalz, seinem Stammland, könnte doch klagen, ob der dortige, der katholischen Sache in besonderer Weise verbundene Regierungschef, nun will oder nicht. Als ob nicht auch er um seine absolute Mehrheit bei den nächsten Landtagswahlen zu fürchten hätte, mehr als die Bayern und die südwestdeutschen Unionsleute. So wird – über viele Verschiebebahnhöfe – eine *Grundsatzfrage rechtlicher Moral* zu einer politischen Posse. Nicht untypisch für die Führungsschwäche der gegenwärtigen Bundesregierung, aber nicht nur dieser: anstatt daß sie deutlich sagt: manche von uns möchten zwar, aber die Partei ist nicht geschlossen oder die die Bundesregierung tragenden Parteien sind in dieser Sache nicht auf einen Nenner zu bringen, die Sache ist also politisch nicht machbar und rechtlich nicht aussichtsreich, versucht man allen ein wenig gerecht zu werden und verdirbt's aus lauter Finassieren letztlich mit allen. Und das ist dann geistige Führung. *se*

Moral

Das Glykol im Wein, auf österreichischen Wegen auch in die Bundesrepublik gelangt, füllte neben Boris Becker und dem 70jährigen Jet-Piloten Franz Josef Strauß das diesjährige Sommerloch – wenigstens bis Anfang August: als in Frankfurt Terroristen wieder zuschlugen und in Bonn wieder einmal ein Hauch von „Hoch"-Spionage aufgedeckt wurde. Das Thema war denn auch in jeder Beziehung geeignet, nicht nur um Weintrinker, Weinliebhaber und (besonders) Weine-Sammler auf die Palme und das insgesamt ehrenwerte Handwerk der Winzer und Weinhändler durch sonderbar geschäftstüchtige Chemiker, Kellermeister und Großhändler in Verruf zu bringen. Kein Wunder, daß sich darüber eine ganze Nation erregt. Gefährliche Gifte auf Schleichwegen in den Wein und damit – zur Stärkung der eigenen Marktanteile – buchstäblich in den Lebensmittelverkehr gebracht, eine solche Gaunerei mit möglicherweise unkalkulierbarer Wirkung, das *mußte* Anlaß sein zu manch tiefgehender, auch moralischer Betrachtung.

Klar, daß auch *in den Kirchen* dazu nicht geschwiegen werden konnte. Von „Kanzeln" west- und südwestdeutscher Weindörfer soll an den Juli-Sonntagen so manches Donnerwetter auf Winzer und Weinhändler – vor allem auch auf die in der Kirche nicht anwesenden – und auf die übrigen Christgläubigen niedergegangen sein: Von Verrohung der Sitten war die Rede, von Profitgier und Geschäftemacherei, und es wurde auch gesagt, daß das alles mit dem sich ausbreitenden Glaubensverlust und mit der Entfernung der Leute von der Kirche zu tun habe. Der Bischof von Eisenstadt, Oberhirte des Landes, das nicht nur geographisch, sondern wirkursächlich am Ursprung des Skandals stand, sah in diesem seinerseits das Symptom einer „allgemeinen moralischen Krise"

und einer Zerrüttung des sittlichen Bewußtseins. Die *Hemmschwellen* – so der Bischof sinngemäß – würden erkennbar niedriger.

Es ist zwar zu befürchten, daß das Bild von der Hemmschwelle die Situation ziemlich genau trifft.
Den Hinweis auf eine generelle moralische Krise, gar wenn diese mit Glaubensverfall oder Kirchenferne zu tun haben soll, wird man sich freilich etwas genauer anschauen müssen. Gaunereien, kleineren, größeren und allergrößten Ausmaßes hat es in „christlicheren" Zeiten, als es die unsere ist, kaum weniger und seltener gegeben als heute. Wenn ein schwäbischer Weinhändler im Südbadischen noch 1706 hingerichtet wurde, weil er sein Produkt gesundheitsgefährdend gepanscht hatte, so ist das wohl auch als Hinweis zu werten, daß das unglückselige Wein-Glykol-Phänomen auch in seiner moralischen Zuspitzung so neu nicht ist. Die Moral war damals offenbar nicht besser, aber die *Strafen* waren strenger und die Folgen der bösen Tat blieben demnach begrenzt.

Gewaltig gewandelt haben sich freilich die *Umstände,* unter denen so einfache menschliche Handlungen wie Produktgewinnung und Produktverarbeitung – ob es sich dabei um das Produkt selbst oder um den Produktionsvorgang handelt – heute stattfinden. Parallel zur emotionalen Entfernung zwischen dem eigenen Tun und dessen möglichen Ergebnis verändert sich durch die industriellen Fertigungsprozesse und die großtechnischen Anlagen das Verhältnis von Ursache und Wirkung.
Scheinbar kleine Gaunereien oder auch nur Nachlässigkeiten führen zu unabsehbaren Wirkungen. Ob es sich um die Beimengung gesundheitsgefährdender Chemikalien, ob es sich um zufällige oder professionelle Weinpanscher, ob es sich um mangelhaft kontrollierte Staudämme in Italien, wie im Fall Stava im Fleimstal, oder um fehlende Sorgfalt im Umgang mit hochgiftigen Stoffen und den davor schützenden Apparaturen wie im Fall der amerikanischen Union Carbide im indischen Bhopal und jetzt im August im amerikanischen Virginia handelt: die möglichen oder – in den beiden letzten Fällen – tatsächlichen Folgen sind auf jeden Fall katastrophal.
Das Problem ist also nicht ein angenommener oder tatsächlicher allgemeiner Sittenverfall, sondern ist Herausbildung solcher *moralischen Sensorien,* die wir in unseren speziellen Produktionsverhältnissen besonders brauchen. Zunächst heißt das Stärkung des Verantwortungsbewußtseins insgesamt, und zwar Verantwortung im und am konkreten Vorgang, weil sich zeigt, daß das „schlichteste" Versagen massenweise Gefährdungen nach sich ziehen kann. Es heißt aber auch: Pflege gerade von Haltungen, die gegenwärtig gerne modisch als Sekundärtugenden abgetan werden: Pflichtbewußtsein (nicht im Blick auf eine formale Norm, sondern auf die Sachverhalte), Zuverlässigkeit, Genauigkeit, Aufmerksamkeit etc.
Eine zunehmend nicht minder große ethische Aufgabe wird es allerdings sein, trotz dieser geforderten Haltungen stets mit menschlichen Unzulänglichkeiten und auch Böswilligkeiten zu rechnen, ohne darüber in kollektive Hysterien zu verfallen. *go*

Defizit?

Vom katholischen Bildungsdefizit wird nicht erst geredet, seitdem der Jesuiten-Pädagoge *Karl Erlinghagen* in den frühen 60er Jahren seine Recherchen angestellt und dabei eindeutige Befunde zutage befördert hat. Bereits um die Jahrhundertwende klagte *Georg von Härtling* über das geringere Bildungsstreben bei den Katholiken im Verhältnis zu dem der Protestanten und über die im Verhältnis zum Bevölkerungsanteil geringe Präsenz der Katholiken in Berufen mit höherer Bildung. Und *Carl Muth* machte zunächst als „Veremundus" mit seiner Kritik an der Unterlegenheit katholischer Belletristik und dann mit dem von ihm gegründeten „Hochland" (welche Erwartungen man damals noch in eine Zeitschrift setzte!) die kulturelle Inferiorität der Katholiken gegenüber den Protestanten bzw. deren Überwindung zum Dauerthema.
In den letzten zwanzig Jahren taucht der Hinweis auf das Bildungsdefizit immer dann auf, wenn katholischerseits über mangelnde Präsenz in den geistigen, politischen und technischen Führungseliten geklagt wird.
Was in letzter Zeit *Edgar Piel* vom Demoskopischen Institut Allensbach in mehreren Zeitungsbeiträgen vorgelegt hat, macht allerdings in mehrfacher Hinsicht stutzig. Piel stützt sich auf Umfrageergebnisse des Allensbacher Instituts aus dem laufenden Jahr und stellt dabei Bildungsunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten fest, die jedes vermutete Ausmaß übersteigen. Nach Piel beträgt der Schüler- und Studentenanteil bei den 16- bis 19jährigen Protestanten 23 Prozent, bei den Katholiken der gleichen Altersgruppe sind es nur 16 Prozent. Noch höher fällt der Unterschied beim Bevölkerungsanteil mit höherem Schul- bzw. Studienabschluß in der Altersgruppe der 30- bis 40jährigen aus. 12 Prozent der Protestanten dieser Altersstufe haben Abitur und dazu ein abgeschlossenes Hochschulstudium. Die gleichaltrigen Katholiken erreichen in dieser Altersgruppe gar nur einen Anteil von 6 Prozent.
Selbst wenn man eine demoskopische Unsicherheitsmarge von ca. 2 Prozent nach unten und oben einkalkuliert, ist die Differenz noch größer, als sie selbst die Daten von 1960 und insbesondere die von Anfang der siebziger Jahre vermuten lassen. Eigenartigerweise nimmt Piel keinen Bezug auf die beiden gründlichsten Arbeiten, die seit Erlinghagens Untersuchungen zum gleichen Thema erschienen sind, nämlich die Analyse von *Traute Nellessen-Schumacher* („Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken", Weinheim – Berlin 1969) und deren Fortschreibung „Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse" (Mainz 1978).
Dabei erwies sich besonders die zweite Studie als interessant. Es zeigte sich dabei, daß zwar die Differenz im Bildungsniveau zwischen Katholiken und Protestanten unter der Erwerbs-

bevölkerung beträchtlich hoch blieb, daß sich aber die Werte der Schulbevölkerung bei den weiterführenden Schulen und auch schon an den Universitäten anzugleichen begannen. Allerdings registrierte Nellessen-Schumacher Mitte der siebziger Jahre bereits wieder eine *rückläufige Tendenz* bei den Katholiken.

Zuverlässige Statistiken aus jüngster Zeit liegen nicht vor. Sicher ist die Vermutung richtig, daß eine beträchtliche Bildungsdifferenz zwischen Katholiken und Protestanten trotz sozialer Chancenangleichung zwischen Stadt und Land und kleinstädtischem und großstädtischem Milieu fortbesteht. Das läßt auf die *Fortwirkung fest eingeführter konfessioneller Verhaltensmuster* unabhängig von den tatsächlichen Sozialchancen der jeweiligen Bevölkerung schließen.
Man muß aber wohl auch einige *Unsicherheitsfaktoren,* die mit den demoskopischen Verfahren zusammenhängen, berücksichtigen. Wir kennen zum Beispiel das Phänomen einer beträchtlichen Abweichung der Werte bei den Gottesdienstbesuchern, daß bei Umfragen generell ein höherer Anteil an Gottesdienstbesuchern herauskommt als bei statistischen Zählungen. Man kann daraus nicht nur auf unzulängliche Zähltechniken, sondern auch darauf schließen, daß ein gewisser Bevölkerungsanteil im vis-à-vis zum Interviewer sich eher als Kirchgänger darstellt als dann, wenn es sonntags darauf ankommt. Ein ähnlicher Psychoeffekt ist, das wird von den Demoskopen auch eingeräumt, auch bei der demoskopischen Messung der Bildungsdifferenz zwischen Katholiken und Protestanten nicht auszuschließen.

Daß *Protestanten* über *stärkere Bildungsimpulse* verfügen, ist unbestritten. Aber stärkere Bildungsimpulse können auch unter Umständen zu einem Wissensstand im Selbstbild des einzelnen führen, der näher besehen so gar nicht vorhanden ist. Es entspricht dem auf Autonomie gegründeten, intellektuell regeren Persönlichkeitsbild von Protestanten, daß sie nicht nur ein stärkeres Bildungsstreben entwickeln, sondern im Fragestand sich auch stärker auf Bildung verpflichtet fühlen als die von ihrer Konfessionskultur her traditionsgebundeneren Katholiken. Es gilt also, solche Differenzen nicht überzubewerten. Überdies handelt es sich um Auswirkungen von Konfessionskulturen, die sich im Blick auf das Wertegefüge der Gesamtgesellschaft durchaus positiv ergänzen können. Es bleibt allerdings nicht nur der tatsächliche Rückstand der Katholiken bei den Bevölkerungsgruppen mit höherer Bildung, es bleibt auch eine „antradierte" geringere geistige Regsamkeit. *se*

Kein Fehlschlag

Das sog. Jubiläumstreffen zur KSZE-Konferenz vor zehn Jahren in Helsinki bot keinen Anlaß zu großem Optimismus. Von all dem, wozu sich die Unterzeichner der KSZE-Akte 1975 in Helsinki bekannten, ist seither nur wenig verwirklicht worden. Im Grunde konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Anfang August in Helsinki versammelten Außenminister weniger auf die Realisierung der Schlußakte in den letzten zehn Jahren als auf die Möglichkeit, die neue sowjetische Führungsriege außenpolitisch kennenzulernen und sicherheits- und handelspolitisch die nächsten taktischen Schritte zu überlegen.

Schon auf der vorbereitenden Fachkonferenz im Frühsommer in Ottawa ließ sich beobachten, wie schwierig es ist, speziell in der Menschenrechtsproblematik über rein formale Zusicherungen hinauszukommen. Man muß nicht so zynisch sein wie *Bruno Kreisky,* der einmal gesagt hat, für die meisten Politiker – in Ost und West – sei die Menschenrechtspolitik nur eine „façon de parler" und die Menschenrechtszusicherungen in „Korb 3" von Helsinki hätten vornehmlich als Paravent gedient, um darüber hinwegsehen zu können, daß gerade in Helsinki der status quo im Osten festgeschrieben wurde. Aber gerade gegenwärtig sieht es nicht so aus, als ob Bürgerrechtler in der Sowjetunion stärker zum Zug kämen.
Solange sich aber *in der Sowjetunion* nicht ein gewisser Liberalisierungsprozeß durchsetzt, sind der Verwirklichung von Menschenrechten, insbesondere der Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit, auch in den anderen osteuropäischen Staaten enge Grenzen gesetzt. Dies läßt sich nicht nur an der Politik dieser Länder ablesen. Man erfährt es ohne viel Mühe selbst im Gespräch mit kommunistischen Funktionären. Da hilft die Beteuerung etwa des „päpstlichen Außenministers", *Achille Silvestrini,* so zutreffend sie ist, recht wenig, daß „jede Verletzung der Menschenrechte und der Rechte der Nationen den inneren und den äußeren Frieden stört" (vgl. Osservatore Romano, 1. 8. 85).

Dennoch war im Rückblick gesehen die KSZE-Akte kein Fehlschlag. Der Erzbischof von Wien, Franz König – wohl der ostpolitisch und menschenrechtlich versierteste Kardinal der katholischen Kirche – hat in einer eigenen Erklärung zum Außenministertreffen festgestellt, es gäbe Stagnation und gar Rückschritte in manchen Staaten, speziell in der Verwirklichung von Religionsfreiheit, es gäbe in anderen Ländern diesbezüglich aber auch *Fortschritte.* Man könnte Länder nennen, auf die dies – in engen Grenzen – zutrifft: Ungarn z. B., in mancher Beziehung auch auf die DDR.

Aber die dort erreichten größeren „kleinen Freiheiten" sind nur ein Punkt. Ein nicht minder wichtiger ist der Umstand, daß Menschenrechtsgruppen und -bewegungen in den Bestimmungen von „Korb 3" von Helsinki eine Plattform gefunden haben, auf der sie sich nicht zuletzt mit Hilfe westlicher Medien artikulieren können. Dies stärkt die *Sensibilität für Menschenrechtsverletzungen* in den westlichen Demokratien und wirkt indirekt auf osteuropäische Regierungen zurück. Selbst Parteidiktaturen können sich heute das völlige Übergehen der öffentlichen Meinung im Westen nicht mehr leisten. Langfristig kann dies doch zu mehr innerer Öffnung in Ostblockstaaten selbst beitragen. *un*

Den ganzen Kontinent im Blick: die dritte Afrikareise Johannes Pauls II.

Das Besondere an der dritten Afrikareise des Papstes war, daß sie Johannes Paul II. zwar in Länder Schwarzafrikas führte, er dabei aber von der Interessenlage der Kirche und vom Zeitpunkt her, zu dem die Reise stattfand, den ganzen Kontinent im Blick haben mußte.

Als der Wojtyła-Papst am 8. August von Rom aufbrach, hatten die *Unruhen in Südafrika* einen Höhepunkt erreicht. Die mehr als 500 Toten, die bei Unruhen und Polizeiaktionen während der letzten anderthalb Jahre zu beklagen sind, blieben unsichtbare Begleiter bis zu seiner Rückkehr am 19. August. Alles schien in Südafrika Mitte August auf eine Entscheidung hinauszulaufen, die kaum mehr eine friedliche sein konnte, auch wenn Staats- und Regierungschef *Pieter Botha* mit seiner sehr allgemeinen, zu keinen konkreten Maßnahmen verpflichtenden Rede vom 15. August der Vorherrschaft der Weißen noch für einige Zeit das Überleben zu sichern suchte.

An Süd und Nord gedacht

Der Papst äußerte sich nicht so scharf wie die Vertreter südafrikanischer Kirchenführer, die Botha am Tag der Rückreise des Papstes in Pretoria empfing und von denen das weiße Regime mit der klaren Forderung nach Aufhebung des Ausnahmezustandes, nach Beendigung der Apartheid und nach den Schwarzen gleiche politische Rechte gewährenden Wahlen konfrontiert wurde. Aber noch vor seiner Abreise, bei seiner sonntäglichen Begegnung mit Rompilgern, hatte der Papst die Rassendiskriminierung in Südafrika verurteilt und der schwarzen Bevölkerung, die unter der „unmenschlichen Lage" der Apartheid leide (vgl. „Osservatore Romano", 8. 8. 85), sein Mitgefühl ausgedrückt. Tage später, am 11. August beim Angelus-Gebet in Yaunde (Kamerun), gedachte er, „ganz Afrika" ansprechend, von neuem derer, die „anderswo in Angst und Schrecken leben", und besonders der „zahlreichen Opfer der blutigen Auseinandersetzungen gerade während dieser Tage in Südafrika und die ganz Afrika und die ganze Welt beunruhigen" (vgl. „Osservatore Romano", 12./13. 8. 85).

In Nairobi vor dem Eucharistischen Weltkongreß sprach er dann noch ein letztes Mal von der Rassendiskriminierung, nachdem er auf den vorausgegangenen Stationen nachdrücklich und immer wieder Menschenrechtsverletzungen jeglicher Art auch in schwarzafrikanischen Staaten angeprangert hatte.

Nicht minder im Blick hatte der Papst auf der ganzen Reise den *islamischen Norden,* auch wenn die Begegnung mit der islamischen Bevölkerung eher kurze Höflichkeitsgesten als ein wirklicher Gedankenaustausch waren. Die Kontakte zur islamischen Welt werden für die katholische und für die christlichen Kirchen immer wichtiger, besonders in den afrikanischen Ländern südlich der Sahara, wo christliche Missionare und islamische Imame in Konkurrenz zueinander stehen und wo noch lange nicht entschieden ist, wer langfristig in diesen Ländern „heimischer" wird: das die Lebensgewohnheiten und Traditionen der afrikanischen Bevölkerung herausfordernde Christentum, speziell das katholische mit seinen eindeutigen ethischen Forderungen und seinem differenzierten Glaubenssystem, oder der für viele Schwarzafrikaner einfachere Islam, der politisch zudem den Vorteil hat, nicht mit dem Vorwurf von Fremdherrschaft und kolonialer Gesinnung belastet zu sein.

Obwohl der Papst im Gegensatz zu seiner ersten (vgl. HK, Juni 1980, 277–280) und zu seiner zweiten Reise im Februar 1982 (vgl. HK, April 1982, 193–197) keine Länder mit islamischer Mehrheit besuchte, hatte er auf der ganzen Reise den Islam mit im Auge. Und ein erster, wenn auch nur *symbolischer Erfolg* stellte sich diesmal auch ein. In Garua, im Norden Kameruns, kam es zu einer mit vielen Freundlichkeiten auf beiden Seiten arrangierten *Begegnung mit Vertretern des Islam,* bei der der Papst dazu ermunterte, im begonnenen „ehrlichen Dialog fortzufahren, um besser unser gegenseitiges religiöses Erbe zu verstehen und freundschaftlich miteinander zu leben, wozu uns Gott den Weg weist" (vgl. „Osservatore Romano", 12./13. 8. 85). Auf seiner zweiten Afrikareise war eine fest eingeplante Begegnung im Norden Nigerias wegen der Uneinigkeit der islamischen Imame, wer ihr Sprecher sein sollte, wie es offiziell hieß, nicht zustande gekommen.

Das eigentlich Neue und eine Geste, die über Afrika hinausweist, war allerdings der fünfstündige Abstecher des Papstes auf seiner Rückreise nach *Marokko.* Durch eine Einladung König *Hassans,* der lange diplomatische Kontakte vorausgingen, war es möglich geworden, daß der Papst nicht nur auf kirchlichem Gelände (im Garten des Instituts Charles de Foucauld) in Casablanca mit Katholiken – insgesamt leben etwa 70 000 in Marokko, die allermeisten sind Ausländer – eine Messe feiern, sondern im Stadion von Casablanca auch mit mehreren Tausend *muslimischen Jugendlichen* zusammenkommen konnte.

Etwas Derartiges hatte es bisher nicht gegeben und wäre in ähnlicher Form gegenwärtig wohl auch in kaum einem anderen islamischen Land möglich. Marokko blieb von der fundamentalistischen Welle, die gegenwärtig islamische Länder durchzieht, bisher weitgehend verschont, der sunnitische Islam des Landes ist relativ tolerant. Deswegen konnte der Papst auch dem König und der Bevölkerung für die „traditionelle Toleranz" besonders danken. König Hassan hatte in einem den rechtlichen Status der Kirche festschreibenden Brief vom 30. Dezember 1984, der aber erst aus Anlaß des Papstbesuches in seinem vollen Inhalt bekannt wurde, als „Kommandant der

Gläubigen", so der geistliche Titel des Königs als religiöses Oberhaupt seines Volkes, der katholischen Kirche „die öffentliche und freie Ausübung ihrer Tätigkeit", insbesondere in bezug auf ihren Kult, ihre Lehre, ihre innere Jurisdiktion, ihre religiöse Unterweisung und ihre Caritasarbeit zugesagt (vgl. „La documentation catholique", 21. 7. 85): In Wirklichkeit eine Art Konkordatsersatz, über den Hassan sein Interesse am Papst mit seiner Nahost-Politik verbindet, während für den Vatikan seinerseits Marokko ein Anknüpfungspunkt in dieser Richtung (Jerusalem!) ist.

Der cantus firmus: Inkulturation, aber wie?

Von diesen Nebenschauplätzen abgesehen, führte die zwölftägige Reise im August den Papst vorwiegend durch solche afrikanische Länder, die sich gegenwärtig einer *relativen politischen Stabilität* erfreuen und in denen die Katholiken jeweils eine beachtliche, über *ihre Zahl hinaus bedeutsame Minderheit* darstellen (selbst in der noch unter den Wirkungen des 1977 gestürzten Terrorregimes Bokassa leidenden Zentralafrikanischen Republik gibt es ca. 17% Katholiken).

Mit Zaire mit seinen ca. 43 Prozent Antèil von Katholiken an der Gesamtbevölkerung besuchte Johannes Paul II. das „katholischste" Land Afrikas zum zweitenmal. Wie im Falle von Kenia (43. Eucharistischer Weltkongreß, Einweihung des Höheren Instituts für theologische Bildung [CHIEA]) und der Elfenbeinküste (Einweihung der neuen, von einem italienischen Architekten erbauten und vornehmlich vom katholischen Präsidenten des Landes, *Félix Houphouet-Boigny,* geförderten Monumental-Kathedrale von Abidjan), der beiden Länder, die der Papst ebenfalls bereits zum zweitenmal besuchte, hatte auch der zweite Besuch in Zaire einen besonderen Anlaß: die Seligsprechung der ersten zairischen Märtyrerin, der während der Simba-Unruhen 1964 ermordeten 24jährigen Ordensfrau *Maria Clementina Anuarite Nengapeta.* Überdies machte der Papst auch einen Abstecher in das südzairische Bergbaugebiet Shaba, nach Lubumbashi.

Der kirchen- und pastoralpolitische Zweck der Reise war auch im Falle dieser Länder klar, auch wenn die Perspektive eine andere war als im Falle der Hinweise auf Südafrika und der Begegnungsbesuche mit der islamischen Welt: Der Papst wollte den Kirchen in den schwarzafrikanischen Ländern, die sich in einer *hoffnungsvollen, aber schwierigen Wachstumsphase* befinden, Mut zusprechen und durch möglichst persönliche Präsenz die notwendige Einheit und den praktischen Zusammenhalt dieser Teilkirchen mit der Weltkirche sichtbar machen. Aus dieser Perspektive setzte der Papst stärkere Akzente in Richtung Eigenständigkeit und mahnte zugleich christliche „Authentizität" an. Das Spannungsverhältnis zwischen Afrikanisierung und „Ganzheitlichkeit" der christlichen Botschaft – auf die Formel gebracht „ganz afrikanisch" und „ganz christlich" – war in immer wiederkehrenden Varianten das *Grundthema* seiner Reise.

Der Papst bat (vor Intellektuellen in Yaunde) um Vergebung für das den Afrikanern durch christliche Eroberer zugefügte Unrecht (Beispiel: Sklavenhandel) und bemühte sich, das Anliegen, die Kirche in den afrikanischen Kulturen stärker zu verwurzeln und aus der postulierten Eigenständigkeit eine wirkliche werden zu lassen, zu seinem eigenen zu machen. Bei diesem Bemühen ließ er es auch nicht an *Komplimenten und an Anerkennung für die animistischen Religionen* fehlen, denen immer noch die Mehrheit der Schwarzafrikaner anhängt. Die Begegnung mit Medizinmännern und Fetisch-Priestern am Togosee war dafür eine bezeichnende Geste.

Daß der Papst damit keine Anbiederung meinte oder gar synkretistischen Formen afrikanischen Christentums das Wort reden wollte, machte er, ob er in Togo, in Kamerun oder in Zaire darüber sprach, an der Forderung nach *Inkulturation* deutlich, wie er sie versteht: Verbindung mit den einheimischen Kulturen und Traditionen ja. Ein Christentum ohne kulturelle Verwurzelung in den jeweils konkreten Lebensverhältnissen wäre kein wirklich „inkarniertes", menschliches Christentum; aber es gelte nur zu übernehmen, „was gut ist"; mit allem anderen müsse „gebrochen" werden. Und die zairischen Bischöfe, die bisher in Liturgie, Pastoral und Theologie am weitesten gingen, mahnte er nachdrücklich zur „Unterscheidung".

Keine „Versöhnung" in Fragen der Familienpastoral

Der Eucharistische Kongreß in Nairobi – der Papst hatte das Thema des Kongresses „Familie und Eucharistie" selbst bestimmt – bot ihm Gelegenheit, vor allem eine Frage zu behandeln, die seit je sein besonderes Anliegen ist und die für die Kirche in Schwarzafrika lange eine der schwierigsten bleiben wird: das *Spannungsverhältnis zwischen christlichem (katholischem) Eheverständnis und traditionellem Ehe- und Familienleben.* Vermutlich ist die Versöhnung der afrikanischen Ehe- und Familienstruktur, die sich natürlich mit dem Einbruch der technischen Zivilisation ebenfalls verändert, mit der biblisch-christlichen Ehedeutung als Sakrament die eigentliche *Probe aufs Exempel* eines in Afrika wirklich inkulturierten Christentums. Der Papst ließ nicht erkennen, ob er Möglichkeiten einer katholischen Ehepastoral sieht, die der stufenweisen, von den Familienclans mitbestimmten Hinführung zur Ehe einen Platz läßt. Um so nachdrücklicher sprach er immer wieder von „Einehe" und „Unauflöslichkeit". Letztere, so der Papst, ergebe sich aus der Würde des freien Entschlusses derer, die eine Ehe eingehen.

Leider wurde auch *in den Seminaren und workshops des Eucharistischen Konkresses* die eigentliche Problematik kaum vertieft. Sosehr dieser – wir werden in unserer Berichterstattung noch darauf zurückkommen – z. B. vom Erzbischof von Nairobi, Kardinal *Maurice Otunga,* als afrikanische Premiere gefeiert wurde, glich er – von afrikanischer Folklore abgesehen – recht auffällig katholischen Großveranstaltungen, wie sie gegenwärtig auch in Europa besonders üblich sind: mit auswärtigen Kardinälen und Bischöfen als Großreferenten, mit sehr globaler Themenstellung ohne konkreten Aussagewert für die Ortskirchen, die in Nairobi ohnehin mehr

durch Bischöfe und „Vermögende" als durch ihre gemeinen Glieder vertreten waren. Das Eintrittsgeld zum Seminarteil des Kongresses, das ungefähr den Monatsmindestlohn eines kenianischen Arbeiters ausmachte, war Volksnähe allein schon dadurch unmöglich gemacht: das Gegenteil eines Beispiels „guter" Inkulturation.
Da diese Reise mehr noch als die früheren davon bestimmt war, möglichst viele Menschen in möglichst vielen Ländern anzusprechen, mußte das sonst übliche Länderprogramm etappenweise auf alle bereisten Länder verteilt werden. Nur der Besuch in Kamerun und bedingt der in Togo glichen üblichen Länderbesuchen. Dort gab es die meisten Reden und Gruppentermine (Intellektuelle, Priester und Ordensleute, nichtkatholische Christen usw.). Für die Elfenbeinküste und die Zentralafrikanische Republik fielen nur Halbtagsaufenthalte ab. Dieser *Marathon in Etappen* hatte z.B. zur Folge, daß der Papst – aus protokollarischen Gründen – zwar überall mit dem Staatsoberhaupt zusammentreffen mußte, formelle Begegnungen mit den Episkopaten aber nur in Togo, Kamerun, Zaire und Kenia vorgesehen waren.

Mehr von Kontrazeption als von Hunger geredet

Es fiel auf, daß der Papst zwar immer wieder afrikanische Übel (Korruption, Vergeudung öffentlicher Mittel, Apathie, Stammesfehden) beim Namen nannte und vor dem Import westlicher Übel warnte (Genußsucht, Konsumhaltung, moralischer Verfall), aber Hunger und Bedürftigkeit, die große Not in der Sahelzone und in einigen Ländern des östlichen und südlichen Afrika aber wenig ansprach. Daß der Papst das „seid fruchtbar und mehret euch" (Gn 1,28) gerade in dem unter der welthöchsten Bevölkerungszuwachsrate und zunehmender Landknappheit leidenden Kenia wiederholte und mehrmals „künstliche" Empfängnisregelung (in einem Satz mit der Abtreibung) als „lebensfeindlich" bezeichnete, wäre in Europa vermutlich weniger aufgefallen, hätte er die Aufrufe zur Bekämpfung von Hunger und Elend einprägsamer formuliert. *D. S.*

Selbstbestimmungsrecht der Kirchen: Festlegungen des Bundesverfassungsgerichts

Das Bundesverfassungsgericht hat kirchlichen Beschwerdeführern Recht gegeben, die in Kündigungsprozessen von zwei Angestellten kirchlicher Einrichtungen beim Bundesarbeitsgericht als Berufungsinstanz unterlegen waren. Die vom 4. Juni 1985 datierten Urteile sind weniger in ihrer Begründung interessant, die – soweit sie die Eigenargumentation des die Urteile aussprechenden Zweiten Senats betrifft – eher kursorisch ausgefallen ist. Viel aufschlußreicher und in ihrer Bedeutung weittragender sind die den Urteilen vorangestellten allgemeinen Leitsätze. Sie schreiben durch verfassungsgerichtliche Interpretation das *kirchliche Selbstbestimmungsrecht* nach Art. 140 GG bzw. Art. 137 WRV in einer Weise fest, die der Position der Kirchen, speziell der katholischen Kirche, weitestgehend entgegenkommt.

Umstrittene Kündigungen Rechtens

Bei den beiden Angestellten im kirchlichen Dienst, die Kläger im Ausgangsverfahren waren und gegen die nun die kirchlichen Beschwerdeführer vor dem Verfassungsgericht Recht bekommen haben, handelt es sich um einen in einem von Barmherzigen Schwestern geleiteten Krankenhaus in Essen beschäftigten Arzt und um den Buchhalter eines von Salesianern geleiteten Jugendwohnheims in München. Dem Arzt war gekündigt worden, nachdem er einen überwiegend von Ärzten getragenen Aufruf im „Stern" (mit einem deswegen ebenfalls gekündigten Kollegen aus dem gleichen Krankenhaus) mitunterzeichnete. Der Aufruf verteidigte gegenüber Sprechern der Ärztekammer die Berechtigung des *Schwangerschaftsabbruchs nach sozialer Indikation* und wandte sich insbesondere gegen das Vorstandsmitglied der bayerischen Ärztekammer, *Holzgartner,* der den legalen Schwangerschaftsabbruch mit den Massenmorden der Nazis in Auschwitz verglichen hatte. Die zunächst ausgesprochene ordentliche Kündigung war in eine außerordentliche umgewandelt worden, nachdem die beiden Ärzte im Fernsehen den Aufruf nochmals ausdrücklich verteidigt hatten und ankündigten, sie würden gegen die ordentliche Kündigung Rechtsmittel einlegen.

Der Buchhalter in dem Münchner Jugendwohnheim war aus Verärgerung über das Verhalten des Arbeitgebers bei einem Kündigungsrechtsstreit, in dem rechtskräftig zugunsten des Buchhalters entschieden worden war, aus der Kirche ausgetreten. Der Arbeitgeber hatte darauf mit einer neuerlichen, diesmal außerordentlichen, *Kündigung wegen des Kirchenaustritts* des Buchhalters reagiert.
Das Bundesarbeitsgericht sah zwar im Verhalten der beiden eine Loyalitätsverletzung gegenüber dem kirchlichen Arbeitgeber, wertete aber das Verhalten des Arztes als „ein aus der Situation heraus zu erklärendes und auf diese beschränktes Fehlverhalten", das als Kündigungsgrund nicht ausreiche. Auch im Falle des Buchhalters bestritt das Bundesarbeitsgericht eine Loyalitätsverletzung nicht, sah aber die Notwendigkeit einer *Abstufung der Loyalitätspflicht* je nach Funktion des Arbeitnehmers als gegeben an und bezweifelte vor allem, daß der Kirchenaustritt unabhängig von der Nähe der Tätigkeit zu den kirchlichen Aufgaben ein „kirchenfeindlicher Akt" sei.

Demgegenüber stellt das Bundesverfassungsgericht fest, das Bundesarbeitsgericht habe die *Verletzung der Loyalitätspflicht* der beiden Angestellten nicht ausreichend gewürdigt und zu Unrecht eine Abstufung der Loyalitätspflichten kirchlicher Arbeitnehmer nach Nähe oder Ferne zum eigentlichen kirchlichen Auftrag vorgenom-

men. Die Beschwerdeführer hätten sich als kirchliche Körperschaften zu Recht in ihrem Grundrecht der Freiheit der Religionsausübung (nach Art. 4, Abs. 266) verletzt gefühlt.

Leitsätze präzisiert

Die Begründung dafür liefern die Leitsätze. Vier Grundsätze sind dafür entscheidend: 1. Die Kirchen haben das Recht, in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes den kirchlichen Dienst nach ihrem Selbstverständnis zu regeln und die *spezifischen Obliegenheiten kirchlicher Arbeitnehmer* verbindlich zu machen. 2. Wie dies zu geschehen hat, „richtet sich nach den *von den verfaßten Kirchen anerkannten Maßstäben*". Meinungen einzelner oder auch „breiter Kreise unter den Kirchenmitgliedern" spielen dabei keine Rolle. 3. Es bleibt grundsätzlich den verfaßten Kirchen überlassen, *verbindlich* zu bestimmen, was „die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihre Verkündigung" erfordern, was „spezifisch kirchliche Aufgaben" sind, was „Nähe zu ihnen bedeutet" und welches die „wesentlichen Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre" sind. 4. Auch die Entscheidung darüber, ob und wie es innerhalb des kirchlichen Dienstes eine Abstufung von Loyalitätspflichten geben soll, ist grundsätzlich eine dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht unterliegende Angelegenheit.

Die Leitsätze machen anschaulich, wie sehr die Verfassungsrichter möglichst für alle Zeiten den Gerichten ersparen wollen, in eine Abwägung rechtlicher, gar theologischer Subtilitäten einzutreten. Die Kirchen selbst haben sich in der jüngeren Vergangenheit viel Mühe gegeben, die Arbeitsgerichtsbarkeit von der engen Verknüpfung zwischen den unterschiedlichsten Tätigkeiten im kirchlichen Dienst und kirchlicher Verkündigung zu überzeugen. Sie haben auch in dem Zusammenhang darauf gedrängt, Belegschaften in kirchlichen Einrichtungen als „Dienstgemeinschaften" zu sehen, die insgesamt in einem inneren Zusammenhang mit der Verkündigung der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit stehen.

Ein erst einige Monate zurückliegendes Urteils des Bundesarbeitsgerichts wurde zum Musterbeispiel dafür, wieweit der Verkündigungsauftrag der Kirche im Blick auf die Loyalität von Angestellten in kirchlichen Einrichtungen auslegbar ist (vgl. HK, April 1985, 152). Allerdings hatte das Bundesarbeitsgericht dennoch nicht ganz darauf verzichtet, Abstufungen vorzunehmen. Von solcher Mühe ist die Arbeitsgerichtsbarkeit nun durch Karlsruhe eindeutig entbunden. Und die Kirche kann, wie die ersten Reaktionen auf das Urteil zeigen, auch außerhalb des kirchlichen Raumes mit Verständnis dafür rechnen, daß sie es selber so will und daß das Bundesverfassungsgericht ihr auf diese Weise recht gibt.

Fragen zur künftigen Praxis

Ein paar Fragen stellen sich dennoch:

1. Ist eine *Abstufung der Loyalitätspflichten* im kirchlichen Bereich je nach Nähe oder Ferne zu deren geistlichem Auftrag nicht doch für das staatliche Arbeitsrecht relevant, damit die Loyalitätspflichten von nichtkatholischen (nichtchristlichen) Angestellten in kirchlichen Einrichtungen von vornherein eingegrenzt sind? Wirkt zum Beispiel ein Arzt in einem Krankenhaus mit katholischer Trägerschaft wirklich (wie?) „am Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche mit", wie das Landesarbeitsgericht Berlin jüngst im Berufungsverfahren in einem anderen Arbeitsprozeß durchaus den jetzt veröffentlichten Leitlinien des BVG entsprechend festgestellt hat?
2. War sich der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts bewußt, daß er mit Leitsatz 2 und 3 unter Umständen eine *Einschränkung innerkirchlicher Meinungsfreiheit* mit vornimmt? Im Falle des gekündigten Arztes war nicht klar, ob dieser sich (gar) ausdrücklich gegen die moralische Ablehnung der Abtreibung durch die Kirche wandte oder nur eine bestimmte strafrechtliche Regelung verfocht. Das erste versteht sich für jeden gläubigen Katholiken von selbst. Im zweiten Fall geht es um strafrechtliche Probleme, wo Katholiken unterschiedlicher Meinung sein können. Zum Beispiel läßt sich als Katholik sehr wohl die Meinung vertreten, es gebe sozial (durch den Lebenskreis) bedingte Fälle von Schwangerschaftskonflikten, die in ihrer Härte für den Betroffenen denen aus medizinischer Indikation gleichkommen und in denen (in Würdigung auch der Grenzen des Strafrechts) deshalb *vom Gesetzgeber* Straffreiheit gewährt werden kann. Da kirchenamtlich zwischen der moralischen (Abtreibung schlechthin verurteilenden) und der rechtsethisch-strafrechtlichen Position (Zulässigkeit von Indikationen) kaum unterschieden wird, ist dann künftig ein Angestellter im kirchlichen Dienst, der dem Gesetzgeber zubilligt, im Falle von Abtreibungen aufgrund bestimmter Notlagen Straffreiheit zu gewähren, ohne weiteres kündbar?
3. Müssen kirchliche Arbeitgeber künftig nicht noch mehr darauf achten, daß nicht einmal der Anschein eines Eindrucks entstehen kann, man nutze die Wiederverheiratung einer geschiedenen Lehrerin, die Stellungnahme eines mit gewissen politischen Positionen der Kirche nicht konform gehenden Arztes oder eines aus Ärger aus der Kirche ausgetretenen Buchhalters, um einen aus anderem Grunde lästig gewordenen Angestellten loszuwerden?

D. S.

Englands Bischöfe drängen auf Erneuerung

„Die Kirche in England und Wales erwartet von der außerordentlichen Bischofssynode eine klare und positive Bekräftigung des Geistes und der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils und wünscht sich ein Wort der Ermutigung für alle diejenigen, die seit dem Konzil so hart für Erneuerung im Leben der Kirche gearbeitet haben." Dieser unmißverständlichen Botschaft hat die Hierarchie von England und Wales im Hinblick auf die

für Ende November nach Rom einberufene Synode Ausdruck gegeben. Am 29. Juli veröffentlichten die Bischöfe ihr *Vorbereitungsdokument für die Synode,* das unter den Hauptthemen Wesen der Kirche, Pluralismus in der Kirche, wirksame Evangelisierung und Ämter und Dienste in der Sendung der Kirche ehrlich und offen Erfolge wie Defizite der nachkonziliaren Entwicklung in der englischen Kirche auflistet und Vorschläge für den weiteren Weg der Kirche macht.

Um differenzierte Beurteilung bemüht

Der 6500 Worte umfassende Text beruht auf drei Monaten der *Konsultationen in den Diözesen* und läßt alle Anzeichen einer von einer Sekretärshand zusammengestellten Ansammlung unterschiedlich gewichtiger Desiderata erkennen. *Einheitlich ist aber der Grundton* indirekter, aber unverhohlener Kritik an der zumal Kardinal Ratzinger unterstellten pessimistischen Einschätzung der Auswirkungen des Konzils. Kardinal *Basil Hume,* Primas der 5 Millionen britischen Katholiken, wird als einer der Hauptvertreter der Konzilsverteidiger in Rom sprechen und als Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen dürfte seinem Votum erhebliches Gewicht zukommen.

Die heutige Glaubenskrise dürfe nicht fälschlich dem Konzil zugeschrieben werden, schreiben die englischen Bischöfe. Tiefgreifende Veränderungen in der säkularen Gesellschaft der Gegenwart lägen häufig den Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung zugrunde. „Der Zusammenbruch des moralischen und damit des sozialen Konsenses" lasse die Lehre der Kirche weniger glaubhaft erscheinen, also „Gründe, die ganz über die dem Konzil zugeschriebenen Auswirkungen hinausgehen". Die Apathie der Jugend der Kirche gegenüber habe weniger mit mangelndem Glauben an Gott zu tun als mit einer Kirchenerfahrung, der es an Lebensrelevanz fehle. Die katholischen Laien, heißt es wohl mit besonderem Bezug auf die britische Situation, seien früher übermäßig von der Führung des Klerus abhängig gewesen und hätten es daher schwer, ihre eigene Rolle in der Gesellschaft und im kirchlichen Leben zu finden.

Ein vertieftes Verständnis des Wesens der Kirche erfordere, daß diese auf allen Ebenen Formen zur Ausübung der *Mitverantwortung von Laien und Priestern* sowie der *Kollegialität der Bischöfe* entwickeln müsse. Es bedürfe „gemeinsamer Anstrengung der ganzen Kirche, um für die wandelnde Rolle der Frau in der Gesellschaft offener zu werden". Die Zulassung von Frauen zu den Ämtern des Lektors und Akolythen solle ernsthaft erwogen werden. Die englischen Bischöfe betonen ein von den Konzepten der Glaubensgemeinschaft und Kollegialität geprägtes Kirchenverständnis. Sie verwenden den Begriff *koinonia,* der eine entscheidende Rolle im Schlußdokument der anglikanisch-katholischen Kommission spielt.

Schon in der Einleitung zum Dokument betonen die Bischöfe, die Tatsache der *wachsenden Versöhnung mit den anderen Christen* präge alle Aussagen ihrer Stellungnahme. An anderer Stelle heißt es, die Entwicklung der ökumenischen Bewegung habe den Reichtum und die potentielle Komplementarität der verschiedenen christlichen Traditionen sichtbar gemacht, wobei wiederum auf die Arbeit der anglikanisch-katholischen Kommission verwiesen wird.

Kritik am römischen Zentralismus

In der Analyse des Status und der Rolle der Bischofskonferenzen wird an die in der Alten Kirche wirksame Funktion „des Schutzes legitimer Vielgestaltigkeit" erinnert. Mit der schwierigen Aufgabe zu sagen, *wo Einheit erforderlich sei und wo Vielgestaltigkeit bestehen könne,* habe sich die Kirche zu allen Zeiten auseinanderzusetzen. Sie könne nie leicht und schnell gelöst werden. Mangel an Toleranz sowie ein gewisser neuer Fundamentalismus hätten heute extreme Minderheitspositionen in der Kirche geschaffen. Weil die kirchliche Lehre früher relativ einfachen Ausdruck fand, hätten die heutigen Abweichungen in Formulierung und pastoraler Praxis manche Gläubigen beunruhigt. Theologische Vielgestaltigkeit habe in der Unterweisung des Glaubens und der Lehre eine gewisse Verwirrung gestiftet. Das zeige sich in der Glaubens- wie in der Sittenlehre.

Wenn Bischöfe die berechtigte Vielgestaltigkeit zu beschützen versuchten, stießen sie oft auf Kritik, seien Mißverständnissen und Verdrehungen ausgesetzt. Die kirchliche Autorität sei viel zu sehr in Rom zentralisiert, stellen die englischen Bischöfe fest. Es gebe *Anzeichen für einen Abbau der Mitarbeit und Mitverantwortung* von Diözesanbischöfen in den Kurienorganen und für mangelnde Konsultation durch die Kurie. Zu viele Entscheidungen, zum Beispiel die über die Einführung der Kommunion unter beiden Gestalten, seien Rom vorbehalten, obwohl sie leicht am Ort zu treffen wären. Diözesanbischöfe und Bischofskonferenzen sollten ihre Verantwortung für das Wohl der Kirche in ihrem Bereich „ohne Behinderungen" ausüben können. Bei *Bischofsernennungen* würden die Voten der Ortskirche ungenügend beachtet. Die Konsultationsnormen insgesamt erscheinen den englischen Bischöfen zu starr. Angeregt wird auch eine *Überprüfung des geltenden Verfahrens für die Laisierung von Priestern.*

Mißbilligend verzeichnen die englischen Bischöfe, daß die außerordentliche Synode wegen der kurzfristigen Ankündigung nicht ausreichend vorbereitet werden konnte. Die Synode müsse der Kollegialität wirksamen Ausdruck geben, sie solle eine Stufe im kirchlichen Konsultationsprozeß zu der 1987 vorgesehenen Laiensynode sein. Die Bischofssynoden, so eine weitere Forderung, mögen mehr als bisher *wirksamer Ausdruck der Kollegialität* gesehen werden; ihr Prozedere sollte im Licht der bisherigen Erfahrungen revidiert werden. Wiederholt verweisen die englischen Bischöfe auf die großen Dokumente des Konzils und der Nachkonzilszeit („Lumen gentium", „Gaudium et spes", „Ad gentes" und „Evangelii nuntiandi") und bedauern den „frustrierend schleppenden Fortschritt des Dialogs und der Konsultation der Kirche".

Das Ziel der wahren Einheit statt einer bloß gleichgeschalteten Praxis müsse bewahrt werden. Immer wieder wird „die Notwendigkeit der Offenheit" betont.

Nicht mehr im hinteren Feld

Für den englischen und Waliser Bereich wie auch für den seine eigene Hierarchie bildenden schottischen war das Zweite Vatikanum unvorbereitet, wie aus heiterem Himmel eingebrochen, hatte die Kirche plötzlich aus einem in den Verfolgungszeiten entstandenen katholischen Gettogeist aufgerüttelt. Wie das Vorbereitungsdokument erweist, sind die Bischöfe inzwischen nicht mehr selbstzufrieden „hinter den Zeiten her". Die katholische Wochenzeitung „Tablet" stellte denn auch in ihrem Kommentar zum bischöflichen Dokument fest, der englische Episkopat bewege sich nicht mehr im hinteren Feld, sondern habe ein Zeichen für andere gesetzt (Tablet, 3. 8. 85).

Ohne jedes britische „Understatement" nennen die Bischöfe die Dinge beim Namen, lehnen sich deutlich gegen die Art und Weise auf, in der ihrer Meinung nach manche Angelegenheiten der Weltkirche von Rom gehandhabt werden. Nicht zum erstenmal in der Geschichte der englischen katholischen Kirche wird ein Gegensatz sichtbar zwischen den römischen und den wirklichkeitsbezogenen, freiheitlicheren und pragmatischen englischen Denkweisen, wohl auch ein Gegensatz zwischen einer eher pessimistischen, im kontinentaleuropäischen Raum verbreiteten Einschätzung der menschlichen Vernunft und der traditionell optimistischeren englischen Sicht.

Der indirekten Distanzierung der englischen Bischöfe von Kardinal Ratzingers Überlegungen zur nachkonziliaren Entwicklung war in England eine direkte kritische Auseinandersetzung mit den Thesen des Kardinals vorausgegangen: Im Juniheft der Dominikanerzeitschrift „New Blackfriars" veröffentlichten vier führende katholische Theologen Englands Beiträge als Reaktion auf Ratzingers „Rapporto sulla fede" (*Eamon Duffy, Nicholas Lash, John Mahoney* SJ und *Fergus Kerr* OP). Die fundierten Beiträge der vier Theologen waren, wie dem Vorwort der Redaktion zu entnehmen war, speziell an die englischen Bischöfe gerichtet. In ihrem Grundtenor stimmen diese theologischen Voten mit dem bischöflichen Vorbereitungsdokument überein: So urteilte Nicholas Lash, was für Ratzinger eine destruktive Krise der Kirche sei, sei in Wirklichkeit ein „dynamischer Ausgleich".

R. H.

Bewegung in der China-Frage?

„Das Pendel schwingt wieder zu den Liberalen", so beschreibt die in Hong Kong erscheinende „Far Eastern Economic Review" (27. 6. 85) die gegenwärtige Politik der chinesischen Regierung gegenüber Schriftstellern, Intellektuellen und den religiösen Organisationen. Nachdem auf dem wirtschaftlichen Sektor schon eine ganze Weile Reformen und Korrekturen in Richtung einer Angleichung an westliche Modelle erfolgen (vgl. HK, Juli 1985, 334–338), wird in einer Reihe von Maßnahmen auf dem kulturellen und religiösen Gebiet ebenfalls fortgesetzte und verstärkte Öffnung zum Westen signalisiert. Offensichtlich soll diese Politik auch im Ausland bekanntgemacht werden und stellt einen Teil der Öffentlichkeitsarbeit der VR China im Ausland dar.

In der letzten Nummer von „China im Aufbau" (August 1985, 33–36), die außer in Deutsch auch in Englisch, Französisch und Spanisch erscheint, wird von Peng Jianqun, einem Redaktionsmitglied der Zeitschrift, ausführlich über die katholische Kirche in China berichtet. Anlaß des Berichtes ist die schon im Januar erfolgte Bischofsweihe von zwei neuen Weihbischöfen, *Li Side* und *Jin Luxian,* für die Diözese Shanghai.

Dem Bericht merkt man zwar an, daß er von einem mit der religiösen Terminologie nicht sehr vertrauten Reporter geschrieben ist, aber er zeigt eine deutliche Sympathie und Achtung vor der religiösen Überzeugung der chinesischen Katholiken. Ausführlich kommt der neue Weihbischof Jin Luxian zu Wort, der als „Rektor der Klosterhochschule in Sheshan" (gemeint ist das Priesterseminar) sich positiv über die Religionspolitik der Regierung ausspricht und – mit Berufung auf die Praxis der frühen Kirche – das Recht jeder Ortskirche auf die Wahl und Weihe ihrer Bischöfe betont. Jin stellt eine Verbindung zwischen dem Datum seiner Wahl zum Bischof, dem 7. Dezember, her, der als Festtag des hl. Ambrosius daran erinnert, daß dieser heilige Bischof und Kirchenvater noch vor seiner Taufe vom Volk zum Bischof von Mailand gewählt worden sei.

Chinesische Delegation in Manila

Als Antwort auf den Besuch von Kardinal *Jaime Sin* von Manila in China im Oktober 1984 besuchte eine offizielle Delegation aus der VR China vom 18. bis 29. Juni 1985 die Philippinen. Die Leitung der Delegation war dem Vize-Präsidenten der chinesischen Freundschaftsvereinigung, *Wang Fulin,* anvertraut. Da der Besuch von Kardinal Sin in China ebenfalls offiziell dieser Organisation galt, entsprach dies dem chinesischen Sinn fürs Protokoll. Zur Delegation gehörten auch die stellvertretende Vorsitzende des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten, *Fu Keyong,* und andere Vertreter religiöser, vornehmlich katholischer Organisationen. In der Berichterstattung in der westlichen Presse (vgl. UCA News, 3. 7. 85) wird hervorgehoben, daß auf ausdrücklichen Wunsch von Kardinal Sin auch der neue Weihbischof von Shanghai, Jin Luxian, in die Delegation aufgenommen wurde. Der Kardinal hatte ihn bei seinem Besuch in Shanghai und Sheshan kennen- und schätzengelernt.

Im Verlauf des Besuchs zeigte es sich, daß Bischof Jin alles andere als nur ein beigeordnetes Mitglied der Delegation war; wegen seiner Sach- und Sprachkenntnisse galt er für viele Beobachter vielmehr als der geistige Leiter der Gruppe. Der Schwerpunkt des Besuchs lag auf dem Kennenlernen der katholischen Kirche auf den Philippinen.

Kurz nach der Rückkehr der chinesischen Delegation von den Philippinen wurde am 3. Juli 1985 *Ignatius Gong Pinmei* nach fast 30 Jahren Haft überraschend aus der Haft entlassen (vgl. HK, August 1985, 392). 1955 war der Bischof von Shanghai verhaftet und 1960 wegen „Zusammenarbeit mit den Imperialisten und Verrat am Mutterland" zu lebenslanger Haft verurteilt worden. Seit Beginn der neuen Religionspolitik hatten kirchliche Besucher der Volksrepublik, angefangen von Bischof *Georg Moser,* über die Kardinäle *König, Etchegaray* und *Sin* bis hin zu Bischof *Wu* von Hong Kong, immer wieder darum gebeten, Bischof Gong in der Haft besuchen zu können. Amnesty International hatte ihn zum „Gefangenen des Gewissens" erklärt und immer wieder (zum letzten Mal in der Dokumentation zu Menschenrechtsverletzungen in der VR China, September 1984) seine Freilassung gefordert. In den offiziellen Verlautbarungen der chinesischen Presse (Renmin Ribao, 5. 7. 85) wird betont, daß Gong Pinmei „auf Bewährung" entlassen worden sei, nachdem er „seine Verbrechen bereut und Gehorsam gegenüber dem Staat versprochen" habe. Er sei in die Obhut der Diözese Shanghai gegeben worden und habe seinem Nachfolger, Bischof *Zhang Jiashu,* den Ring geküßt. Ausländischen Reportern wurde bisher der Zugang zu Bischof Gong Pinmei verwehrt (offiziell heißt es: Der Bischof müsse sich erst erholen).

Aus Kreisen der katholischen Kirche in Shanghai wird berichtet, daß Gong, der gerade 84 Jahre alt wurde, physisch und geistig erstaunlich frisch sei und einen ungebrochenen Eindruck mache. Wie authentisch die Berichte über die „Reue" und „Unterwerfung" von Bischof Gong auch sein mögen – Kenner der Shanghaier Szene weisen auf den 30jährigen Widerstand des Bischofs hin –, die Bedeutung dieser *Geste der Regierung* für das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat in China ist hoch einzuschätzen. Vom chinesischen Staat wurde damit ein weiteres Signal in Richtung auf Versöhnung und Verständigung gegeben.

Delegation aus Shanghai in Hong Kong und Macao

Auf Einladung des *Holy Spirit Study Centre,* einer Einrichtung der Diözese Hong Kong für die Verbindung zur katholischen Kirche in der VR China, besuchte eine katholische Delegation aus Shanghai vom 15. bis 24. Juli 1985 Hong Kong und Macao. Die Leitung dieser Delegation, der ersten offiziellen katholischen Delegation, die seit 1949 aus China „ins Ausland" reisen durfte, lag in der Hand von Weihbischof Jin Luxian, der damit einmal mehr als Sprecher und Verbindungsmann der katholischen Kirche des Festlands zum Ausland auftrat. Vorbereitet und ermöglicht wurde diese Begegnung durch den vorausgegangenen Besuch von Bischof Wu von Hong Kong, der im März dieses Jahres die VR China besucht und Verbindungen mit der Kirche des Festlands aufgenommen hatte. Zur achtköpfigen Delegation gehörten Vertreter der chinesischen patriotischen Vereinigung von Shanghai, der Generalsekretär (Generalvikar) der Diözese von Shanghai, *Shen Baozhi,* Vertreter der Jugend, ein Pfarrer und ein Seminarist. Prominentes Laienmitglied der Delegation war *Lu Weidu,* der stellvertretender Vorsitzender des nationalen Büros für kirchliche Angelegenheiten ist und aus einer alten katholischen Familie Shanghais stammt. Sein Vater, *Lo Pahong,* war in den dreißiger Jahren als Leiter der Actio Catholica über China hinaus bekannt.

Der Besuch der Shanghaier Delegation galt den Einrichtungen der Diözese Hong Kong auf dem Gebiet der Erziehung, der Medizin und der Sozialarbeit. Dieser Schwerpunkt wurde von der Delegation herausgestellt und in Verbindung gebracht mit Überlegungen innerhalb der katholischen Kirche in China und Shanghai, auf diesen Gebieten, die traditionell zu den Aufgabenfeldern der Kirche gehört haben, wieder tätig zu werden. Der Besuch in Hong Kong und Macao verlief in einer sehr freundlichen und entspannten Atmosphäre. Zwar fehlten nicht die Hinweise auf das gestörte Verhältnis zum Papst und die Belastungen aus der Missionsgeschichte, aber es war deutlich zu spüren, daß das Bemühen um Versöhnung und das Herausstellen der geistigen Einheit im Verhalten der Delegation Vorrang hatte. Hilfreich war auch, daß sich viele der Besucher und Besuchten aus gemeinsamen Studientagen persönlich kannten. Man schied jedenfalls mit dem Versprechen, die neu geknüpften Beziehungen zwischen Hong Kong und der Kirche des Festlands weiter zu vertiefen und am Werk der Versöhnung zur gesamten Weltkirche weiter zu arbeiten. Bischof Jin kündigte an, daß er im nächsten Jahr die USA und die Bundesrepublik Deutschland besuchen möchte.

Zusammenarbeit mit dem Ausland

Seit einiger Zeit scheint sich ein Wandel in der Einschätzung der Religionen in der VR China anzubahnen. In Übereinstimmung mit der marxistischen Religionstheorie wurde der Religion lange Zeit nur eine Funktion für das individuelle innere Leben der Gläubigen zugebilligt. Der Einsatz im erzieherischen, sozialen oder medizinischen Bereich wurde immer ausgeschlossen, da diese Bereiche ausschließlich in die Verantwortung des sozialistischen Staates gehörten. Auch wurde jede Unterstützung der religiösen Organisationen durch das Ausland als Überbleibsel der kolonialistischen und imperialistischen Vergangenheit strikt abgelehnt. Die christlichen Kirchen in China, die katholischen wie die protestantischen, waren sich ausländischen Besuchern gegenüber immer einig, diese Haltung der Regierung auch als die ihre darzustellen. Die Gründung der *„Amity Foundation"* durch den chinesischen Kirchenrat (CCC) im April dieses Jahres überraschte daher auch viele Kenner der chinesischen Kirchenszene. Die

„Amity Foundation" wurde auf Initiative der chinesischen protestantischen Christen gegründet mit dem Ziel, Gesundheits-, Erziehungs- und Sozialdienste bestehender chinesischer Institutionen zu unterstützen.

Die Stiftung versteht sich als eine mit der Kirche verbundene Organisation, die aber weder unter Leitung des Christenrates noch der Dreiselbstbewegung steht, sondern die Zusammenarbeit auch über die Kirche hinaus sucht. Ausdrücklich werden ausländische Stellen eingeladen, sich personell und finanziell an der Arbeit der Stiftung zu beteiligen. Vorsitzender der Stiftung ist Bischof *K. H. Ding,* zugleich Vorsitzender der protestantischen Dreiselbstbewegung und Direktor des Nanjinger theologischen Seminars. Als erste konkrete Aufgaben der Stiftung werden die Unterstützung einer psychiatrischen Kinderpflegestätte und die Vermittlung von ausländischen Lehrern für Sprachunterricht in Englisch und Deutsch genannt. Ab September 1985 werden die ersten 20 Lehrer aus den USA und der Bundesrepublik im Rahmen der „Amity Foundation" mit ihrer Arbeit beginnen. Für 1986 ist in Zusammenarbeit mit den „United Bible Societies" der Baubeginn für eine größere Druckerei in Nanjing vorgesehen, die in erster Linie Bibeln und religiöse Bücher drukken soll, aber auch andere Druckaufträge zur Auslastung der Rentabilität übernehmen kann. Die *Finanzierung* soll in der Form eines „joint venture" durchgeführt werden.

Verglichen mit der protestantischen Seite sind die Initiativen der katholischen Kirche in China eher *bescheiden.* Im Mai dieses Jahres wurde von der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung in Peking die Eröffnung der *Xiangbo Schule* gemeldet. Ziel dieser Einrichtung der Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft – ihr Präsident ist Bischof *Fu Tieshan* – ist Unterricht in ausländischen Sprachen. Der Lehrkörper von 13 Lehrern besteht ausschließlich aus Chinesen. Bei seinem Besuch in Hong Kong sprach Bischof Jin davon, daß in Shanghai die alte katholische Druckerei der Kuangchi Press wieder in Betrieb genommen worden sei und in Kürze religiöse Bücher gedruckt und eine katholische Zeitschrift herausgebracht würden. Auch möchte die katholische Kirche in China dem Beispiel Hong Kongs folgen und sich auf dem sozialen und medizinischen Gebiet engagieren. Ein erstes Beispiel einer internationalen Zusammenarbeit ist das Projekt von Ausbildungskursen für jugendliche Arbeiter, das Misereor zusammen mit der Caritas Hong Kong und der chinesischen Gewerkschaft in der Sonderwirtschaftszone Shenzen in der Provinz Guangdong durchführt (Misereor-Jahresbericht 1984, 24f).

Signale zwischen Rom und Peking

Im Zusammenhang mit diesen verschiedenen Hinweisen auf eine *neue Phase der Verständigung* zwischen dem chinesischen Staat und den Religionen paßt die Meldung, daß der Papst im Rahmen einer Mittwochsaudienz am 24. Juli dieses Jahres ein Grußwort an das chinesische Volk gerichtet habe, das Anfang nächsten Jahres im staatlichen Fernsehen der VR China ausgestrahlt werden soll. Im Rahmen eines Dokumentarfilms über mehrere westliche Länder drehte ein amerikanisches Fernsehteam im chinesischen Auftrag dieses Grußwort des Papstes an die „noble chinesische Nation", der sich die katholische Kirche seit den Tagen Matteo Riccis in so besonderer Weise verbunden wisse. Wohl auch um zu weitgehenden Spekulationen entgegenzutreten, betonte ein Sprecher des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten, *Wan Yuebing,* in Peking am 25. Juli, daß der Papst die grundlegenden Probleme – Anerkennung der Eigenständigkeit der chinesischen katholischen Kirche und die Frage der diplomatischen Beziehungen zu Taiwan – nicht angesprochen habe. Zwar bestehen keine diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und der VR China, aber fortdauernd ist es zu einer Zusammenarbeit zwischen der vatikanischen Sternwarte und der Hefei Universität in China auf dem Gebiet der Astrophysik gekommen. Sie wurde im Juni auf zehn Jahre vertraglich vereinbart. Die vatikanische Sternwarte wird der Universität Hefei ein Teleskop schenken, das im umweltgeschädigten römischen Himmel seinen „Durchblick" verloren hat.

Man wird abwarten müssen, wie die Entwicklung weitergeht. Die Zusammenschau vieler in sich kleiner Ereignisse und Kontakte lassen aber doch die Hoffnung wachsen, daß sich der Prozeß der Annäherung und Versöhnung fortsetzt. *G. E.*

ÖRK-Zentralausschuß: um Konsolidierung bemüht

Auf der letztjährigen Tagung des ÖRK-Zentralausschusses wählten die Mitglieder dieses wichtigsten ÖRK-Gremiums zwischen den Vollversammlungen den aus Uruguay stammenden methodistischen Pfarrer *Emilio Castro* zum neuen Generalsekretär (vgl. HK, August 1984, 351–352). Es wirkte wie eine Reverenz an den seit Anfang Januar amtierenden Nachfolger von *Philip Potter,* daß sich der Zentralausschuß dieses Jahr in Lateinamerika traf, allerdings nicht in Uruguay, sondern in der argentinischen Hauptstadt Buenos Aires am gegenüberliegenden Ufer des Rio de la Plata.

Die Probleme Lateinamerikas im allgemeinen und des gastgebenden Landes im besonderen waren denn auch ein Schwerpunkt der Tagung vom 28. Juli bis zum 8. August, die unter dem Thema „Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung" stand. Angehörige von „Verschwun-

denen" aus den Jahren der argentinischen Militärdiktatur und Vertreter von Menschenrechtsgruppen berichteten über ihre Erfahrungen und feierten mit den Zentralausschußmitgliedern einen eindrucksvollen Gottesdienst. Präsident *Raul Alfonsin* geißelte in seiner Ansprache vor dem ÖRK-Gremium die ungerechte Weltwirtschaftsordnung und bezeichnete die Auslandsverschuldung seines Landes als einen „Alptraum", der einer Befreiung des argentinischen Volkes im Wege stehe. Zum Abschluß der Tagung verabschiedete der Zentralausschuß eine Botschaft an die argentinischen Kirchen und das argentinische Volk; eine andere öffentliche Stellungnahme galt der Situation in *Mittelamerika:* Die Völker Mittelamerikas hätten das Recht auf eine ihrer Geschichte und Kultur entsprechende, unabhängige, blockfreie und pluralistische Ordnung und auf eine an den Bedürfnissen der Armen orientierte Wirtschaft.

Castro: Bemühen um Einheit als Kernstück

Auch der neue Generalsekretär widmete einen Teil seines Rechenschaftsberichts dem *lateinamerikanischen Kontext* der Tagung. Castro wies darauf hin, daß der Protestantismus in Lateinamerika inzwischen 8 bis 10 Prozent der Bevölkerung umfasse und daß auch die auf dem Subkontinent vertretenen orthodoxen Kirchen ein starkes Bewußtsein ihrer lateinamerikanischen Identität entwickelten. Er erwähnte das Problem der *Sekten* und des *Proselytismus* als Teil der religiösen Wirklichkeit Lateinamerikas, fügte aber hinzu, man könne ohne Furcht sagen, die Mitgliedskirchen des ÖRK hätten schon seit langem alle proselytistischen Praktiken aufgegeben, „um sich der Evangelisation in den Teilen der Bevölkerung zu widmen, die in der vorherrschenden Kirche keine geistliche Heimat gefunden haben."
Castro ließ in diesem Zusammenhang eine *differenzierte Beurteilung der Befreiungstheologie* erkennen. Es gehe nicht darum, diese zu sakralisieren, aber man müsse sie als verantwortliche und ernsthafte Anfrage an die theologischen Arbeitsmethoden anerkennen: „Das Schlimmste, was wir in anderen Teilen der Welt tun könnten, wäre, die lateinamerikanische Befreiungstheologie sklavisch nachzuahmen oder aber sie zu einer folkloristischen Erscheinung Lateinamerikas herabzuwürdigen. Was wir tun müssen, ist, den Appell, den sie an uns richtet, ernst zu nehmen, unsere eigenen ideologischen Grundlagen zu prüfen und in unserem konkreten Lebenskontext ernsthaft über unsere Verantwortung für den ganzen Menschen in der Perspektive des Reiches Gottes nachzudenken." Ebenso könne und müsse Lateinamerika von den Erfahrungen anderer Christen in der Welt lernen.
Seinen Ausführungen über den Beitrag der lateinamerikanischen Kirchen zur ökumenischen Bewegung hatte der Generalsekretär grundsätzliche Bemerkungen zu Aufgaben und Ziel des Weltrats vorangestellt, die mit Recht starke Beachtung fanden. Castro rückte dabei das Bemühen um die Einheit der Kirche in den Vordergrund: Das Streben nach Einheit sei das Kernstück aller Programme des ÖRK. Dabei falle der *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* in besonderem Maß die Aufgabe zu, dem Bewußtsein dieser Einheit durch den Hinweis auf die großen Lehraussagen Ausdruck zu verleihen. Die Anstrengungen, die unternommen worden seien, um die Lima-Erklärungen zu formulieren, und der gegenwärtige Rezeptionsprozeß in den Kirchen seien die Grundlage dafür, „der Einheit, die wir im Heiligen Geist schon besitzen, und der Einheit, die in unserem konkreten christlichen Engagement wächst, mit Kopf und Herz Ausdruck zu verleihen".
Gleichzeitig war es Castro darum zu tun, die *Glaubensgrundlage für das christliche Engagement* in den großen Lebensfragen der Menschheit herauszuarbeiten, wobei er in dieser Frage ebenso behutsame, aber doch unübersehbare *Kurskorrekturen* gegenüber der durch seinen Vorgänger geprägten Epoche des ÖRK anbrachte.
Es komme jetzt mehr darauf an, so Castro in Absetzung von der bis vor einigen Jahren im ÖRK favorisierten Leitvorstellung einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft", die christliche Verantwortung herauszuarbeiten, das Risiko auf sich zu nehmen, die richtige Richtung einzuschlagen, ohne den Anspruch zu erheben, der ganzen Menschheit ein Patentrezept zu präsentieren.

Mehrere Weltkonferenzen geplant

Auch der Vorsitzende des Zentralausschusses, EKD-Außenamtspräsident *Heinz Joachim Held,* betonte in seinem Bericht, es müsse dem ÖRK daran gelegen sein, den inneren geistlichen und theologischen Zusammenhang der verschiedenen wichtigen Aufgaben der ökumenischen Arbeit immer wieder bewußtzumachen und festzuhalten. Die Berufung der christlichen Kirchen zur Einheit und ihr Dienst für die Erneuerung der Menschheit gehörten in der Sache eng miteinander zusammen.
Im übrigen empfahl Held eine *Konzentration der Kräfte* als Leitlinie für die Arbeit des Weltrats in den nächsten Jahren. Statt ständig neue Dokumente und Anregungen zu produzieren, solle man lieber auf bereits erarbeitetes Material zurückgreifen.
Es komme nicht nur darauf an, so eine weitere kritische Anregung Helds, in Genf Stellungnahmen und Erklärungen zu erarbeiten; die geordnete *Beteiligung der Mitgliedskirchen* sei für die spätere Aufnahme und Umsetzung der Dokumente von großer Wichtigkeit. Entscheidend bleibe aber in jedem Fall ein wirksamer Rezeptionsprozeß in den Kirchen, bei dem diese nicht nur passiv empfangend, sondern auch kritisch aufnehmend und aktiv gestaltend mitwirken und Einfluß nehmen könnten.
Die für die nächsten Jahre vorgesehenen *Weltkonferenzen* werden einen Großteil der ÖRK-Aktivitäten binden. So wird im Frühjahr 1988 eine Weltmissionskonferenz stattfinden, unter Umständen in der Volksrepublik China. Nach dem Willen des Zentralausschusses soll man sich um die Mitwirkung von Evangelikalen bei der Vorbereitung der Konferenz bemühen, ihre Einsichten und Anliegen sollten entsprechend berücksichtigt wer-

den. Ein Jahr nach der Weltmissionskonferenz wird dann 1989 eine Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung folgen und 1990 eine Weltkonferenz über „Gerechtigkeit, Frieden und Ganzheit der Schöpfung". Damit wird ein Grundanliegen der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver aufgenommen (vgl. HK, September 1983, 402–406). Für 1987 ist eine Konsultation über das Thema „Miteinanderteilen von Ressourcen" vorgesehen, eine Frage, die den ÖRK schon seit Jahren beschäftigt. Eine Konsultation im Herbst 1986 wird sich mit Problemen der zwischenkirchlichen Hilfe und der Flüchtlingshilfe befassen.

Brief an die Bischofssynode

Auch wenn im Augenblick noch nicht abzusehen ist, wie der vom Zentralausschuß jetzt beschlossene Rahmen in den nächsten Jahren gefüllt wird: Dem Weltkirchenrat steht nach dem Willen seiner führenden Amtsträger eine Phase der *Konsolidierung* und der *Selbstbesinnung* bevor, was dem Verhältnis nicht zuletzt zu den deutschen Mitgliedskirchen durchaus zugute kommen könnte (sie tragen im übrigen den größten Anteil zum ÖRK-Haushalt bei). Erste Reaktionen bundesdeutscher Zentralausschußmitglieder ließen denn auch Erleichterung über den in Buenos Aires eingeschlagenen Weg erkennen. So sprach der Westberliner Bischof *Martin Kruse* von einer „inneren Entspannung" im ÖRK, und der württembergische Oberkirchenrat *Walter Arnold* urteilte, das Ringen um die Einheit der Kirchen und das gesellschaftspolitische Handeln seien wesentlich stärker im Gleichgewicht als früher.

Arnold sprach auch davon, daß der Intensivierung der Beziehungen des ÖRK zur *katholischen Kirche* wieder das Interesse beigemessen werde, das besonders die EKD seit langem gewünscht habe, und verwies auf den *Brief an die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode,* der vom Zentralausschuß in Buenos Aires verabschiedet wurde. In dem Brief heißt es, die Synode sei von großer Bedeutung für die Einheit der Kirche und für die ökumenische Bewegung. Man hoffe, so der Zentralausschuß weiter, daß die Synode die für das Zweite Vatikanum kennzeichnende ökumenische Offenheit bekräftigen und stärken werde. Der Brief nennt den theologischen Dialog und das gemeinsame Zeugnis angesichts von Friedensgefährdung, Umweltzerstörung und der ethischen Herausforderungen von Wissenschaft und Technologie als Felder, auf denen die weitere Zusammenarbeit von Weltrat und katholischer Kirche notwendig sei.

Auch Emilio Castro blickte in seinem Rechenschaftsbericht auf das Konzil zurück und erinnerte an den Besuch Johannes Pauls II. in Genf vor einem Jahr (vgl. HK, Juli 1984, 300–301). Dieser Besuch habe die noch bestehenden Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit offiziell deutlich gemacht. Man müsse sich jetzt daranmachen, die wirklichen Probleme zu lösen, „vor allen Dingen die Probleme im Zusammenhang mit dem Lehramt des Bischofs von Rom und der Autorität, die diesem gemäß der katholischen Doktrin und Praxis zukommt."

Daß der Generalsekretär in diesem Zusammenhang die *römische Maßregelung von Leonardo Boff* rügte, trug ihm katholische Kritik ein. Msgr. *Basil Meeking* vom vatikanischen Einheitssekretariat, der als katholischer Beobachter an der Zentralausschußtagung teilnahm, erklärte, es sei schwer, die Bemerkung Castros nicht als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche zu betrachten. Castro räumte seinerseits ein, vielleicht einen „diplomatischen Fehler" gemacht zu haben. Seine Formulierungen zum Fall Boff waren allerdings in der Sache durchaus im Rahmen: Der Generalsekretär sagte, man respektiere die Disziplinarmaßnahmen einer Schwesterkirche, fühle sich aber in aller Freundschaft verpflichtet, auf ihre negativen Auswirkungen für die Evangelisation hinzuweisen. „Wir haben", so Castro, „vom ökumenischen Standpunkt aus Schwierigkeiten, diese Maßnahmen zu vereinbaren mit der Entscheidung für die Kollegialität, für die Respektierung der nationalen Kirchen und für die Inkulturation", die der Papst in seiner Slawenenzyklika so nachdrücklich verteidigt habe. *U. R.*

Das Konzil neu gelesen

Italiens Kirche nach dem Kongreß von Loreto und der Konkordatsrevision

Hätte es zu Beginn des Hochsommers nicht den „doppelten Dammbruch" gegeben, den entsetzlichen im Trientiner Fleimstal mit fast 300 Toten und den letztlich wohl heilsamen, aber alle verdrängten konstitutionellen Schwächen der italienischen Wirtschaft bloßlegenden Einbruch der Lira mit der ihm folgenden achtprozentigen Abwertung, das Land wäre in diesem Sommer geradezu in eine allgemeine Euphorie verfallen. Denn in den letzten Monaten erreichte Italien politisch ein Ausmaß an innerer Festigung und – wenigstens scheinbar – auch an Handlungsfähigkeit, wie es die meisten Vorgängerinnen der gegenwärtigen Regierung des Sozialisten *Bettino Craxi* nicht einmal erträumen konnten. Kein geringerer als der Präsident der Europäischen Kommission, der französische Sozialist *Jacques Delors*, machte jüngst den Italienern das Kompliment, man werde künftig junge Politikwissenschaftler gerade in ihr Land schicken müssen, damit sie lernen, was politische Stabilität sei (vgl. Corriere della Sera, 31. 7. 85). Delors sagte das allerdings nicht ohne zu bemerken, wirtschaftlich gelte für das Land nicht das gleiche und die plötzlich eklatant gewordene Schwäche der Lira habe strukturelle Ursachen; vor allem habe sie mit der hohen Staatsverschuldung und kaum begrenzbaren Defiziten staatlicher und halbstaatlicher Haushalte zu

tun. Er hätte hinzufügen können, ein Land, dessen öffentliche Verschuldung das Bruttosozialprodukt zu überschreiten droht, bewegt sich auf jeden Fall am Rande des Ruins.

Ein neues Gefühl von Stabilität

Trotzdem: politisch hat sich Italien in letzter Zeit für seine Verhältnisse ungewöhnlich entwickelt. Die Regierung blieb seit den Wahlen von 1983 trotz periodischer Schwierigkeiten so ziemlich ungefährdet im Amt. Die Democrazia Cristiana konnte sich als *erster* Regierungspartner Craxis und als Partei der relativen Mehrheit nach dem großen Wählereinbruch von 1983 behaupten. Sie verlor zwar bei den letzten Regional- und Gemeindewahlen im Frühjahr (vgl. HK, Juni 1985, 251) gegenüber den vorausgegangenen Gemeindewahlen, konnte ihren Anteil gegenüber den Parlamentswahlen aber wieder auf 35 Prozent steigern.

Aus der gefürchteten Überholung, dem „sorpasso", durch die Kommunisten, die seit dem Tode *Enrico Berlinguers* isolierter und schwächer denn je sind, wurde nichts. Das Führungspersonal, auch das der DC, ist gegenwärtig unangefochten. Daß DC-Chef *Ciriaco de Mita* für die Wahl des Christdemokraten *Francesco Cossiga* als Nachfolger des 88jährigen, über Italien hinaus populären *Sandro Pertini* eine so breite „Koalition" zustande brachte, daß dieser bereits im ersten Wahlgang die erforderte Zweidrittelmehrheit überschritt, macht den lange umstrittenen, mit der geradezu fürchterlichen Wahlniederlage von 1983 (vgl. HK, August 1983, 349–354) behafteten Nationalsekretär in seiner Position wenigstens für eine gewisse Zeit fast unangreifbar.

Die Regierung hat auch das an sich überflüssige Referendum zur Lohngleitklausel („scala mobile") einigermaßen honorig überstanden. Die Kommunisten konnten selbst daraus keinen Honig saugen, und bei den „Regierungsbildungen" in den Regionen, Provinzen und Gemeinden im Juli und August fielen die Kommunisten der Reihe nach aus den diversen Stadt- und Regionalverwaltungen heraus und traten „giunte" des „Pentapartito", der Fünferkoalition der Mitte, teils unter DC-, teils unter sozialistischer Führung an deren Stelle. Nicht nur im römischen Kapitol amtiert in der Person des *Giulio Andreotti* nahestehenden mehrmaligen Ministers *Nicola Signorello* wieder ein Christdemokrat (wobei ihm in dem RAI-Journalisten und Opus-Dei-Mann *Alberto Michelini,* der bei den Gemeindewahlen in Rom die meisten Vorzugstimmen erhalten hatte, beinahe noch ein parteiinterner Konkurrent zugewachsen wäre). Auch zahlreiche andere Groß- und Industriestädte des Landes (Turin, Mailand etc.) haben sich der Fünferkoalition angeschlossen. Auch der Süden und selbst der rote Gürtel im nördlichen Mittelitalien blieb davon nicht unberührt. Ein wichtiges Gegenbeispiel ist Florenz, aber selbst im traditionell ebenso roten wie bürgerlichen Bologna reichte es nur zu einer kommunistischen Minderheitsregierung. Die Sozialisten ließen die Kommunisten im Stich. Die auf diese Weise homogener werdende politische Landschaft Italiens läßt zusätzlich Stabilität erwarten.

Natürlich macht gerade in Italien so viel „Vernunft" und Kooperationsbereitschaft auch mißtrauisch. Der römische Politikwissenschaftler *Antonio Lombardo* kündete in einem Leitartikel des „Corriere della Sera" (5. 8. 85) denn auch schon einen instabilen Herbst an: Das italienische Parteiensystem mit seinen vielen „correnti" erlaubte trotz allem nicht einmal mittelfristige Stabilität. Wie in der Vergangenheit fast immer werde seine Rechnung auch diesmal wieder aufgehen, was Craxi selbst prompt zu einem „Dementi" veranlaßte.

Natürlich wird die parlamentarische Neigung der Italiener zu diffizilen künstlichen Gleichgewichten, die oft mehr Mangel an Entscheidungskraft als ein Überschuß an Augenmaß ist, so manchen Abgeordneten und Teile der Regierungsparteien wieder dazu bringen, auch mit den Kommunisten ein wenig zu paktieren mit dem Argument, man möge doch nicht wieder die alten „historischen Zäune" aufrichten, sondern bedenken, daß eine immer mächtige KPI in der Isolierung mehr schade denn als gelegentlicher stiller Partner.

Der Einbruch der Lira führte den Italienern nicht nur ihre Währungsprobleme, sondern auch ihre weitgehende nationale Konsensunfähigkeit in wirtschaftspolitischen Fragen vor Augen. Die Katastrophe im Fleimstal legte auf eine geradezu archetypische Weise alte Laster und Wunden bloß. Und in Palermo schlug mitten im Hochsommer die Mafia gleich mehrmals zu, wobei dann die Polizei nicht nur die Opfer zu beklagen hatte, sondern ihrerseits ins Gerede kam. Und das, nachdem der Terrorismus nach Serienerfolgen der Fahndungsbehörden, wenn schon nicht endgültig besiegt, so doch zurückgedrängt schien, und auch Camorra und Mafia selbst, nachdem in der Bevölkerung, nicht zuletzt unter kräftiger Mitwirkung kirchlicher Persönlichkeiten, die Abwehrkräfte sich auch im psychologischen Vorfeld zu forcieren begannen.

Aber selbst der Mafia scheint die Regierung diesmal, nachdem sie immer mehr Vertreter der Staatsgewalt selbst zu ihren Opfern macht, Handlungsfähigkeit demonstrieren zu wollen. Jedenfalls schickte sie nach den letzten Morden und heftigen Protesten aus den Reihen der Polizei selbst ca. 2000 Sondereinheiten zur Verstärkung unter anonymer Leitung ins Epizentrum der „ehrenwerten Gesellschaft" nach Palermo. Und Staatspräsident Cossiga – erst vor wenigen Wochen gewählt und als Verfassungsjurist sich über die Grenzen seines Amtes sicher im klaren – schrieb mitten im August einen energischen Brief (vgl. Wortlaut in Corriere della Sera, 10. 8. 85) an den Ministerpräsidenten, in dem er rasche Wirtschafts- und Finanzmaßnahmen forderte und vor allem eine zielstrebige Reform der schlecht, ineffizient und teuer organisierten staatlichen Wirtschaftsverwaltung anmahnte.

Aber was immer aus der neu demonstrierten Handlungsfähigkeit wird, sicher ist, daß im ganzen Lande, wenn auch im Süden am wenigsten, seit langem zum erstenmal das Gefühl vorherrscht: man habe wieder Boden unter

den Füßen. So hat denn auch die immer wieder debattierte und geforderte „Institutionenreform", alle drei Gewalten (die Legislative, die Exekutive und die Judikative) und ebenso die gesamte Verwaltung betreffend, Aussicht, nicht in allem bloß Papier zu bleiben. Und was immer daraus wird, von einem „neuen Anlauf" sprechen auch die ganz Nüchternen und die Überschwenglichen von einer „Zweiten Republik".

„Nach Loreto": Ein neues Selbst- und Weltbewußtsein

Es mag reiner Zufall sein, aber eine ähnlich verbreitete Zuversicht läßt sich gegenwärtig auch in der *Kirche Italiens* feststellen. Was politisch als neuer Anlauf zu innerer Stabilisierung gefeiert wird, heißt in der Kirche des Landes „dopo Loreto". Gemeint ist damit nicht irgendeine neue kirchliche Zeitrechnung, die mit dem mittelitalienischen Marienwallfahrtsort zu tun hat, sondern der dort in der Osterwoche 1985 (9. bis 13. April) veranstaltete „convegno ecclesiale", eine Art nationaler Katholikenkongreß (vgl. HK, Mai 1985, 205–208).
Der Kongreß, von Diözesandelegierten aus ganz Italien beschickt, in Deutschland am ehesten den früheren Arbeitstagungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, den sog. „Kleinen Katholikentagen", vergleichbar, sollte eine Art *Ortsbestimmung des italienischen Katholizismus 20 Jahre nach dem II. Vatikanum* und angesichts der sich in den letzten Jahren deutlich abzeichnenden gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen vornehmen. Sein wesentliches Ergebnis war – wenigstens unter denen, die die Beratungen und Ergebnisse bewußt zur Kenntnis nahmen – ein *neues,* dem italienischen, in einer verstreut-dynamischen Vielfalt seiner Kräfte lebenden Katholizismus bisher weitgehend fehlendes *Gemeinschaftsbewußtsein.*
Man hat in Loreto erfahren, was auf der Ekklesiologie des II. Vatikanums aufbauende Kirchlichkeit ist. Und man hat sich selbst bewußtmachen können, daß Christen kontrovers miteinander diskutieren und sich dennoch als Kirche erleben können, ohne gegensätzliche Positionen verwischen oder unterschiedliche, auch miteinander konkurrierende Spiritualitäten durch faule Kompromisse verwässern zu müssen. Die das gegenwärtige *Pastoralprogramm der Bischöfe* und den Kongreß von Loreto bestimmenden Stichworte „reconciliazione" (Versöhnung), „promozione umana" (Sorge um den Menschen), „comunione" (Gemeinschaftlichkeit), „comunità" (Gemeinschaft, in doppeltem Sinne von kirchlicher und politisch-gesellschaftlicher Gemeinschaft) waren nicht nur *thematische Wegmarkierungen,* sondern drückten den *Geist* aus, in dem man in Loreto zusammen beriet und ein Stück weit auch das atmosphärisch wahrnehmbare Ergebnis: die allseits gelobte „kirchliche Reife" besonders der Laien (Kardinal *Anastasio Alberto Ballestrero).* Dabei war man „ekklesial" ganz bei sich und doch sehr deutlich bei den Fragen, die die Bevölkerung und das Land als ganzes bewegen. Vielleicht war sogar eine neue „Dienstbereitschaft" an der politischen Gemeinschaft und eine spürbar zunehmende Sensibilität für *ethische Fragen, soweit sie gesellschaftliche sind,* das eigentlich Neue an „Loreto".

Herausgekommen ist überdies das Empfinden von einem *neuen Eigenprofil,* wobei vermutlich das Gefühl selbst einstweilen das entscheidende ist und sich noch schwer sagen läßt, wie das Profil des italienischen Katholizismus heute wirklich aussieht. Das heißt aber nicht, daß in der Kirche Italiens nicht tiefgreifende Wandlungen vor sich gegangen sind und daß sich gerade in ihr ein neues Selbst- und Weltbewußtsein abzeichnet. Auf eine gewiß noch sehr vorläufige, aber doch eindrucksvolle Weise ist in Loreto *die Ernte von 20 Nachkonzilsjahren,* in denen Italien zugleich den größten gesellschaftlichen und religiösen Umbruch seit der politischen Einigung des Landes erlebt hat, eingefahren worden. *Bartolomeo Sorge* (vgl. aggiornamento sociali, Juni 1985, S. 410) sprach im Zusammenhang mit dem Kongreß nicht zu Unrecht von einer „klärenden Lektüre der Nachkonzilszeit". Und was beachtlich ist: Das Ergebnis ist kein abgrundtiefer Pessimismus und auch kein billiger Überschwang. Man weiß, was der Katholizismus im modernen Italien alles verloren hat. Man wollte lange die Folgen einer zeitverschoben einsetzenden „Entkirchlichung" nicht zur Kenntnis nehmen, hat aber inzwischen aus den eigenen Niederlagen (die Referenden über die Ehescheidungs- und Abtreibungsgesetzgebung waren dafür ebenso bittere wie hilfreiche Beispiele) gelernt.
Seitdem hat die Kirche in Italien sehr wohl realisiert, und zwar mit allen Konsequenzen, daß der Katholizismus auch im Lande des Papstes in seinen bekennenden oder auch nur „partiell" dazugehörigen Gliedern eine *gesellschaftliche Minderheit* ist. Daß es mit der Fast-Gleichsetzung von Kirche und Gesellschaft längst und inzwischen auch mit dem traditionellen Schulterschluß („collateralismo")zwischen Katholizismus und christlich-demokratischer Partei vorbei ist (vgl. auch ds. Heft, 393 ff.). Daß Säkularität der Gesellschaft auch bedeutet, daß ein politischer und „kultureller" Meinungspluralismus auch innerhalb der Kirche Platz greift und daß jedes „Hegemonialdenken" kulturell-gesellschaftlicher Art letztlich mit der nicht nur politischen, sondern gesellschaftlichen Isolierung der Katholiken enden würde.

Kardinal *Salvatore Pappalardo* hatte es bereits Monate vorher auf einem regionalen Vorkongreß für Sizilien so ausgesprochen und in Loreto wiederholt: es gehe nicht mehr um Vorrechte und Herrschaftsansprüche, sondern in allem und für die Kirche als ganze allein um eine „Präsenz des Dienens" (vgl. il regno-documenti, 1. 5. 85, S. 299). Mit dieser Devise war keine Fortsetzung eines Rückzugs hinter die Kirchenmauern oder gar eine noch apostolischer werdende Kirche gemeint. Es besteht im Gegenteil der Eindruck, die Kirche in Italien habe sich noch kaum einmal so gemeinwesensbewußt verhalten wie gegenwärtig. Man könnte sogar von einer *bewußten neuen Zuwendung zum Staat* und von der Anmahnung verantwortlichen staatsbürgerlichen Verhaltens sprechen. Man

will nur nicht mehr aufoktroyieren, sondern, das eigene Ethos einbringend, mit den anderen suchen und Verantwortung tragen (vgl. dazu insbesondere die Ausführungen des Präsidenten der Katholischen Aktion in Loreto; il regno-documenti, 1. 5. 85, 313f.).
Damit sind die Auseinandersetzungen zwischen den immer wieder beschriebenen „zwei Seelen" im italienischen Katholizismus – nach grober Einteilung verkörpert in der heutigen Katholischen Aktion auf der einen und von „comunione et liberazione" auf der anderen Seite – keineswegs ausgestanden. Die „zwei Seelen" sind mit dem Gegensatz zwischen den Anhängern der in der Zeit Pauls VI. auch vom Episkopat zur Grundlage der Gesellschaftsbeziehungen der Kirche gemachten sog. *„scelta religiosa"*, der religiösen Option und den sog. *„Präsentialisten"* – in diesen beiden Richtungen spiegeln sich ein Stück weit auch zwei unterschiedliche Pontifikate – nicht umfassend, aber doch zutreffend gekennzeichnet.
In beiden Fällen geht es um eine unterschiedliche Art, *gesellschaftlich* Kirche zu sein. Durch die religiöse Option wird klargestellt, daß sich die Kirche in allen Aktivitäten nur ihr gemäßer (religiöser und moralischer) Mittel bedienen darf. Die Weisen ihrer Präsenz in der Gesellschaft müssen *im Dialog* mit den verschiedenen in ihr wirksamen kulturellen Bewegungen vermittelt werden. Man will dabei nicht nur Politik und Kirche auseinanderhalten, sondern der ganzen politischen Gemeinschaft als Kirche dienen und gerade deswegen die Bindung *der Kirche* an eine Partei vermeiden. Für die Präsentialisten hingegen gibt es letztlich nicht nur eine allein „wahre" christliche „Kultur", sondern diese muß möglichst geschlossen bis in den politischen Raum hinein ohne die vielfachen gesellschaftlichen Brechungen transportiert werden. Die gesellschaftliche Präsenz der Katholiken soll so auch politisch einheitlich sein.
Gerade wegen dieser, den italienischen Katholizismus gegenwärtig stark prägenden Auseinandersetzungen waren dem Kongreß von Loreto allerlei Befürchtungen vorausgegangen. Es war bekannt, auf welcher Seite vor allem der Papst und eine nicht unbeträchtliche Minderheit auch im Episkopat stand.

Ein Einschnitt: die Konkordatsrevision

Ausgestanden ist dieser Streit noch lange nicht. Durch beträchtliche Erfolge der Kandidaten der „comunione e liberazione" verbundenen „Volksbewegung" auf den Listen der DC bei den Gemeinde- und Regionalwahlen haben sich triumphalistische Töne in diesen Kreisen sogar deutlich verstärkt. Allerdings zeigt die auf ihrer letzten Vollversammlung Ende Mai/Anfang Juni verabschiedete „Pastoralnote" der italienischen Bischöfe (vgl. Wortlaut in „Civiltà cattolica, 6. 7. 85), die sich die Grundlinien der Botschaft von Loreto in ihren hauptsächlichen Aussagen zu eigen macht, daß sich an der „scelta religiosa" als einer Grundlinie des Episkopats nichts Entscheidendes geändert hat.
Das zweite Datum, für die Kirche in Italien wenigstens staatskirchenrechtlich doch so etwas wie eine neue Zeitrechnung, ist die mit dem Austausch der Ratifizierungsurkunden am 3. Juni in Kraft getretene *Konkordatsrevision* vom 18. Februar 1984 (vgl. HK, April 1984, 157–159).
Ob diese Revision allerdings Grund zu besonderer Zuversicht für das kirchliche Leben in Italien sein kann, steht dahin. Denn die Konkordatsrevision als solche war zunächst einmal mehr ein politischer Prestigeerfolg der Regierung Craxi nach fast 17jähriger Vorbereitungszeit und verschiedenen erfolglosen Anläufen christlich-demokratischer Regierungen, und nicht wie antiklerikale Laizisten meinen, der Verhandlungskunst vatikanischer Diplomaten. Sie bringt nicht nur eine längst fällige Anpassung des Kirche-Staat-Verhältnisses an die tatsächlichen Gegebenheiten: das auch *formale Ende des konfessionellen Staates,* die Reduzierung des „heiligen" Charakter Roms auf die Anerkennung der „besonderen Bedeutung" der Stadt für die katholische Christenheit als Sitz des Papstes und eine liberalere Ehegesetzgebung als in den meisten säkularen Staaten, insofern der italienische Staat unter näher definierten Bedingungen der kirchlichen Eheschließung weiter die „staatsbürgerlichen Wirkungen" (Art. 8, Abs. 1) zuerkennt, also die standesamtliche Trauung für kirchlich Heiratende nicht zur Pflicht macht. Sie führt auch zu wirklich grundlegenden Veränderungen in der Sicherung der (zivil)rechtlichen und der wirtschaftlichen Grundlage der Kirche.
Die Bestimmungen wurden zwar konkordatär vereinbart und wie der Konkordatstext von beiden Kammern des Parlaments gebilligt. Sie sind aber nicht im Konkordat selbst, sondern in dem von der Paritätischen Kommission erarbeiteten Zusatzprotokoll von 75 Artikeln enthalten. Das Zusatzprotokoll setzt rechtlich fest, wer und was eine kirchliche Körperschaft staatlichen Rechts ist. Es umschreibt zugleich den steuerrechtlichen Status (Gleichstellung mit gemeinnützigen Einrichtungen, soweit sie religiöse, erzieherische oder karitative Aufgaben erfüllen) der kirchlichen Einrichtungen. Und schließlich das wichtigste: Sie regeln die Finanzierung der Entlohnung des Klerus.
Viel einschneidender und problematischer ist die *Neuorganisation des Unterhalts des italienischen Klerus,* aus der sich der Staat mit dem Wegfall der „congrua" (vgl. HK, Februar 1985, 56) nach einer Übergangszeit bis 1990 ganz zurückzieht. Diese wird auf eine völlig veränderte Grundlage gestellt. Sie wird künftig allein durch einen *nationalen* und durch *diözesane Fonds* gewährleistet. In diese Fonds sollen alle dafür vorgesehenen Gelder einfließen.
Die praktischen *Vorteile* der neuen Regelung, die insgesamt genau dem Grundtenor des Konkordates selbst („freie Kirche im freien Staat") entsprechen, sind nicht zu übersehen: die Entlohnung wird gerechter, allzu krasse Unterschiede, soweit sie nicht von der Herkunftsfamilie des Klerikers her bedingt sind und durch Spenden ad personam unterlaufen werden, verschwinden. Die Kirche wird auch in diesem Punkt vom Staat unabhängig; auch jeder Anschein, man werde vom Staat ausgehalten, schwindet damit.

Die *Nachteile* sind allerdings auch zu beachten: Viele Geistliche erbringen als Beschützer und Instandhalter kirchlichen Kulturguts – in Italien ein in keiner Weise zu vernachlässigender Punkt – auch eine Leistung für die Gesamtöffentlichkeit, für die sie vom Staat nichts mehr erhalten. Und der einzelne Geistliche wird noch um einiges abhängiger von der eigenen Kirchenbehörde. Beide Punkte haben zu einem gewissen Rumoren im Klerus geführt, das sich auch in Leserbriefen in Tageszeitungen Luft machte. Weihbischof *Attilio Nicora* (Mailand), Kronjurist der italienischen Bischofskonferenz und (kirchlicher) Vorsitzender der Paritätischen Kommission, hat den letzteren Einwand mehr als einmal ausdrücklich zurückgewiesen. Was denn das für eine Mentalität sei, die eine Art „strukturelles Konfliktverhältnis" zwischen dem Priester und seiner Diözesanleitung voraussetze (vgl. Vita pastorale, August/September 1985, S. 11).
Manche Kleriker hatten offenbar recht rudimentäre Vorstellungen von Abhängigkeit. Sie meinten wohl, ein Bischof könne einen widerborstigen Geistlichen einfach ohne Bindung an nachprüfbare Normen den Unterhalt entziehen.

Doch ein sehr handfestes Problem ist die Sicherung der Finanzierungsgrundlagen: künftig kann in Italien jeder bis ca. 1700 DM im Jahr steuerfrei der Kirche spenden. Und 0,8% (acht Tausendstel) der Lohn- und Einkommenssteuer können vom Steuerpflichtigen *für kirchliche oder sonstige gemeinnützige Zwecke* abgezweigt werden. Das ist wenig und kann auch durch kirchliche Eigenmittel nicht zureichend aufgestockt werden. Überdies haben bei einer ersten Umfrage des angesehenen Doxa-Institutes sich nur ca. 14 Prozent der Bevölkerung, also nicht einmal alle regelmäßigen Gottesdienstbesucher, bereit erklärt, die Beträge der Kirche zukommen zu lassen, die ihnen möglich sind bzw. die das Gesetz zuläßt.

Zuversicht trotz Unsicherheit

Es ist also – wiederum zeitlicher Zufall – ein wenig wie mit der neugewonnenen Zuversicht im politischen Italien auch im kirchlichen: Man hat sich neu gefunden, glaubt über die Krisen der Vergangenheit hinausgewachsen zu sein, seine Lektion gelernt und *sterilen Dissens überwunden* zu haben (kaum einer spricht noch vom „cattolicesimo di dissenso" der späten sechziger und frühen siebziger Jahre; es gibt ihn nicht einmal mehr in noch wahrnehmbaren Resten). Aber vieles ist abgebröckelt. Die Abwendung von der Kirche ist sicher noch lange nicht zu Ende. Und wie im Staat eine nicht zuletzt durch die staatliche Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik geschwächte Wirtschaft die neugewonnene politische Stabilität jederzeit gefährden kann, so *unsicher ist das materielle Fundament,* das das Leben eines kirchlich tiefgewandelten italienischen Katholizismus tragen und die kirchliche Arbeit stützen soll.

Damit ist die Vergleichbarkeit allerdings auch schon zu Ende. Denn natürlich folgt die Kirche Italiens in vielem dem Unvermeidbaren. Aber sie hat gelernt, auf Privilegien zu verzichten und sie hat es auch zunehmend aufgegeben, andere durch Bevormundung oder durch Vorspielen einer falschen Sicherheit zu beeinflussen. Und sie wandert auch nicht einfach ab in die eigenen, kleiner gewordenen Gehäuse. Sondern sie will durch Zeugnis überzeugen und in den Kernen der Kirche aus einer neu gewonnenen, sakramental grundierten Kirchlichkeit heraus neue missionarische Kraft – die „neue Missionarität" ist eines der häufigsten Stichworte nach Loreto – auch für den Dienst an der sie umgebenden Gesellschaft gewinnen.
In dieser Gesinnung, wenn auch nicht ohne Zögern und inneren Widerstand hat die italienische Kirche mit ihren Bischöfen auch die Regelung nach Art. 9, Abs. 2 des neuen Konkordates hingenommen, der den *Religionsunterricht* an den staatlichen Schulen (ab Schuljahr 1986/87) zum fakultativen Fach macht und seinen freiwilligen Besuch von einer ausdrücklichen Anmeldung durch die Eltern oder durch den Schüler selbst abhängig macht. Sie hat auf diese neue Herausforderung zunächst einmal mit einer ersten *Neuordnung der Ausbildungsgänge für Lehrkräfte,* die für die Erteilung des Religionsunterrichts in Frage kommen, reagiert. Neben dem Erwerb von theologischen akademischen Graden sind für den Elementarbereich eigene Lehrgänge an religionswissenschaftlichen Instituten und theologischen Schulen für Laien vorgesehen (vgl. den Wortlaut des entsprechenden Papiers der Bischofskommissionen für die Glaubenslehre und für katholische Erziehung in: il regno-documenti, 1. 7. 85, S. 409–418). Sie hat damit den Umstand bedacht, daß die Personalfrage, die schon in der Vergangenheit die eigentliche Schwäche war, künftig noch wichtiger und zugleich schwieriger wird. Die Kirche kann dabei aber auch auf ein *neu erwachtes theologisches Interesse bei vielen Laien* rechnen.
Von Dynamik überströmen kann heute keine Kirche in Europa. Aber in der Kirche Italiens finden sich örtlich, in Gruppen und in überregionalen Bewegungen *spirituelle Energien,* die man anderswo vergeblich sucht. Sie ist als eine „rückständige" Kirche in das Konzil gegangen. Aber der sie dann überrollende Polarisierungs- und Säkularisierungsprozeß hat sie zu tieferem Wandel gezwungen, als dies andernorts geschah, wo man meinte, dem Konzil vorausgeeilt zu sein. Umgekehrt hat die konziliare Öffnung es ihr erleichtert, im gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruch sich selbst zu finden und wieder Sensibilität für gesellschaftliche und kulturelle Vorgänge zu entwickeln. – Der gegenwärtige Papst mit seiner Vorstellung von einer gesellschaftlich, auch politisch couragierteren Kirche, den „Präsentialisten" sehr viel näherstehend als den vermittelnden „Dialogikern", hat seinerseits dazu beigetragen, daß die Kirche Italiens mehr zu sich selbst und zu den Problemen des Landes fand.
Diese ist heute jedenfalls geistig *keine „von außen" lebende Kirche* mehr. Es gibt ein blühendes katholisches Zeitschriftenwesen, darin ist eine neue Munterkeit und Lebensnähe zu spüren! Man hat eine lebensnähere kateche-

tische Praxis entwickelt, die durch die gegenwärtig laufende Katechismusrevision hoffentlich nicht allzu kleinlich reglementiert wird. Es sind auch – wenn sie noch die Ausnahme sein mögen – lebendigere Gemeinden im Miteinander von Klerikern und Laien entstanden. Es gibt eine eigenständiger werdende Theologie und mehr produktive Gestalten gerade unter den jüngeren Theologen. Auch im Episkopat gibt es wieder Persönlichkeiten von nationalem Gewicht. Den Patriarchen von Venedig (Cé) oder die Kardinäle von Mailand (Martini) und von Palermo (Pappalardo) kennt man nicht nur in ihren Diözesen (letzteren auch übrigens nicht nur wegen seiner mutigen und ermutigenden Predigten gegen die Mafia). Und es scheint in der italienischen Bevölkerung, trotz ihres säkularistischen Nachholbedarfs und des geschichtlich begründeten scharfen Antiklerikalismus laizistischer Führungseliten, auch noch ein *breiterer Resonanzboden für kirchliche Verkündigung* dazusein als etwa in Frankreich oder in der Bundesrepublik. Fast alle einschlägigen Daten aus einer erst in Teilen bekannten europäischen Vergleichsstudie bestätigen dies. Auch der Bruch zwischen der älteren und der jüngeren Generation im religiösen Profil ist nicht so ausgeprägt wie in der Bundesrepublik. Ein wenig Zuversicht trägt die Kirche Italiens als eine „entwaffnete" und vermutlich noch ärmer werdende also auch insofern zu Recht.

Gewisse untergründige, in Loreto ziemlich deutlich sichtbar gewordene Spannungen zwischen dem Papst aus Polen, der den Bischöfen dieses Landes trotz ausgesprochenen Wunsches es nicht überlassen hat, den Vorsitzenden ihrer Konferenz selbst zu wählen und in der Person des Kardinalvikars für seine römische Diözese (Ugo Poletti) eine eher überraschende Lösung gefunden hat, wirken dabei eher belebend. Und so wurde auch die mehr organisatorisches Profil und direkte und einheitliche, auch politische Präsenz fordernde Rede des Papstes in Loreto verstanden (vgl. Wortlaut in „Civiltà cattolica", 6. 7. 85, S. 44–55). Da die Erfahrungen mit Loreto auch für die überwiegende Mehrheit des Episkopats positiv waren, ist anzunehmen, daß der Satz des früheren Vorsitzenden, Kardinal Ballestrero, die Kongreßerfahrung werde sicher eine Fortsetzung finden, auch für seine Nachfolger gilt. Die Bischöfe haben allerdings in ihrer „Pastoralnote" als einzige konkrete Maßnahme die Wiedereinführung der vor 17 Jahren aufgelösten Sozialen Wochen angekündigt. Vielleicht wäre es hilfreicher, auch im Sinne eines neu zu sichernden organisatorischen Profils die Kongreßerfahrung von Loreto direkt fortzusetzen. *Andrea Dallago*

„Die entscheidenden Grundpfeiler sind intakt"

Ein Gespräch mit Brigadegeneral Werner von Scheven über Auswirkungen der Friedensbewegung auf die Bundeswehr

Auch wenn die Friedensbewegung ihren Höhepunkt überschritten hat: Die erregten Auseinandersetzungen der letzten Jahre über Friede und Rüstung haben ihre Spuren hinterlassen. Ob und inwieweit das auch für die Bundeswehr gilt, darüber sprachen wir mit Brigadegeneral Werner von Scheven. Er leitet die Abteilung I im Führungsstab der Streitkräfte, die u. a. für innere Führung und politische Bildung zuständig ist. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr General von Scheven, selbst die engagiertesten Vertreter der Friedensbewegung geben unumwunden zu, daß diese Bewegung gegenwärtig in einer massiven Krise steckt, sowohl organisatorisch wie argumentativ. Diese Entwicklung wird sicher gerade bei der Bundeswehr sorgfältig beobachtet und analysiert. Sind Sie eigentlich froh darüber, daß es so gekommen ist?

von Scheven: Nein, wir sind nicht froh darüber. Schließlich hat die Bundeswehr ebensowenig ein innenpolitisches Feindbild wie ein außenpolitisches. Allerdings stellen wir mit einer gewissen Genugtuung fest, daß wir mit der Einschätzung der Friedensbewegung als eines heterogenen Gebildes richtig lagen, das eigentlich nur durch die Parole „Stoppt die Nachrüstung" zusammengehalten wurde und zu gemeinsamen Aktionen fähig war. Inzwischen hat sich deutlich herauskristallisiert, welche Gruppen in der Friedensbewegung für uns Gesprächspartner sein können, weil sie kenntnisreich und diskussionsfähig genug sind, um die notwendige weitere Debatte zu führen. Ich setze mich persönlich dafür ein, daß Soldaten auch das Positive an der Friedensbewegung sehen.

„Die Bundeswehr hat die Anfragen zunächst nur zögernd angenommen"

HK: Wo würden Sie die Grenze ziehen? Mit welchen Teilen der Friedensbewegung, so wie sie sich zur Zeit darstellt, ist von der Bundeswehr aus gesehen das Gespräch möglich und mit welchen nicht?

von Scheven: Das Gespräch mit der Friedensbewegung ist im ganzen dadurch leichter geworden, daß an die Stelle der fast irrationalen Aufwallung am Beginn der neuen Friedensdiskussion inzwischen vielfach die Debatte um die geltende Strategie und Alternativen dazu getreten ist. Dieser Debatte kann sich die Bundeswehr besser stellen und ihre Argumente beisteuern. Es gibt aber immer noch Gruppen in der Friedensbewegung, die sich im Besitz der absoluten Wahrheit glauben und deshalb auch gar nicht bereit sind, auf unsere Argumente ernsthaft einzugehen.

HK: Vielleicht rächen sich heute auch frühere Versäumnisse der Bundeswehr. Hätte die Friedensbewegung überhaupt entstehen oder eine solche Bedeutung gewinnen können, wenn die Bundeswehr in früheren Jahren ihren Auftrag und ihre Strategie überzeugend vertreten und vermittelt hätte? Es gab doch zweifellos ein Vakuum, in das die Friedensbewegung mit ihrer Mischung aus Emotion und Argumentation hineinstoßen konnte ...

von Scheven: Sie weisen der Bundeswehr eine Verantwortung zu, die sie so nicht haben kann, wenn der Primat der Politik gilt. Nicht nur der Militarismus, das Vorherrschen militärischen Denkens und militärischer Formen in zivilen Institutionen und Eliten hatte seine Ursachen stets in der Gesamtgesellschaft. Auch die für die Bundesrepublik vielfach kennzeichnende Ignoranz militärischer Aspekte der Wirklichkeit in zivilen Institutionen und Eliten muß als gesamtgesellschaftliche Bedingung für die Bundeswehr gesehen werden. Es wurde und wird doch bei uns weithin als selbstverständlich hingenommen, daß sicherheitspolitische und strategische Fragen in Expertenzirkeln diskutiert werden, während man selber seinen Berufs- und Freizeitinteressen nachgeht. In der Frage des Friedens und der Verteidigung bilden aber alle Staatsbürger eine Haftungsgemeinschaft, nicht nur die Soldaten.

HK: Dann müßten Sie der Friedensbewegung eigentlich dankbar sein. Ist nicht unter ihrem Einfluß vielen Bürgern der Bundesrepublik erst wieder richtig bewußt geworden, was passieren könnte, wenn die Abschreckung versagt, was ein Krieg in Mitteleuropa bedeuten würde? Hat sie nicht der von Ihnen beklagten Verdrängung sicherheitspolitischer und strategischer Fragen entgegengewirkt?

von Scheven: Ein erheblicher Teil unserer Bevölkerung ist aus einem sicherheitspolitischen Tiefschlaf erwacht, hat aber dafür einen sicherheitspolitischen Alptraum eingetauscht. Sie haben insofern recht, als mit der Friedensbewegung der Auftrag des Soldaten wieder ins Gespräch kam, ohne daß wir darauf entsprechend vorbereitet gewesen wären. Die Anfragen und Herausforderungen wurden von der Bundeswehr zunächst nur zögernd und partiell angenommen. Das hat auch mit Mängeln in der politischen Bildung bei der Bundeswehr zu tun. Viele Soldaten, die plötzlich massiv angefragt wurden, waren nicht in der Lage, überzeugend und aussagekräftig zu argumentieren. Allerdings hat sich inzwischen einiges verändert: Wir haben die Herausforderung besser angenommen; wesentlich mehr Soldaten beteiligen sich aus Überzeugung an der Friedensdiskussion oder sehen sich sogar selber als Angehörige der Friedensbewegung.

HK: Einmal abgesehen von dieser Minderheit: Hat sich eigentlich während der Jahre der Friedensdiskussion die Einstellung der Soldaten zu ihrer Aufgabe verändert? Sind sie kritischer, nachdenklicher oder auch skeptischer geworden?

von Scheven: Nach allem, was uns an Berichten dazu vorgelegt wurde, hat sich die Friedensdiskussion auf das innere Gefüge der Truppe im ganzen nicht wesentlich ausgewirkt. Es gibt jedenfalls keine signifikanten Befunde in dieser Richtung. Allerdings könnte die Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung in gewisser Weise als Ventil gewirkt haben.

„Die Wehrpflichtigen sind wißbegieriger geworden"

HK: Aber ganz spurlos kann doch die Friedensdiskussion an denjenigen, die in den letzten Jahen zum Grundwehrdienst in die Kasernen eingerückt sind, nicht vorübergegangen sein ...

von Scheven: Die Wehrpflichtigen sind sicher wißbegieriger geworden, das Interesse an Information und Diskussion hat zugenommen. Ich bin bis März Truppenführer gewesen und habe mit Genugtuung und Überraschung festgestellt, daß, wenn die Themen, die durch die Friedensdiskussion virulent geworden sind, in der staatsbürgerlichen Unterrichtung oder auch zu sonstigen Gelegenheiten angeschnitten wurden, das Interesse der Wehrpflichtigen dafür recht groß war. Allerdings muß man realistischerweise sehen, daß sich nur eine Minderheit aller Jugendlichen für Politik interessiert. Das bekommen wir bei den Wehrpflichtigen, die ja aus allen Schichten und Ausbildungsniveaus kommen, zu spüren. Nicht wenige Soldaten bringen in den Wehrdienst die Vorstellung mit, die militärische Verteidigung unseres Landes sei gleichbedeutend mit dem atomaren Inferno. Ihnen die Zusammenhänge zwischen konventioneller Verteidigung und nuklearer Abschreckung vom Krieg zu erklären ist eine schwierige und wichtige Aufgabe der Sinnvermittlung durch die verantwortlichen Vorgesetzten.

HK: Wie sieht es dann bei den Zeitsoldaten aus, die sich freiwillig für einen längeren Dienst in der Bundeswehr verpflichtet haben und entsprechend stärker motiviert sein müßten?

von Scheven: Von den Zeitsoldaten gehen die meisten in die Unteroffizierslaufbahn. Sie haben zunächst ein eher sportlich-fachliches Interesse am Soldatentum und denken nicht so intensiv über die politischen und ethischen Bezüge ihres Dienstes nach. Sie nutzen die Bundeswehr als ein Mittel zum sozialen Aufstieg im Zivilleben. Bei älteren Unteroffizieren sieht es dann allerdings etwas anders aus. Was die Offiziere auf Zeit betrifft, die 12 Jahre bei uns bleiben: Unter ihnen hat es gerade an den Universitäten der Bundeswehr in den letzten Jahren intensive Diskussionen gegeben, und vor zwei oder drei Jahren waren auch Wehrdienstverweigerer unter Offizieren auf Zeit zu verzeichnen. Ihre Zahl war nie sehr groß, aber trotzdem ist das ein Hinweis darauf, daß manche Offiziere unter dem Einfluß der Friedensdiskussion Probleme mit ihrem Beruf hatten.

HK: Fehlt noch die Gruppe der Berufssoldaten ...

von Scheven: Unter dem Einfluß der Friedensdiskussion ist die politische Bildung der Berufssoldaten intensiviert

worden, nicht zuletzt bei den Offizieren. Es sind Sonderaktionen gelaufen, um die Offiziere für die Fragen aus der Friedensbewegung diskussionsfähiger zu machen. Wir haben in dieser Zeit auch die Militärseelsorge stärker zur Diskussion ethischer Fragen in Anspruch genommen, als das früher der Fall war. Überhaupt haben die ethischen Probleme, die mit dem Offiziersberuf zusammenhängen, in den letzten Jahren einen höheren Stellenwert bekommen, nachdem sie zuvor eher vernachlässigt wurden.

HK: Vor einiger Zeit zirkulierten Berichte über eine nichtveröffentlichte Studie der Bundeswehr zur Motivation von Wehrpflichtigen, Zeitsoldaten und Offizieren. Dieser Studie zufolge lehnt ein beträchtlicher Teil nicht nur der Wehrpflichtigen, sondern auch der Zeit- und Berufssoldaten Grundelemente der geltenden Nato-Strategie etwa hinsichtlich des Einsatzes von Nuklearwaffen ab. Wenn dem so ist, wäre das nicht eine sehr weitgehende Wirkung der Friedensbewegung auf die Bundeswehr?

von Scheven: Es handelt sich bei der Studie um ein Gutachten zur Überprüfung des Erlasses über erzieherische Maßnahmen. In diesem Zusammenhang hat das Sozialwissenschaftliche Institut auch Untersuchungen über das Erziehungsgeschehen in der Bundeswehr überhaupt und dann auch über die Motivation bis hin zur Wehrmotivation eingebaut. Dieses Gutachten war für den internen Gebrauch, um eine Vorschrift zu verändern. Wir wollten nicht durch eine Veröffentlichung vorzeitig Verunsicherung in bezug auf das Instrument der erzieherischen Maßnahmen in der Truppe hervorrufen. Nun sind aber Teile des Gutachtens bekannt geworden. Die Veröffentlichung wird zur Zeit geprüft.

„Der Soldat der Bundeswehr wird seinen Auftrag erfüllen"

HK: Stimmen die Angaben, die in der Presse über den Inhalt dieses Dokuments zu lesen waren?

von Scheven: Wir haben eine sorgfältige Auswertung dieses Gutachtens vorgenommen. Tatsächlich sind die Aussagen über die Wehrmotivation, wenn sie isoliert gesehen werden, so ausgefallen, wie Sie es darstellen. Man muß aber zunächst die Einschränkungen berücksichtigen, die die Autoren selber in bezug auf den Aussagewert ihrer Untersuchung gemacht haben. Darüber hinaus sind wir zu der Meinung gekommen, daß bezüglich der Methode einige Fragezeichen zu setzen sind. Die Fragen sind nämlich fast ausschließlich so gestellt worden, daß der Gefragte sich vorstellen mußte, wir wollten von uns aus einen Krieg führen. Wenn man in dieser Richtung gefragt wird, ist natürlich die Ablehnungs- oder Verneinungsquote sehr hoch. Deshalb werden wir das Gutachten, wenn es zur Veröffentlichung kommt, mit einer Stellungnahme versehen.

HK: Ihrer Meinung nach wäre das Ergebnis demnach bei einer methodisch sorgfältigeren Untersuchung zur Wehrmotivation bzw. zur Einstellung der Soldaten zur geltenden Strategie für die Bundeswehr positiver ausgefallen?

von Scheven: Wir müssen einfach davon ausgehen, daß die Einstellung zur Verteidigung in der Bundeswehr nicht wesentlich anders ist als in der Gesamtbevölkerung. Dazu gibt es ja etliche frühere Studien, nach denen die Nato-Mitgliedschaft von ca. 80 bis 90 Prozent der Bundesbürger befürwortet und die Bundeswehr von etwa 75 bis 80 Prozent der Bevölkerung als sehr wichtig oder wichtig angesehen wird. Diese Werte haben sich in den letzten 30 Jahren kaum verändert. Aber wenn danach gefragt wird, ob unser Land im Kriegsfall auch mit Atomwaffen verteidigt werden soll, sinkt die Zustimmungsquote bei allen Umfragen sehr stark ab. Das dürfte auch unter den Soldaten nicht wesentlich anders sein, und zwar nicht erst seit der neuen Friedens- und Rüstungsdiskussion.

HK: Kann es die Bundeswehr bei dieser Erkenntnis bewenden lassen? Kann sie ihren Auftrag überhaupt noch erfüllen, wenn er selbst in ihren eigenen Reihen mehr oder weniger massiv in Frage gestellt wird, zumindest was den Verteidigungsfall angeht?

von Scheven: Bei aller Verunsicherung sind doch die entscheidenden Grundpfeiler immer noch intakt. Zum einen ist das die Loyalität gegenüber der politischen Führung, die von niemandem in Zweifel gezogen wird. Ich kenne keine ernst zu nehmende Stimme, die behaupten würde, die Bundeswehr sei nicht loyal oder im Krisenfall nicht zuverlässig gegenüber der Kontrolle durch die politische Leitung. Dasselbe gilt für das Kämpfenwollen, sollten wir in einen Verteidigungskrieg gezwungen werden. Auch hier habe ich nach meinen Erfahrungen als Truppenführer und nach den Informationen von allen Seiten, die mir in meiner jetzigen Tätigkeit zur Verfügung stehen, keinen Zweifel daran, daß der Soldat der Bundeswehr seinen Auftrag erfüllen wird.

HK: Aber Sie müssen doch davon ausgehen, daß es in der Bundesrepublik auch nach dem Abflauen der emotional aufgeladenen Friedensbewegung zumindest eine aktive Minderheit in der Bevölkerung mit einer erheblichen Resonanz in der Öffentlichkeit gibt, die nicht nur weit stärker als früher für sicherheitspolitische Fragen und Probleme sensibilisiert ist, sondern dem System der Abschreckung und damit auch dem Auftrag der Bundeswehr massiv mißtraut. Wie kommt die Bundeswehr damit zurecht?

von Scheven: Wir beobachten natürlich mit einiger Besorgnis den Zerfall des sicherheitspolitischen Konsenses der Parteien. Das ist ein neues Phänomen, mit dem sich die Soldaten auseinanderzusetzen haben. Wir waren bisher in der komfortablen Situation, daß wir uns unter Regierungen unterschiedlicher Zusammensetzung mit deren Sicherheitspolitik innerlich einverstanden erklären konnten. Andere Armeen haben Erfahrungen mit dem sicherheitspolitischen Dissens, wir nicht. Wenn ich an die Niederländer denke, ein holländischer Soldat ist längst an

solche Dinge gewöhnt. Wir werden uns auch daran gewöhnen müssen.

„Wir haben ganz praktisch darüber nachzudenken, was Verteidigung bedeuten würde"

HK: Über die Probleme, die auf die Bundeswehr im Fall einer Ablösung der jetzigen Regierungskoalition zukommen würden, brauchen wir im Augenblick nicht zu spekulieren. Welche Konsequenzen ergeben sich für die Bundeswehr jetzt schon aus der Tatsache, daß der sicherheitspolitische Konsens in mancher Hinsicht labiler geworden ist?

von Scheven: Der Wehrbeauftragte hat in seinem Jahresbericht 1984 festgestellt, daß die Behandlung politisch Andersdenkender in der Bundeswehr teilweise zu wünschen übrig lasse. Wir müssen also in jedem Fall noch mehr als bisher lernen, demokratische Toleranz zu üben, schon weil wir die Bundeswehr ja nicht von der politischen Diskussion abschotten können. Das darf allerdings nicht auf Kosten unseres gesetzlichen Auftrags gehen. Es ist auch eine Konsequenz der Friedensdiskussion, daß wir in der Bundeswehr stärker über die Bedingungen der Kriegstüchtigkeit im Sinne konventioneller Verteidigung nachdenken müssen. Viele Wehrpflichtige, Zeit- und Berufssoldaten, haben keine rechte Vorstellung vom Krieg. Das ist für eine Armee, die für einen solchen Fall ausbildet, ein gefährliches Defizit.

HK: Aber kommt die Bundeswehr dabei nicht in eine Zwickmühle: Wird der mögliche Ernstfall intern wie gegenüber der Öffentlichkeit zu stark heruntergespielt, kann darunter die Abschreckung leiden? Wird aber, wie es Ihnen offenbar vorschwebt, die Kriegstüchtigkeit stärker in den Vordergrund gestellt, führt das unter Umständen zu unberechtigter Kriegsangst oder zu einer schleichenden Militarisierung, die dann auch auf das politische Klima durchschlagen kann.

von Scheven: Die Gefahr der Übertreibung ist immer gegeben, wenn man versucht, gegenzusteuern. Man kann dabei auch übersteuern. Wir wollen als Bundeswehr aber nur das tun, was unsere Pflicht und unsere Aufgabe ist. Wir haben darüber nachzudenken, was Verteidigung bedeuten würde, und zwar ganz praktisch, im Einsatz unserer Waffensysteme durch unsere Soldaten, im Kampf. In dieser Beziehung wurde in der Vergangenheit manches vernachlässigt, das wir jetzt aufarbeiten.

HK: Einmal abgesehen von dem Grundproblem, das in der vielgebrauchten Formel vom „kämpfen können, um nicht kämpfen zu müssen" steckt: Wie muß es sich auf die Motivation der Soldaten, die auf den Ernstfall Verteidigung ausgebildet werden, auswirken, wenn sie immer wieder in der Zeitung lesen können, die Nato müsse unter den gegebenen Umständen bei einem Krieg in Mitteleuropa schon nach wenigen Tagen Atomwaffen einsetzen, um eine Niederlage zu verhindern?

von Scheven: Die unleugbaren Schwachstellen bei den Instrumenten unserer Strategie haben die verantwortlichen Politiker dazu veranlaßt, zunächst die Stärkung der konventionellen Verteidigungsfähigkeit und die Überwindung einer zu großen Abhängigkeit von der nuklearen Eskalation als das wichtigste anzustrebende Zwischenziel in Aussicht zu nehmen. Und für die Truppe hat das die Konsequenz, daß wir uns stärker auf die effektive Führung eines konventionellen Verteidigungsgefechtes einstellen als das vielleicht früher der Fall gewesen ist. Wir glauben, daß es eine positive Einstellung des Soldaten zu seinem Dienst fördern wird, wenn er weiß, daß der Erfolg eines konventionellen Verteidigungsgefechtes auch darüber entscheiden kann, ob der Schritt zur Gegenwehr mit nuklearen Mitteln überhaupt noch notwendig ist.

HK: Gibt es hier nicht Parallelen zu den Befürwortern alternativer Strategien, die unter anderem ja auch eine stärkere Konventionalisierung der Verteidigung anzielen?

von Scheven: Solche Parallelen gibt es nur begrenzt. Wir wollen ja nicht konventionalisieren in dem Sinne, daß wir die Nuklearwaffen aus der Strategie verdrängen. Die Nuklearwaffen haben in der Strategie eine bedeutende Rolle und sie werden und müssen diese Rolle auch behalten, bis wirklich eine überzeugende Alternative gefunden ist. Sie ist im Moment nicht in Sicht. Aber wir wollen in jedem Fall die starke Abhängigkeit von einer frühen nuklearen Eskalation zur Beendigung des Krieges vermeiden und demgegenüber stärker auf eine glaubwürdige konventionelle Verteidigung setzen. Ich sehe darin durchaus einen Weg, um übertriebenen Ängsten entgegenwirken und die Akzeptanz der Bundeswehr und ihres Auftrags in der Bevölkerung auch in der Zukunft sichern zu können.

„Die Voraussetzungen der Verteidigungsfähigkeit müssen von der Gesellschaft als ganzer getragen werden"

HK: Merkwürdigerweise bekommen die Kritiker der Abschreckungsstrategie seit neuestem aber aus einer Ecke Argumente geliefert, aus der es gar nicht zu vermuten war. Die Befürworter von SDI können sich ja in der Beschwörung der Aporien und Risiken des gegen die Friedensbewegung verteidigten Systems der Abschreckung gar nicht genugtun. Schafft das für die Bundeswehr nicht eine noch unbehaglichere Situation?

von Scheven: Sicher ist es durch die SDI-Debatte schwieriger geworden, die Legitimation für die herrschende Strategie aufrechtzuerhalten und zu festigen. Präsident Reagan hat ja die Abschreckungsstrategie sogar als unmoralisch apostrophiert. Wenn man aber bei den SDI-Verfechtern nachfragt, kommt von allen die gleiche Antwort: Wir werden noch geraume Zeit an der jetzigen Strategie der Nato festhalten müssen, bis wirklich ein Ersatz dafür gefunden ist. Ob er gefunden werden kann, ist überhaupt nicht sicher. SDI könnte allerdings durchaus die Chance eröffnen, daß wir zu einer Überwindung der Abschrek-

kungsstrategie oder zumindest zu einer Minderung der Aporien kommen, die in dieser Strategie stecken. Das ist aber alles noch Zukunftsmusik.

HK: SDI bzw. die Strategiedebatte überhaupt ist nur eine der schwierigen Herausforderungen, die in den nächsten Jahren auf die Bundeswehr zukommen. Der Wehrdienst wird verlängert, neue Waffensysteme werden immer kostspieliger. Könnte es nicht sein, daß die Belastungen durch das Abschreckungssystem in der Bundesrepublik in absehbarer Zeit an eine Schmerzgrenze stößt und damit auch die Bundeswehr unter einen noch stärkeren Legitimationsdruck gerät als in den Jahren der Friedensbewegung?

von Scheven: Ich möchte das nicht ausschließen. Wir führen ja – um Ihr erstes Stichwort herauszugreifen – mit der Bundeswehrplanung für die 90er Jahre die allgemeine Wehrpflicht bzw. das Prinzip Wehrpflichtarmee tatsächlich einer Schmerzgrenze zu, die wir bisher nicht gekannt haben. Das gilt für die Betroffenen, das gilt aber auch für alle, die an dem Opfer Wehrpflicht beteiligt sind, als Arbeitgeber, als Eltern oder als Bildungsinstitutionen. Dieses Opfer muß der Gesellschaft aber abverlangt werden, wenn die Sicherheit der Bundesrepublik gegen militärische Pression und Aggression auch in den neunziger Jahren im Nordatlantischen Bündnis gesichert werden soll. Die Voraussetzungen der Verteidigungsfähigkeit müssen von der Gesellschaft als ganzer geschaffen und getragen werden: sie lassen sich in Zukunft weniger denn je an die Bundeswehr delegieren.

HK: Aber kann die Bundeswehr denn im Blick auf die kommenden Jahre davon ausgehen, daß die Gesellschaft, an die Sie appellieren, die Belastungen durch die Verteidigungsanstrengungen noch ausreichend akzeptiert?

von Scheven: Wir werden die Entwicklung in den verschiedenen Bereichen jedenfalls sorgfältig beobachten müssen und sollten uns keine Illusionen machen. Ein Indiz dürfte die Entwicklung der Kriegsdienstverweigerung sein. Von 1983 auf 1984 waren die Zahlen nach der Neuregelung ja stark rückläufig, aber die ersten Monate dieses Jahres zeigen wieder eine steigende Tendenz.

HK: Wächst dann nicht fast zwangsläufig die Versuchung, mit eher fragwürdigen Mitteln für die Bundeswehr zu werben, sei es in der direkten Nachwuchswerbung oder auch überhaupt bei der Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit? Vor kurzem war von Plänen der Luftwaffe zu lesen, so etwas wie Ferienlager für interessierte Jugendliche zur Werbung für den Dienst in dieser Waffengattung zu organisieren ...

von Scheven: Ich würde die von Ihnen angesprochenen Aktivitäten nicht überbewerten und sie zu einer verschleierten vormilitärischen Ausbildung hochstilisieren. Hier hat die Bundeswehr einfach auf ein Bedürfnis in bestimmten Gruppen von Jugendlichen reagiert und ihnen ihre Mittel zur Verfügung gestellt. Daß Personal- und Motivationsprobleme der Bundeswehr durch solche oder ähnliche Maßnahmen zu lösen sind, wird niemand im Ernst behaupten wollen.

Es gibt kaum ein Land, in dem das Militär so wenig in Erscheinung tritt

HK: Daß Teile der Öffentlichkeit bei uns auch schon auf recht unspektakuläre Formen militärischer Selbstdarstellung sehr allergisch reagieren, muß doch auch der Bundeswehr einleuchten. Schließlich sind wir nicht nur gebrannte Kinder, sondern haben auch noch das abschreckende Beispiel von Wehrkunde und obligatorischer vormilitärischer Erziehung in der DDR vor Augen ...

von Scheven: Man sollte die Kirche im Dorf lassen: Ich habe gerade eine Reise mit dem Generalinspekteur nach Jugoslawien und in die Türkei hinter mir und muß sagen, im Vergleich dazu sind wir ein völlig unmilitarisiertes Land. Jugoslawien stellt zu seiner Verteidigung acht Millionen Bewaffnete auf, das ist ein Großteil der Bevölkerung. Es gibt doch kaum ein Land, in dem das Militär so wenig in Erscheinung tritt wie die Bundesrepublik. Es zeigt sich ja auch bei Umfragen, daß viele Leute zu Protokoll geben, man sehe eigentlich zu wenig von der Bundeswehr.

HK: Die Bundeswehr dürfte in den nächsten Jahren zwar schon mit ihren personellen und finanziellen Problemen alle Hände voll zu tun haben. Trotzdem muß sie sich gerade angesichts des öffentlichen Legitimationsdrucks um die Begründung und Vermittlung ihres Auftrags nach innen wie nach außen bemühen. Wo müssen dabei gerade nach den Erfahrungen mit der Friedensdiskussion der letzten Jahre die Prioritäten liegen?

von Scheven: Vorrang hat in jedem Fall die Arbeit für die politische Grundorientierung unserer Soldaten selbst. Wir sind ja in erster Linie für die jungen Leute verantwortlich, die mit sehr unterschiedlicher Motivation zur Bundeswehr kommen. Mit der Information und politischen Bildung der Soldaten leisten wir zugleich ein Stück Information der Öffentlichkeit, denn die Soldaten selber tragen ja ihre Erfahrungen und Einsichten nach draußen und prägen so das Bild der Bundeswehr in der Bevölkerung mit.

HK: Nach dem, was von Wehrpflichtigen zu hören ist, gilt es in dieser Hinsicht noch einiges zu verbessern ...

von Scheven: Für Information, politische Bildung und Motivation kann man gar nicht genug tun. Wir kämpfen ja mit den Defiziten, die uns immer wieder auch von wissenschaftlichen Instituten, die einschlägige Untersuchungen anstellen, vorgehalten werden. Die Wehrpflichtigen erheben selbst den Vorwurf, sie hätten eine Grundorientierung über Wehrdienst und Verteidigung vor ihrer Einberufung zur Bundeswehr vermißt. Wichtig ist daher auch die direkte Öffentlichkeitsarbeit: wir müssen uns überall stellen, wo Fragen erörtert werden, zu denen wir aus unserem Sachverstand heraus etwas beitragen können, sei es in den Kirchen oder in den Schulen. Allerdings können

wir nicht erwarten, daß wir in unserer pluralistisch verfaßten Gesellschaft eine völlige Zustimmung zu dem finden werden, was wir sind und was wir tun. Wir müssen immer mit einem gewissen Prozentsatz von entschiedener Opposition und Ablehnung rechnen. Ich finde das normal für eine Wehrpflichtarmee in dieser Gesellschaft.

„Unsere Verteidigungsanstrengungen haben vor den Kriterien der Kirchen Bestand"

HK: Auf Opposition und Ablehnung stößt das Abschreckungssystem und damit auch die Bundeswehr nicht zuletzt in Teilen der großen Kirchen in der Bundesrepublik. Es gab in der Friedensbewegung eine starke Teilströmung, die ihr Engagement aus dem christlichen Glauben heraus begründet, und diese christlich motivierte Friedensbewegung ist auch weiterhin in vielen Gruppen und Gemeinden aktiv. Das hat auch der jüngste Kirchentag gezeigt. Welche Auswirkungen hatten bzw. haben diese Anfragen aus den Kirchen für die Bundeswehr?

von Scheven: Es gibt vor allem bei evangelischen Christen unter den Soldaten eine erhebliche Verunsicherung. Das geht ja so weit, daß etliche Soldaten aus der Kirche ausgetreten sind oder einen solchen Schritt zumindest erwogen haben. Ich selber bin und bleibe aktiv in meiner Kirche, weil ich die Kirche als einen Ort sehe, wo sich Christen und Nichtchristen, Vertreter kontroverser Auffassungen, Anhänger verschiedener Gruppierungen friedlich auseinandersetzen können. Die Kirche bietet ein Forum, auf dem auch die Vertreter der gegensätzlichsten Auffassungen im allgemeinen noch brüderlich miteinander umgehen, auch wenn es das in einzelnen Gemeinden und Gruppen inzwischen nicht mehr gibt. In jedem Fall sollten wir Soldaten die Kirche unterstützen: Sie kann Christen erziehen, die an wichtigen Stellen in Staat und Gesellschaft Verantwortung vor Gott für die Menschen übernehmen, deren Gewissen vom Glauben geschärft und auch getröstet wird.

HK: Nun haben die Kirchen in der Friedensdiskussion nicht nur an die Verantwortung aller Beteiligten appelliert, sondern auch in ihren offiziellen Verlautbarungen strenge Kriterien genannt, unter denen Abschreckung moralisch zu rechtfertigen ist. Das gilt für die Friedensdenkschrift der EKD ebenso wie für das Friedenshirtenwort der deutschen Bischöfe ...

von Scheven: Ich halte die erwähnten Verlautbarungen für hilfreich. Die Kriterien, die vor allem von den katholischen Bischöfen aufgestellt worden sind, nehme ich sehr ernst. Ich bin davon überzeugt, daß unsere Verteidigungsanstrengungen vor diesen Kriterien Bestand haben. Daß die Kirchen ihre Zustimmung zur derzeitigen Sicherheitspolitik an Bedingungen knüpfen, ist ebenfalls legitim. Schließlich halten auch die Politiker und Militärs die Abschreckung mit ihrer Abstützung auf nukleare Waffen nicht für das ein für allemal seligmachende Konzept der militärischen Sicherheit. Wenn sie Wege wüßten, die uns aus dem Dilemma dieser Strategie herausführen könnten, würden sie diese Wege sicher beschreiten.

Etappen der Ökumene

Visser 't Hooft: Leben und Werk

Am 4. Juli starb in seinem Haus in Genf der Gründungssekretär (1948–1966) und spätere Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, der niederländische reformierte Theologe Willem Visser 't Hooft *in seinem 85. Lebensjahr. Person und Leistung eines der zweifellos bedeutendsten Zeugen und Akteure dieses Jahrhunderts kann in einem Zeitschriftenbericht nicht unter allen Gesichtspunkten angemessen gewürdigt werden. Vor die Wahl gestellt, welche Schwerpunkte wir setzen möchten, haben wir uns, ohne den frühen Visser 't Hooft (wenigstens in seinen Ideen als Ökumeniker) ganz zu vernachlässigen, vor allem auf die Zeit seit Ende der 50er Jahre konzentriert, die mit der Johanneischen Wende und dem Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung (durch das II. Vatikanum) zusammenfällt.* Jan Grootaers, *Professor in Löwen und als langjähriger Chefredakteur von „De Maand" (Brüssel) seit den Anfängen der Ökumene mit dieser und auch mit Visser 't Hooft persönlich bestens vertraut, hat in seiner Darstellung einen Weg quer durch offizielle Vorgänge und persönliche Erinnerungen gewählt. Dabei hat er manches bisher Unbekannte bzw. Unveröffentlichte aus dem Leben Visser 't Hoofts zutage gefördert, was vor allem sein Verhältnis zu Rom beleuchtet.*

Mit Willem A. Visser 't Hooft (geboren am 20. 9. 1900 in Haarlem, verstorben am 4. 7. 1985 in Genf) hat einer der einflußreichsten Kirchenführer unseres Jahrhunderts sein Leben beschlossen. Man hat ihn mit Recht den „Architekten" des Weltkirchenrats genannt; er war Theologe, weltweit operierender Diplomat und vor allem prophetischer Christ. Seine ökumenische Berufung – von einer solchen muß man wohl sprechen – hat in erstaunlicher Kontinuität sein ganzes Leben durchgehalten.
Deutlicher Beleg dafür sind seine Tätigkeiten als Sekretär zunächst des Weltbunds der Christlichen Vereinigung Junger Männer (1924) und dann der Weltvereinigung christlicher Studenten (1931), als Generalsekretär des

Vorbereitenden Komitees des Weltkirchenrats (1938) und des ÖRK (1948–1966). Seine ökumenische Tätigkeit fand ihren Niederschlag auch in zahllosen Veröffentlichungen von „Catholicisme non-romain" (Paris 1932) bis „Genesis and formation of the WCC" (Genf 1982).

Eine frühe Vision

Gerade das erstgenannte Werk scheint für seine spätere Arbeit wichtig gewesen zu sein. Der junge Visser 't Hooft bemühte sich darin, seine protestantischen Leser mit den Werten der „Katholizität" vertraut zu machen, wie sie sich ohne die „römischen Irrwege" von Papsttum und Primat in den Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen finden. Seiner Meinung nach gehören dazu die Überlieferung der ersten Konzilien, der Sinn für Tradition, die Bedeutung der Sakramente und der Liturgie. Dieser nicht-römische Katholizismus könne, so Visser 't Hooft damals, in der ökumenischen Bewegung eine besondere Rolle spielen und eine „strategische Position" einnehmen.

Kann man daraus schließen, daß das Drängen auf die Wiederherstellung der Einheit in einem *hochkirchlichen Heimweh* wurzelte? Man geht wohl nicht fehl, wenn man darin eine wichtige Antriebskraft seiner ökumenischen Lebensleistung vermutet.

Seine Lebensleistung hat eine ihrer Wurzeln aber auch in seiner *Offenheit für die Nöte der Welt.* Stärker als allgemein gesehen, war das ökumenische Engagement von Visser 't Hooft durch die Erfahrung der beiden Weltkriege beeinflußt. Unter dem Einfluß von Erzbischof Söderblom zeigte er sich als junger Christ darüber entsetzt, daß die Kirche während des Ersten Weltkriegs nicht als wirklich übernationale Gemeinschaft auftreten und sprechen konnte. In späteren Jahren wurde Visser 't Hooft nicht zuletzt aufgrund seiner engen Verbindung mit *Martin Niemöller* und *Karl Barth* stark durch den Kampf einzelner Christen und Kirchen gegen Hitler geprägt. Im Eifer des Gefechts waren sich Visser 't Hooft und Barth allerdings nicht immer über die richtige Taktik einig.
Die Stellung des Weltkirchenrats in den internationalen Beziehungen wurde durch diese Erfahrung tiefgreifend und bleibend beeinflußt. Man müßte einmal genauer untersuchen, in welchem Umfang dieser Zusammenhang für die „linken" Sympathien mitprägend war, die schon Visser 't Hooft und später noch mehr dem ÖRK nachgesagt wurden. Daß Visser 't Hooft aber nur schwer in eine politische Strömung einzuordnen war, machte er selbst mehrfach deutlich. In seinen „Mémoires" (dt.: Die Welt war meine Gemeinde, München 1972) schrieb Visser 't Hooft, daß seine sozialistischen Jugendneigungen mehr mit Utopie als mit Praxis zu tun hatten. In einem späteren Interview wurde er aber doch deutlicher: „Auch später war ich sehr dazu geneigt, sozialistischen Idealen anzuhängen, und ich war eigentlich immer von Sozialisten umgeben. Ob ich aber ein echter Sozialist bin oder nicht, das weiß ich nicht. Ich bin in den Niederlanden nie zur Wahl gegangen" (Nieuwe Rotterdamse Courant, 30. 8. 1980).

Im Vorfeld des Zweiten Vatikanums

Die Jahre vor, während und nach dem Zweiten Vatikanum waren für den Generalsekretär des Weltkirchenrats eine bewegte Zeit. Nach der jahrelangen Weigerung der katholischen Kirche, sich an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen, wehte der Wind unter Johannes XXIII. plötzlich aus einer anderen Richtung. Die ökumenische Bewegung, die sich vierzig Jahre zwischen den drei Polen Genf, Canterbury und Konstantinopel abgespielt hatte, geriet in diesen Jahren in eine unerwartete Stromschnelle. Der ökumenische Apparat wurde so auf eine neue Probe gestellt.
Bewußt oder unbewußt tauchte die Frage auf, ob das mühsam und geduldig errichtete Gebäude des Weltrates, zu dessen Architektur das halsstarrige Abseitsstehen Roms als eines der Fundamente gehörte, jetzt durch eine zur Ökumene „bekehrte" katholische Kirche in seinen Grundfesten erschüttert würde. Dazu kam die Schwierigkeit, daß die vorgesehene Amtszeit von Visser 't Hooft ausgerechnet 1965 zu Ende war. Visser 't Hooft und andere Persönlichkeiten des ÖRK, Arbeiter der ersten Stunde, mußten nun mit scheelen Augen zusehen, wie die Arbeiter der elften Stunde – gerade aus dem katholischen Lager – denselben Lohn erwarteten wie sie, die die Hitze des Tages ertragen hatten. Visser 't Hooft hat diesen Vergleich selber einmal gebraucht.
Wie delikat die Situation in der Zeit der Öffnung der katholischen Kirche zur Ökumene empfunden wurde, zeigt sich in einer Reihe von kleineren und größeren Vorfällen: zum Beispiel bei dem bekannten „Zwischenfall von Rhodos" im August 1959 (vgl. HK, Oktober 1959, 23–26). Während der dortigen Tagung des ÖRK-Zentralausschusses hatten einige Katholiken, darunter *Christian Dumont* und Mgr. *Johannes Willebrands* (beide als Journalisten) einen informellen Kontaktabend mit Vertretern der griechisch-orthodoxen Kirche organisiert, um dabei Möglichkeiten für spätere Treffen auszuloten. ÖRK-Stabsmitglieder hatten den Eindruck, es würden Verhandlungen hinter ihrem Rücken aufgenommen. Sie fanden so etwas unfair, und Radio Vatikan verstärkte diesen Eindruck noch. Visser 't Hooft nahm kein Blatt vor den Mund, als er den Vorgang öffentlich ansprach.
Ebenso empfindlich reagierte Visser 't Hooft einige Monate später, als die von Rom mit der Konzilsvorbereitung beauftragte Theologische Kommission mit Aussagen über die Arbeit des ÖRK die Warnung von religiösem Indifferentismus verband; Visser 't Hooft protestierte heftig.
Auch die Begegnung zwischen Paul VI. und Patriarch Athenagoras in Jerusalem im Januar 1964 (vgl. HK, Februar 1964, 228) sorgte in Genf für Beunruhigung. Als das Treffen erstmals angekündigt wurde, befand sich Visser 't Hooft in Mexiko City bei der Weltmissionskonferenz. Er bat sofort einen katholischen Beobachter, sich in Rom telefonisch über die wirkliche Bedeutung der geplanten Jerusalem-Reise zu informieren. Die öffentliche Aussöhnung von Papst und Patriarch wurde vom Weltrat als ein herausfordernder Konkurrenzvorgang aufgefaßt.

Auch als im gleichen Jahr manche Katholiken Rom als das eigentliche neue „Zentrum" der ökumenischen Bewegung vorschlugen, reagierte Visser 't Hooft prompt: Rom, Konstantinopel und Genf seien keine vergleichbaren Größen und die Ökumene habe überhaupt kein geographisches Zentrum: „Das einzige Zentrum der Ökumenischen Bewegung ist Jesus Christus, unser gemeinsamer Herr."

Die entscheidenden sechziger Jahre

Zwischen 1960 und 1970 gab es Gelegenheit zu mehreren persönlichen Begegnungen. Zum erstenmal traf ich Visser 't Hooft auf einer Studientagung in Straßburg im Juli 1960. Er hielt eine Vorlesungsreihe für Studenten aus ungefähr siebzig Ländern. Seine Antworten auf die den Vorlesungen folgenden, teilweise erregten Fragen waren offenherzig, ausgewogen, nuanciert, schlagfertig und bewiesen Sinn für Humor. Es wurde über den Algerienkrieg gesprochen, über die Kämpfe in Belgisch-Kongo, Kuba, Südafrika ebenso wie die Interkommunion und die Priesterweihe für Frauen. Der ungezwungene Dialog des Veteranen mit den Studenten belegte die Fähigkeit von Visser 't Hooft, sich auf eine faszinierende Weise auf Situation und Mensch einzustellen.

Einige Wochen nach dem Ende der ersten Session des Zweiten Vatikanums hatte ich Gelegenheit, Visser 't Hooft nach seinen Reaktionen auf das Konzil zu fragen. Wie immer verstand er es vortrefflich, die positiven wie die negativen Aspekte diplomatisch und doch sehr direkt gegeneinander abzuwägen. Er verbuchte als Positivum, daß die katholische Kirche jetzt zu der Einsicht gekommen sei, daß die geschlossene „Christenheit" der Vergangenheit angehörte. Die ökumenische Bewegung habe diese Entdeckung allerdings schon früher gemacht. Der katholische Ökumenismus scheine jetzt eine weltweite Tatsache zu werden; der Beschluß, Beobachter aus anderen Kirchen zum Konzil einzuladen, sei von großer Bedeutung. Andererseits dürfe die aufbrechende Euphorie nicht vergessen lassen, daß das Konzil (im Februar 1963) noch keine einzige ökumenische Entscheidung getroffen habe. Der wirkliche Dialog müsse erst noch beginnen und man sei sich über die Art und Weise eines solchen Gesprächs noch nicht einig. Und schließlich gebe es aus der Sicht des ÖRK eine Anzahl Testfragen, vor allem ob die katholische Kirche sich offiziell zur Religionsfreiheit bekennen werde.

Als ich Visser 't Hooft im Sommer 1964 wieder besuchte, um über die weitere Entwicklung auf dem Konzil zu sprechen, ließ er im Blick auf die ökumenischen Endergebnisse des Unternehmens noch *deutliche Vorbehalte* erkennen. Das Schema „De Ecclesia", das damals noch in Arbeit war, schien die Aussagen des Ersten Vatikanums nicht so zu interpretieren, wie viele gehofft hatten. Visser 't Hooft war sich darüber im klaren, daß man sich nicht formell von 1870 distanzieren konnte, aber es war ihm unverständlich, warum das Erste Vatikanum wieder ausdrücklich und wiederholt bekräftigt werden mußte.

Für die Zukunft sah Visser't Hooft die Möglichkeit, mit Rom bei der Beratung von internationalen Problemen zusammenzuarbeiten und durch offizielle Kanäle (gemischte Gesprächsgruppen) theologische Gespräche zu führen. Aber am meisten schien ihn die gerade damals erschienene Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam" Pauls VI. zu beschäftigen. Er hatte unmittelbar nach Erscheinen der Enzyklika ein Kommuniqué herausgeben lassen mit negativen Reaktionen führender Ökumeniker.

Wenn ich Papst wäre, würde ich anders reden

Im Gespräch sagte er dann: am meisten habe ihn die Art und Weise irritiert, in der der neue Papst den Primat in den Vordergrund rücke, mit noch größerem Nachdruck als Pius XII. „Wenn ich Papst wäre", so Visser 't Hooft, „würde ich mit den Nichtkatholiken anders reden. Ich würde sagen: Als katholische Kirche haben wir euch viele Dinge anzubieten, die für uns ebenso wichtig sind: eine christliche Spiritualität, bestimmte theologische Schätze, bestimmte Initiativen. Aber gleichzeitig haben wir euch auch den Primat anzubieten, auch wenn wir wissen, wie schwer es euch fällt, ihn positiv zu werten. Aber nein, Paul VI. geht gerade andersherum vor: Er sagt uns: Wir haben euch zuallererst den päpstlichen Primat anzubieten." Und weiter: er habe noch keinen Theologen getroffen, der ihn davon habe überzeugen können, daß man die Aussage des Ersten Vatikanums auf annehmbare Weise erklären könne; die Erklärungen seien alle zu subtil ...

Es war damals deutlich zu spüren, daß 1964 das große Tauwetter zwischen Rom und Genf noch nicht eingesetzt hatte. Schon auf der Sitzung des Exekutivausschusses des ÖRK im Februar 1964 in Odessa hatte man sich deutlich von den zentralistischen Einheitsvorstellungen distanziert, die man Rom zuschrieb, im Gegensatz zu den Mitgliedskirchen des Weltrates, die nach einer Einheit strebten, „die gleichzeitig Gabe Gottes und Gottes Wille für seine Kirche ist".

Erst die Zentralausschußtagung von Enugu im Januar 1965 brachte die notwendige Entspannung. Inzwischen war das *Konzilsdekret über den Ökumenismus* erschienen, das von Genf als brauchbare Grundlage für eine Annäherung akzeptiert wurde. Auch der Beschluß des Zentralausschusses, die Amtszeit von Visser 't Hooft ein Jahr zu verlängern, trug zur Entspannung der Atmosphäre bei. Diese Klimaveränderung wurde durch den offiziellen Besuch von Kardinal Bea in Genf am 2. Februar 1965 und später durch die Errichtung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe als des offiziellen Gesprächsorgans zwischen ÖRK und katholischer Kirche öffentlich bekräftigt.

Anfang 1966 war Visser 't Hooft Gast in Brüssel. In Gesprächen mit ihm zeigte sich, daß die Atmosphäre ruhiger und konstruktiver geworden war. Er erkannte damals öffentlich und im Beisein von Mgr. Willebrands an, die katholische Kirche habe seit „Mortalium animos" (1928) einen langen Weg zurückgelegt. Durch das Ökumenismusdekret und andere Konzilsbeschlüsse, wie den über die Religionsfreiheit, sei sie zu einem Zentrum der ökumenischen Aktivität geworden.

Obwohl er warnte, die neue Situation habe auch ihre Gefahren, es werde nämlich viel ökumenisch geredet, aber wenig gehandelt, sah er doch neue Aufgaben, die die Kirchen zusammen anpacken könnten. In der Weiterentwicklung der Ökumene sah er drei Phasen: Nach der Phase gegenseitiger Entdeckung, die sich in Überraschung und Dankbarkeit äußere, komme eine Zeit des Zusammenlebens und Füreinanderlebens, in der die Kirchen sich umeinander sorgen. Erst dann folge das Stadium ökumenischer Entscheidungen durch Beseitigung von Hindernissen, die einer wirklichen sakramentalen Gemeinschaft im Wege stehen, und das gemeinsame Annehmen von Strukturen, „die das Miteinanderleben, das gemeinsame Zeugnis und das gemeinsame Auftreten ermöglichen" (Visser 't Hooft in: De Maand, März 1966, S. 149/150). Zweifellos ist diese Skizzierung ökumenischer Entwicklung heute noch aktuell.

Rom paßte nie ganz

Ende der sechziger Jahre zeichnete sich überall eine Wende ab, die sich auch in der Ökumene niederschlug. Es kam die Zeit der *Spannung zwischen ökumenischem Engagement und den ökumenischen Institutionen.* Auf katholischer Seite brachte beispielsweise „Populorum progressio" (1967) bedeutsame Akzentverschiebungen. Paul VI. korrigierte damit die etwas naiven Zukunftshoffnungen von „Gaudium et spes", indem er gesellschaftskritischere Töne anschlug.

Für den ÖRK brachte die Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf (vgl. HK, September 1966, 432–437) eine deutliche Wendung, die aber erst zwei Jahre später in Uppsala bei der vierten Vollversammlung des Weltrates (vgl. HK, August 1968, 383–388) zur Geltung kam. Uppsala geriet sehr stark unter den Einfluß der Protestbewegung der späten sechziger Jahre. Die Generation der „Gründerväter", die zumindest auf dem Kontinent stark durch die Barthsche und Nachbarthsche Theologie geprägt waren, mußte jetzt endgültig Jüngeren den Platz räumen. Zu den abtretenden Führungspersönlichkeiten gehörten *Oliver Tomkins, Edmund Schlink, Kristen Skydsgaard* und natürlich Visser 't Hooft. Die entscheidenden Spannungen in Uppsala betrafen nicht mehr den Gegensatz zwischen „Katholizität" und „Evangelismus" (wie 1948 in Amsterdam), sondern viel stärker die Polarisierung zwischen „Vertikalisten" und „Horizontalisten".

Im Oktober 1968 und im August 1969 traf ich Visser 't Hooft noch zweimal. Visser 't Hooft hatte jetzt ganz andere Anliegen als noch während des Konzils. Inzwischen war (der kurz nach Visser 't Hooft verstorbene, vgl. ds. Heft, S. 444) *Eugene Carson Blake* Generalsekretär des ÖRK (1966) und Visser 't Hooft dessen Ehrenpräsident geworden. Das wichtigste Stichwort hieß: „Horizontalismus". Visser 't Hooft war der Ansicht, die ausschließliche Beschäftigung mit den „postökumenischen" Fragen wie beispielsweise der Entwicklungspolitik könne zu einer neuen Form von Ketzerei werden. Schon 1925 in Stockholm habe sich die Weltkonferenz für Praktisches Christentum darum bemüht, das „Horizontale" in den Vordergrund zu stellen; diese Linie habe sich 1937 in Oxford und bei der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam fortgesetzt. Durch die Zusammenführung von „Life and Work" mit „Faith and Order" zum Weltrat hätten dann die ökumenischen Pioniere gezeigt, daß die beiden Dimensionen untrennbar zusammengehörten. Wenn nun die Jungen sagten, sie bräuchten keine Theologie mehr, dann, so Visser 't Hooft, müsse er sich fragen, ob man die Entwicklung von 1925 bis 1948 nochmals durchmachen müsse. Er war damals der Meinung, die eigentliche Konfrontation des Weltrats mit der horizontalistischen Theologie stünde erst noch bevor; sie könnte zu einem für den Ökumenismus gefährlichen Kräftemessen führen.

Ein anderes, damals aktuelles Thema war der mögliche Beitritt der katholischen Kirche zum Weltrat. *Robert Tucci* SJ, seinerzeit Chefredakteur der „Civiltà Cattolica" (vgl. ds. Heft, S. 444), hatte sich in Uppsala in einer beachtenswerten Ansprache als katholischer Beobachter dafür eingesetzt. Visser 't Hooft zeigte sich in dieser Frage deutlich reserviert. In früheren Gesprächen hatte er immer wieder auf die Lehrschwierigkeiten hingewiesen, die Rom daran hindern würden, eine Mitgliedschaft im ÖRK wirklich anzustreben. 1968 und 1969 war er der Meinung, zwischen Rom und Genf habe gerade erst die erste Phase der Zusammenarbeit begonnen; die zweite Phase könne gut und gern noch zehn oder zwanzig Jahre andauern. Man habe noch keine Formel gefunden, nach der bei einer eventuellen Mitgliedschaft die Zahl der katholischen Delegierten berechnet werden könne; den Vorschlag, daß sich auf katholischer Seite die einzelnen Episkopate dem ÖRK anschließen sollten, hielt er nicht für realisierbar. Er fürchtete um die Gewichte in der Vollversammlung.
Seine schärfsten Einwände galten den *Konsequenzen eines katholischen Beitritts:* „Ich sehe noch nicht", sagte er wörtlich, „wie der Papst einer dem Weltrat angeschlossenen katholischen Kirche die notwendige Bereitschaft zur Beratung mit anderen Kirchenführern und mit Genf aufdringen könnte, wenn er, wie die Ereignisse um ‚Humanae vitae' zeigen, seine eigenen Bischofskonferenzen links liegen läßt". Auch die vatikanische Diplomatie war in seinen Augen mit den Denkweisen und dem Auftreten des Weltrats unvereinbar. Schließlich meinte er, es würde zu einer ausweglosen Situation kommen, wenn Rom als Mitglied des ÖRK Verbote gegen Küng oder Schillebeeckx erlassen würde. Wer leichtfertig über eine katholische Mitgliedschaft spreche, habe die möglichen Konsequenzen nicht genügend bedacht. Für begrenzte Absprachen, bei denen Rom und Genf einander auf gleicher Ebene begegnen könnten, reiche die Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe.

Genf hat mehrere Jahre gebraucht, um die ökumenische Kursänderung Roms zu verarbeiten, und Rom war einige Jahre nach seiner Kursänderung bereits wieder vorsichtiger geworden. Jedenfalls bremste Paul VI. die ökumeni-

sche Dynamik von 1967 an. Ihn trieb die Sorge um, die Verwirrung bei Priestern und Gläubigen könne zu groß werden. Als Paul VI. 1969 (vgl. HK, Juli 1969, 301–303) Genf besuchte, gab es bereits auf beiden Seiten Zeichen der Zurückhaltung.
An dem damals auftretenden Mangel an Dynamik läßt sich die Frage stellen, ob die Verantwortlichen den Kairos des außergewöhnlichen ökumenischen Engagements zwischen 1960 und 1964 überhaupt ausreichend wahrgenommen hatten. Leztlich waren sie doch stärker an der Sicherung von Institutionen interessiert und hatten zuwenig die Einmaligkeit des Geschehens im Auge. Ich habe diese Frage damals Visser 't Hooft gestellt; er wollte sie nicht beantworten.

Einheit, aber wie?

In den letzten Jahren war es um den bejahrten Ehrenpräsidenten des Weltrates still geworden. Willem Visser 't Hooft interessierte sich aber stets für die häufig wechselnde Aktualität des ökumenischen Geschehens und blieb in engem Kontakt mit den Freunden von der Route de Ferney. Als großer alter Mann war er für viele weiter Ratgeber und für den Weltrat ein „Schutzengel". (Paul VI. soll im Gespräch mit Visser 't Hooft, als er hörte, daß dieser auch im Ruhestand in Genf wohnte, gesagt haben: „Dann bleiben sie der Schutzengel des Weltrats"; nach La Croix, 19. 1. 74.)

In dieser Funktion verfolgte er auch weiterhin aufmerksam die Beziehungen zwischen der ökumenischen Bewegung und der katholischen Kirche. Ein Beleg dafür fand sich vor einigen Jahren in seiner vertraulichen Stellungnahme „Remarks in the dialogue between the R. C. Church and the Reformation Churches" aus Anlaß des Abschlußberichts der anglikanisch-katholischen Kommission (vgl. HK, Mai 1982, 226–232). Beim Lesen dieser im Juni 1982 verfaßten Anmerkungen fällt vor allem deren Kontinuität zu früheren Äußerungen Visser 't Hoofts während der Konzilsjahre auf. Er benutzte den Anlaß zu einer allgemeinen Diagnose der bilateralen Gespräche zwischen den „Kirchen der Reformation" (zu denen er auch die Anglikaner rechnet) und der katholischen Kirche. Den Anstoß gab vor allem die Veröffentlichung der Bemerkungen der Glaubenskongregation zum anglikanisch-katholischen Schlußdokument.

Sein Fazit: Während die nicht-offiziellen Dialoge in den letzten Jahren beachtliche Ergebnisse erbracht hätten, könne dies von den offiziellen Dialogen nicht gesagt werden. Es sei weder zur katholischen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses noch zur Anerkennung der anglikanischen Weihen gekommen; keiner der bilateralen Berichte seien bisher offiziell gutgeheißen worden. Obwohl sich Visser 't Hooft mit dem Endergebnis der anglikanisch-katholischen Kommission nicht einverstanden erklärte (in seinen Augen handelt es sich um nicht mehr als um ein „verbales" und „theoretisches" Konstrukt), hielt er es doch für notwendig, sich sehr genau mit den Bemerkungen der Glaubenskongregation (vgl. HK, Juni 1982, 288–292) zu befassen, als deren Verfasser er den heutigen Kardinal *Hamer* vermutete. Der entscheidende Punkt war für Visser 't Hooft die römische Weigerung, das ARCIC-Dokument als „substantielle" Übereinkunft anzuerkennen, weil es keine volle Übereinstimmung mit den Aussagen des Ersten Vatikanums gebe.
Unter dem Eindruck des bisherigen Verlaufs der bilateralen Gespräche und der neueren Papstreisen, vor allem des großen Beifalls für Johannes Paul II. in Canterbury, wuchs bei ihm offenbar die *Sorge wegen einer gegenwärtig zu optimistischen Beurteilung der Möglichkeiten einer Wiedervereinigung mit Rom.* Nach ihm liefen Anglikaner und Lutheraner Gefahr, den Primat des Papstes mitsamt seiner „universalen Jurisdiktion" zu akzeptieren. Die Hinnahme einer Rückkehr zum Papsttum werde nicht nur durch das vergrößert, was gesagt werde, sondern auch durch das, was nicht gesagt werde. Wenn man beispielsweise die Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses durch Rom anstrebe, sei darin eine unausgesprochene Anerkennung Roms als „Hüterin der wahren Lehre" impliziert. Rom sei aber nicht der Punkt, an dem die Sache der christlichen Einheit am besten vorangebracht werden könne. Es sei eine Illusion anzunehmen, das Papsttum könne als „Herd für die Einheit" fungieren. Innerhalb der katholischen Kirche sei gegenwärtig ein Streit zwischen der Hierarchie und Theologen über das Wesen des kirchlichen Lehramts und die Funktion der Theologie in der Kirche in Gang; auch deshalb sollten die reformatorischen Kirchen nicht zu einer Aufwertung der Rolle des Papsttums beitragen. Er wolle dies nicht als Warnung vor ökumenischen Kontakten mit Rom verstehen. Man solle aber nicht die Wiedervereinigung mit Rom anstreben, für die es doch keine brauchbare Lösung gebe, sondern besseres Einvernehmen, „geistlichen Wetteifer", Kooperation bei der Mission und beim Einsatz für soziale Gerechtigkeit.
In diesen späten Bemerkungen stößt man wieder auf das *Unbehagen Visser 't Hooft's am Bild einer geographisch zentralisierten und universal strukturierten Kirche.* Er erkennt die großen Fortschritte durch die Dokumente des Zweiten Vatikanums an (die biblischen Akzente, die Anerkennung der Religionsfreiheit, die ökumenische Aufgeschlossenheit), meint aber gleichzeitig, der heutigen „Führung" in Rom fehle die in den offiziellen Dialogen notwendige Beweglichkeit. Zwischen den Zeilen scheint die Befürchtung durch, der Lockruf einer „Rückkehr" zum Papsttum könnte einige Kirchen mit hochkirchlichen Tendenzen verführen, und dadurch könnte das Bemühen der Reformation um die Reform der katholischen Kirche scheitern. (Auch die „strategische Position" des „catholicisme non-romain" des frühen Visser 't Hooft wäre dann nicht mehr aufrechtzuerhalten.)
Visser 't Hooft stellt die Frage, ob die Anglikanische Gemeinschaft willens sei, später Bischofsernennungen oder Zensuren für eigene Theologen aus Rom zu akzeptieren, und trifft damit einen wunden Punkt. Die Schwäche seiner Position als Anwalt des Weltrates bleibt indessen, daß

dieser Rat nie Ekklesialität erreicht und sie auch nie erreichen wollte. Damit hat er sich aber selber als Partner wirklicher Einigungsgespräche unmöglich gemacht. Die bilateralen Gespräche der konfessionellen Weltbünde mit Rom ermöglichen einen stärkeren Einsatz und waren deshalb mehr als einmal Ursache für Genfer Mißgunst. Dennoch besteht an der Treffsicherheit der Diagnose des „Schutzengels" des Weltrates kein Zweifel.

Visser 't Hooft war kein Mann, der andere kritisierte, sich selbst aber von Kritik ausnahm. In einer Bilanz nach seinem Ausscheiden aus dem Amt (W. A. Visser 't Hooft, The general ecumenical development since 1948, in: „The ecumenical advance", *Harold E. Fey* [Hg.], London 1970, S. 25–26) wußte er mit der ihm eigenen Offenheit Spreu und Weizen in den Ergebnissen der ökumenischen Bewegung zu trennen. Für ihn gehörte die Tatsache, daß heute alle Kirchen dazu gezwungen wurden, die grundlegende Frage nach ihrem Gehorsam gegenüber dem Auftrag Christi, alle Christen zu sammeln, zu stellen, zweifellos zu den großen christlichen Errungenschaften der Gegenwart. Die Kirchen könnten jetzt wieder als Mitglieder einer Familie zusammenleben. In dieser Familie gebe es zwar Reibungen und Mißverständnisse, in ihr seien aber doch gemeinsame Geschichte und die gleichen Geistesgaben wirksam. Die ökumenische Bewegung sei auch für Kirchen in einer feindlichen Umgebung oder in großer Vereinsamung eine Stütze gewesen.

Als Mensch ebenso schlicht wie herzlich

Diese Erfolgsbilanz machte ihn aber nicht blind für die *Defizite der ökumenischen Bewegung.* Es sei dieser Bewegung bisher nicht gelungen, bedeutende Ergebnisse im Blick auf die Einheit der Kirchen zu erzielen. Bei diesem Urteil ging es ihm nicht in erster Linie um organisatorische Wiedervereinigungen, sondern um andere Ausdrucksformen wachsender Gemeinschaft, zum Beispiel um die Interkommunion. Er sah die Fortschritte auch in diesem Punkt. Aber er teilte die vor allem bei jüngeren Menschen spürbare Enttäuschung darüber, daß die Kirchen auch nach vielen Jahrzehnten Ökumene dieses Problem noch nicht hätten lösen können. Er sah eine beträchtliche Schwachstelle der ökumenischen Bewegung auch darin, daß der Ökumenismus im Leben der örtlichen Kirchen und Gemeinden bisher zu wenig Wurzeln gefaßt habe. Es sei nicht genug deutlich geworden, daß das Bemühen um Ökumene nicht nur eines von vielen Anliegen der Ortsgemeinde sei, sondern zum Wesen der Kirche gehöre.

In einer wenn auch notwendigerweise bruchstückhaften Gesamtwürdigung des Ökumenikers darf eine Würdigung des Menschen Visser 't Hooft nicht fehlen. Diese läßt sich nicht aus Publikationen und Dokumenten erheben. Einer der auffallendsten Züge war wahrscheinlich sein „politisches" Temperament. Gerade diesem verdankt die ökumenische Bewegung sehr viel. Gemeint ist damit seine außerordentliche Begabung, eine unerwartete Situation rasch zu überblicken, die jeweilige Frage in ihren großen Linien zu klären und entschlossen zu reagieren. Dazu gehörte auch sein Sinn für Strategie und seine Bereitschaft, zugunsten längerfristiger Ergebnisse Opfer zu bringen.

Auch nachdem er dreißig Jahre lang Führungsaufgaben wahrgenommen hatte, hatte er sich eine Jugendlichkeit und eine Hörbereitschaft bewahrt, die auf Jüngere anziehend wirkten. Die Jungen trafen bei ihm auf eine beeindruckende Begeisterung für das Leben und das Weltgeschehen, in der sie sich selber wiedererkennen konnten und durch die sie sich instinktiv mit ihm verbunden fühlten. Sein prägnanter Charakterzug war aber wohl eine *überaus liebenswürdige Einfachheit.* Wo er offiziell auftreten mußte und mit Ehrungen überhäuft wurde, war seine Haltung immer ebenso schlicht wie herzlich. Obwohl er viel mit Mächtigen und Großen der Welt verkehrte – man kann das in seinen „Mémoires" nachlesen –, verlor er nie den nüchternen Blick für die Dinge und den erfrischenden direkten Ton im persönlichen Kontakt. Als Niederländer verfügte er über den Sinn für Humor und den Hang zu häuslichen Feiern, zur „gezelligheid", wie sie für sein Herkunftsland kennzeichnend waren. Er hatte diese Eigenschaften nach Genf mitgenommen. So war Willem Visser't Hooft ein großer Mann, der sich einer großen Sache verschrieb und ihr bis ans Ende treu geblieben ist.

Jan Grootaers

„Knien wollte er nicht"

Heinrich Böll (1917–1985)

Der am 16. Juli im rheinischen Bornheim-Merten verstorbene Heinrich Böll ist als Schriftsteller, moralischer Mentor und Kritiker deutscher Verhältnisse in der Tages- und Wochenpresse vielfältig gewürdigt worden. Hier soll den vielen Nachrufen kein weiterer angefügt, sondern das Phänomen Böll aus den menschlichen und auch aus den religiösen Wurzeln des Schriftstellers und Katholiken Böll verständlich gemacht werden. Der Verfasser, Michael Graff, arbeitete längere Zeit an der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim mit Schwerpunkten Kultur, Kunst, Literatur, Medien und ist gegenwärtig Pfarrer in Marbach/N.

Kein Kölner Dom, kein Staatsbegräbnis, aber Wehmut: Totengeleit für einen katholischen deutschen Schriftsteller, der sein Katholisch- und Deutschsein bewahrt hatte bis zuletzt, unversteckt und unverschämt, eigensinnig.

Die Abschiedsszenen waren Heinrich Böll zuliebe. Nachbarpfarrer und Maler Herbert Falken leitete die Liturgie der Kirche, zu der sich Böll trotz seines Austritts aus der „Körperschaft" ein Leben und Schreiben lang bekannt hatte. Im Gefolge der Ministranten eine Zigeunergruppe, als wäre der Autor einer von ihnen gewesen: nichtseßhaft, belächelt, als Fremder verdächtig. Söhne und Freunde trugen den Sarg, unter ihnen Lew Kopelew, Zeuge des grenzüberwindenden Engagements des Kölner Erzählers, der für viele Hilfesuchende zum Anwalt und Hauswirt geworden war. In höflichem Abstand der Repräsentant jenes Staates, dem der Dichter nur allzuoft literarischen Widerstand geleistet hatte, unartig, wie es so seine Art war.

Stimmengewirr und die Not mit der Mischung

„Er war, was zu sein er haßte: das Gewissen der Nation", beteuerte *Fritz J. Raddatz* im Nachruf. War er das, was sie ihm durcheinander nachriefen? „Dichter, Narr, Prediger" (Marcel Reich-Ranicki)? „Dissident im eigenen Land" (Werner Schütte)? „Gegenbischof zu den weltlichen Gewalten einschließlich der richtigen Bischöfe" (Günther Zehm)? Gar ein „Heiliger" des 20. Jahrhunderts (Joachim Kaiser)? Oder war Böll das, was man schon früher warnend von ihm sagte, nämlich Chaot und Ziehvater des Terrorismus, eine „Mischung aus Albert Schweitzer, Schwejk und Fritz Teufel" (Hans Habe) oder spöttisch: „der gute Mensch von Köln", „der arme Heinrich"? Freunde in Ost und West wußten es anders. „Sie waren Ankläger und Tröster in einem, denn alles, was Sie schrieben, barg in sich ein grenzenloses Mitleid" (Manès Sperber, zum 65. Geburtstag).

„Ich bin", schrieb Böll 1971, „gegen Heldenverehrung, Denkmäler, Images und Ikonen." In seiner privaten Bescheidenheit war Böll zwar verletztlich, aber integer, und nur so konnte er 1969 glaubhaft das „Ende der Bescheidenheit" für die deutschen Schriftsteller proklamieren. Bescheiden-unbescheiden mischte Böll sich ein. Einmischung und Mischung waren seine Sache von Haus aus, denn der Kölner Schreinersohn liebte das Schmutzig-Vermischte des Alltags mehr als die fragwürdige Reinheit der Doktrin.

Die meisten Böllkritiker scheitern an seiner *besonderen, ungesäuberten Mischung.* Böll war *Schriftsteller,* aber literarisch und ästhetisch anfechtbar. Böll war *Deutscher,* aber seine Heimat war die Sprache, nicht der Staat. Böll ist *Katholik,* aber er unterscheidet (unsystematisch) zwischen Konfession und Christsein, Religion und Institution, Katholizismus und Katholischsein.

Zur unverwechselbaren Mischung Böll gehören seine *Kölner Herkunft,* das *Milieu,* die Welt des *Handwerkers* (Böll schreibt brauchbare, bewohnbare Texte) und das Schicksal jener *Jahrgänge* mit ihren generationsbedingten Verwundungen und Verwundbarkeiten („Trümmerliteratur"). Die ganze Not der Interpretation – nicht nur im Fall Böll – rührt daher, daß man Mischungen nicht mag, ihren nur so erhältlichen Eigengeschmack. So wünscht der eine mehr Reflexion und Logik, der andere reklamiert sprachliche Fahrlässigkeiten; die Kirchenkritik müsse gemäßigter und theologisch gehaltvoller sein, die politische Meinung durchdachter, der Roman kürzer, die Polemik sanfter.

Und da es diesen erwünschten Autor bzw. Deutschen bzw. Katholiken nicht gibt (und man am Nobelpreisträger schlecht vorbeikommt), einigt man sich auf Lob für dies und Tadel für jenes; man trennt den frühen vom späten Böll, das literarische Werk von den Reden, die Erzählung vom Roman, die Texte vom Verfasser, das Gesagte vom Gemeinten, die Absicht von der Wirkung. Dabei wäre es – nicht nur im Fall Böll – schicklich, person- und sachgerecht, Biographie und Bibliographie zusammenzusehen und die *innere Einheit („Treue") von Weg und Werk* zu achten, auf die Heinrich Böll immer wieder Wert gelegt hat: „Es ist gar nicht die Frage des Recht- oder Unrechthabens, keine Frage der Beweisführung, sondern – Gott sei's geklagt – es ist eine Frage der Treue, die von der Klugheit mit Kopfschütteln beobachtet wird."

Bölls einfache Leser

Mit dem Kopfschütteln der Klugheit schien Böll immer zu rechnen, wenn er seinen *kleinen Leuten* literarisch treu blieb, dem armen „Hascherl", wie man ihm spöttisch in der „Welt" nachrief. Als Abiturient war Böll begeistert von Léon Bloy („Das Blut der Armen") und übernahm, literarisch und politisch unter anderen Vorzeichen, dessen Polemik gegen die „unerbittliche Bestie" Reichtum zugunsten der Armen, die man um Recht und Würde betrogen hat. Diese Einteilung der Welt in „die da oben" und „die da unten" ist vereinfachend und einseitig, aber sie hat bis zur Stunde erdrückende Argumente auf ihrer Seite und ist auf weite Strecken auch biblische Perspektive. Nicht ohne Koketterie nannte sich Böll noch Jahrzehnte später „kleinbürgerlich, extrem kleinbürgerlich". Er liebte diese Leute in ihrer Ohnmacht gegenüber den Institutionen Kirche und Staat, Presse und Polizei, und er liebte offensichtlich einfache Leser, für die er vergnüglich, tröstlich, bissig schrieb und sich sentimentaler Passagen nicht schämte. Eine Parallele im Kino wäre Fassbinder. Es fiele dem Kölner nicht schwer, die Welt „von unten" zu betrachten, ganz nahe an der *Erde,* an den *Dingen,* am *Material.* Böll war kein „Seher", sondern er sah genau hin und erkannte so auch, daß jedes Wort materiell ist: Brot, Wunde, Jude. Daher die warnende Einsicht, „daß Worte töten können". Die Bodennähe war stilistisches und inhaltliches Prinzip; Bölls Erzählungen sind die *maßstabsgetreue Wiedergabe einer engen, oft unsauberen, schlampigen Welt.* Die Vorliebe für Gerüche, die z. B. der „Clown" Hans Schnier sogar durchs Telefon wahrnimmt, ist Bölls Vorliebe für tiernahe Sinnlichkeit bzw. für all das Menschliche, das in gehobenen Kreisen tabuisiert oder weggesprayt wird, weil man da oben nicht stinkt, sondern duftet. Daß aber Leid und Schmutz zum Himmel stinken, machte Bölls Riecher für den Duft der Menschenerde

zum ideologiekritischen Organ. Hier gewann Böll handfestes Material zum Angriff auf Theorie und Tradition, Norm und Konvention. Es ist der kleine Maßstab der eigenen vier Wände, der „nervöse Sinn für Phrasen" (J. Kaiser), in dem Bölls Moralität gründet und sich von hier aus in Witz und Satire, Schimpfwort und Pamphlet entwikkelt. Seine Helden verteidigen einen ohnehin beengten Lebensanspruch gegen Großmächte aller Art. Immer eindeutiger und einseitiger ergriff Böll Partei und Wort. Sein berüchtigtes Bittgesuch um „Gnade oder freies Geleit" für Ulrike Meinhoff hätte jeder Seelsorger so ähnlich formulieren können; denn um Sorge für Menschenseelen ging es, Menschen, die Böll arm erschienen.

Mischung aus Anarchie und Zärtlichkeit

Im Blick auf Heinrich Böll u. a. entstand das gute (aber nie gut gemeinte) Wort zum Sympathisanten. Damit meinte man die, die sogar Feinde lieb hatten, Russen und Terroristen. Daß Böll in seiner eigentümlichen Mischung aus „Anarchie und Zärtlichkeit" (B. Balzer) gegen jede Form von Gewalt argumentierte, muß man dem aufmerksamen Leser nicht eigens beweisen. Seine parteiische Menschenliebe sprengte aber vielfach gesetzte Grenzen dessen, was klug, opportun, vernünftig ist, dem *Wunschbild des Heiligen näher als der Strategie des Realpolitikers.* Seine Helden wurden zunehmend einfältiger, ungebildeter, rückten in die Nähe des Narren, galten als „tumb", standen der Weltvernunft fremd gegenüber. Es schien Böll nie peinlich zu sein, die oft bemühten Randgruppen immer neu ins Blickfeld zu rücken, „die Gammler, die Langhaarigen, die Schmutzfinken, die Obdachlosen, die Asozialen ..." (so in der Rede zur Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit in Köln, 1970). Bölls Humanität geriet aus dem engen Milieu fast reibungslos und konsequent ins Maßlose, U-topische. „Ich habe Angst vor der Liebe," lesen wir (Wo warst du, Adam). „Warum, fragte er mich leise: Weil es sie nicht gibt – nur für Augenblicke."
An *utopischen Augenblicken* machte Böll sein Programm fest. Nicht so sehr im Pathos seiner Reden sondern im liebevoll erzählten Detail, im Bildausschnitt finden wir die Größe dieses Autors. Seine Vision vom Menschen blitzt in der Beschreibung einer Prager Frau während der (von Böll erlebten) Okkupation 1968 auf: „Sie ist blond, schmal, leidenschaftlich, ganz und gar unfanatisch und doch glühend, und sie ist Realistin, Demokratin. Sie will leben, nicht unter dem Kapitalismus, nicht unter der Herrschaft dogmatischer Dürre und Blindheit; ihr Realismus ist irdisch. Ich wünschte ihren Augen Laserstrahlen."
Immer wieder sind es *Frauen,* in denen Bölls Hoffnung anschaulich wird. „Leni, und mit ihr Boris und Lev, die sich der Leistungsgesellschaft ohne Krampf verweigern, sind – inmitten des Gruppenbilds aus plastisch-prallen Allerweltstypen und Norm-Individuen – Menschen einer neuen Art" (G. Scholz über Bölls Roman „Gruppenbild mit Dame", 1971). Daß „Frauenhände" (Veronika, Magdalena, Maria, Martha) mächtiger sein könnten als Männerhände („Drücken, prügeln, schießen, Verrechnungsschecks unterschreiben ..."), gehörte genauso zu Bölls Ideen wie der Glaube an *Brüderlichkeit inmitten von Gewaltstrukturen.*
In der erwähnten Kölner Rede von 1970 zitierte Böll aus einem Tagebuch von Ché Guevara eine Szene, in der der Guerillaführer den Mut nicht fand, auf zwei schlafende Soldaten zu schießen. Und Böll fuhr fort: „Ich frage mich ..., ob die jungen Leute, die Guevaras Bild vor sich hertragen, auch diesen Satz kennen, diesen Augenblick des Zögerns und der Nachdenklichkeit ... Ich empfehle Ché Guevaras Satz nicht nur denen, die sich zu ihm bekennen, viel mehr noch empfehle ich ihn jenen, die in Polizei- und Militärkasernen ausgebildet wurden, Herrschaft zu schützen. Und ich empfehle ihn allen regulären und irregulären Bombenlegern und Bombenpiloten, die blindlings töten. Es ist nicht immer Abel, der Unschuldige, der da getötet wird, aber sobald er tot daliegt oder dahängt, bekommt er Abels Gesicht, und wäre er der schlimmste aller Verbrecher oder Kriegsverbrecher."

Radikal, aber fromm

Zur Mischung Böll gehörte das *Ineinander von moralischem Anspruch und Sünderliebe,* die – schwer vorstellbar – sogar Böll und Boenisch hätte zusammenführen können, zumindest nach dessen Absturz. Denn für gefallene Existenzen hatte der radikale Moralprediger allemal Sympathien. „Seine Sünder sind Sünder ohne Schuld, Täter und Opfer" (Fritz J. Raddatz). Daß sich Böll bis zur Aufdringlichkeit in seine moralische Predigt selbst einbezog, sich also auf die Seite der entlarvten und ertappten Sünder stellte, machte seine Anfragen und Urteile bis hin zu unverblümt namentlichen Frechheiten immer wieder erträglich. „Mein Autor lebt nicht auf einem Leuchtturm, der Reinheit ausstrahlt, ringsum Schmutz entdeckt und nun im Vollglanz seiner Reinheit diesen Schmutz zu beschimpfen beginnt. Mein Autor lebt auf der Erde, aus der er gemacht ist, und seine Bitterkeit ist die Bitterkeit der Erde, aus der er gemacht ist ..." (Kölner Rede, 1970).
Er argumentierte mit der *Bergpredigt,* räumte aber sofort eigene Schwierigkeiten mit der Realisierung ein. Er maß *radikal,* sah aber ein, „daß W. fromm sein konnte und doch ein Schuft, und daß er beides echt war: fromm und schuftig ..." (Das Brot der frühen Jahre, 1955). Böll warf immer seine Person auf die ethische Waage und argumentierte – durchaus beirrbar, aber konsequent – aus dem eigenen *Gewissen* heraus, das er über die Institutionen, aber unter die biblischen Maximen stellte. Im berüchtigten „Brief an einen jungen Katholiken" (1958) erinnerte Böll an kirchliche Widerstandskämpfer im Dritten Reich: „jene ... handelten nicht auf kirchliche Befehle, sondern ihre Instanz war eine andere, deren Namen auszusprechen heute schon wieder verdächtig geworden ist: Das Gewissen." Diesem persönlichen Gewissen und seiner aufrechten Gangart traute Böll zu, was er allen Institutionen zunehmend absprach: die Fähigkeit, ohne doppelte Moral dem Bösen zu widerstehen, nicht schmutzfrei, aber aufrichtig.

Eine immer wieder namhaft gemachte Sünde war für Böll die *Besitzideologie.* Den Slogan „Hast du was, dann bist du was" nannte er eine „Sozialzote", gegen die die Kirche besser protestiert hätte als gegen „leichtgeschürzte Damen", und noch 1982 nannte er den „reinen Puritanismus in seiner kapitalistischen Form" das „Böseste, was mir einfällt". Wie die vorabgedruckten Leseproben seines letzten Romans zeigen, hat Böll bis zuletzt nichts von seinem scharfen Biß verloren. Der Verletzbare wußte um seine Lust am Angriff und die Gefährlichkeit der Waffen. „Wer mit Worten umgeht," schrieb Böll 1955, „sollte wissen, daß er Welten in Bewegung setzt, gespaltene Wesen losläßt: was den einen trösten mag, kann den anderen zu Tode verletzen." Ohne das Beispiel Jesu zu sehr zu strapazieren, wird man aber zugeben müssen, daß Bölls Angriffe über die Pharisäerschelte nicht hinausgehen. Jede Moralpredigt verletzt, wenn sie deutlich wird, und an Deutlichkeit ließ es Heinrich Böll nie fehlen. Dies bekamen oft gerade die zu spüren, die „das hohe C" im Schilde führten, Politiker oder Repräsentanten der Kirche.

„Religion, Kirche etc."

Bölls Beziehung zu „Religion, Kirche etc.", wie er in bewußter Beiläufigkeit formuliert, war theologisch kompliziert, weil sie menschlich so unkompliziert war. Oft ist das Thema freilich nur Milieukulisse, Ambiente, natürliche Umgebung. Oft steht kirchliche Macht oder Scheinheiligkeit nur symptomatisch für jede Art von Obrigkeit und Gewalt (Böll hält „Vatikan" und „Moskau" gelegentlich für austauschbare Begriffe) und ist so Druckstelle der Emanzipation. Doch wo Religion und Kirche direkt angesprochen sind, und dies ist erstaunlich oft der Fall, begegnet uns wieder Bölls besondere Mischung: Mystik und Materialismus, Ehrfurcht und Emanzipation, Treue und Polemik, Kirchlichkeit und Kirchenaustritt in einem Zug. Daß Böll trotz Verlassens der Kirche („eine speziell deutsche Notwendigkeit") katholisch blieb, spürt man Seite für Seite.

Als *Wohnwelt der Leute* sind Kirchen in Bölls Erzählungen bevorzugte Aufenthaltsorte. Eine typische Szene findet sich in der noch unveröffentlichten Erzählung „Zündhölzer", die der bereits todkranke Autor im SDR las (Sendung am Begräbnistag): „Knien wollte er nicht", heißt es da von einem Mann, der in einer dunklen, leeren Kirche die Hände faltet, „ohne zu beten", denn mit dem Beten war es schwierig geworden seit dem Tod von G., und er „sah die Tränen, bevor er sie spürte". Die *religiöse Existenz des Menschen in ihrer Vielfalt* war für Böll selbstverständlich. Waghalsige Mystik wurde ins Alltägliche geholt: Leni („Gruppenbild mit Dame", 1971) steht „mit der Jungfrau Maria auf vertrautem Fuß, empfängt sie auf dem Fernsehschirm fast täglich". Frömmigkeit und Kirchenbesuch gehören unverkrampft und undogmatisch zum ganz gewöhnlichen Leben: Bogner („Und sagte kein einziges Wort", 1953) erkennt eines Tages im Blick auf seine Frau: „Mit ihr verband mich etwas, was Menschen mehr verbindet als miteinander schlafen: Es hatte eine Zeit gegeben, in der wir zusammen gebetet hatten." Der Erzähler muß nicht kritisch differenzieren zwischen Aberglaube, Unglaube, Glaube, zwischen Orthodoxie und Wildwuchs, Glaube und Religion, doch im genauen Beobachten und Beschreiben einer recht verbreiteten Form von Religion lieferte Böll durchaus beabsichtigt der Theologie ein kritisches Korrektiv im kleinen Maßstab des Humanen. *Kirche ist für den Handwerkersohn ein menschlicher Gebrauchsgegenstand,* dessen Wert sich dadurch ergibt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe darin wohnen können. Bölls Kirche ist eine Art Herberge, auch für den Zigeuner. Die „Trauer, das Gasthaus verlassen zu müssen, ist nicht unähnlich der Trauer, die ich empfunden hatte, wenn ich aus der Kirche geschmissen wurde ..." (Das Brot der frühen Jahre, 1955).

Auch *Bölls Kirchenkritik,* sofern sie nicht nur ihr literarisch notwendiges Übel sucht („Prälaten" als „Panzer des Papstes" usw.), ist *vom Maß menschlicher Bedürfnisse bestimmt.* Sexualmoral und Eherecht, Seelenlosigkeit und pastorale Gedankenlosigkeiten werden aus der Perspektive der Leute dargestellt, wo „die Doktrin als Vorschrift ankommt", etwa im Nüchternheitsgebot („Angstsystem, um solche Idiotien herum aufgebaut"). Inhalt und Form bedingen sich und reichen vom Stammtischargument bis zur geistvollen Kritik eines weltumarmend-eleganten Katholizismus („Mischungen aus wechselnden Bestandteilen: Marx plus Guardini, oder Bloy plus Tolstoi").

Gerade in seinen zeitbedingten, ortsbezogenen Beobachtungen wurde Böll zu einem aufmerksamen *Chronisten des deutschen Nachkriegskatholizismus,* der ganz beiläufig Stimmungslagen und -wechsel registriert und immer wieder gültig formuliert (z. B. „Konzilseuphorie"). Als Anwalt der kleinen Leute, die sich seiner Ansicht nach kaum für Dogmatik interessieren, stellte Böll der „Gottesgelehrtheit" einen „Gott für den vulgus" gegenüber. Mit besonderer Wachheit verfolgte Böll den politischen Weg der Kirche und reagierte empfindlich auf jede Form von Anpassung und Assimilierung, vor allem, wo es um Rüstung und Wirtschaft geht. Die Kirche müsse zu den „Lämmern" gehören, dürfe nicht vom „Sakrament des Büffels" trinken. Der politische Weg Bölls vom Bruch mit der rheinischen CDU wegen der Einführung der Bundeswehr über Wahlhilfen für die SPD bis zur Mitarbeit in Friedensbewegung und der Politik der Grünen markiert in etwa auch den jeweiligen Ausgangspunkt seiner Kirchenkritik. Im Unterschied zur originellen Kritik im kleinen Format wirken die grundsätzlichen Kommentare, etwa der Vergleich von Kirche und Bergpredigt, blaß und plakativ, als ob Bölls Bemerkungen immer unwichtiger würden, je wichtiger sie daherkommen. Seine Stärke waren die kleinen Schwächen.

Und Böll selbst?

Und Heinrich Böll selbst? Die Bezeichnung „Christ" war ihm zu rein, zu anspruchsvoll. Dann schon lieber schmutzig-katholisch, aber doch nicht innerhalb der „Körper-

schaft". Auf Prädikate gab er nicht viel. Aber aus seiner Haltung und seinen Erzählungen darf man auf ein frommes Gemüt schließen, das weder Gegenstand dieser Darstellung noch einer Stilisierung zum Heiligen sein soll. Vielleicht war er nur *einer, der in der „Freiheit der Kinder Gottes" lebte, dachte, schrieb.* Der unbekümmerte Wechsel von Witz und Trauer, die unbefangene Religiosität seiner aufständischen Helden, sein spontanes Reagieren auf aktuelle Anlässe: vielleicht wurde Böll deshalb für viele zu einer Vaterfigur, weil er so jung war und so frei, offen und ungeschützt, naiv und ohne Schnörkel von Schuld und Unrecht zu sprechen, von Liebe und Zärtlichkeit.
Und Heinrich Böll und das Danach? Sein Himmel müßte irisch sein, katholisch, heiter. In der Büchnerpreisrede 1967 zitierte Böll aus dem Woyzeck: „Ich glaube, wenn wir in den Himmel kommen, so müssen wir donnern helfen." Es dürfte sich um Wärmegewitter handeln.

Michael Graff

Auf der Suche nach dem eigenen Profil

Zur Erneuerung des Ständigen Diakonates

Seit 17 Jahren gibt es in der Kirche Ständige Diakone. Rund 11 000 sind es bis heute weltweit. Unspektakulär haben so zumeist verheiratete und ihr Amt in der Mehrzahl nebenamtlich ausübende Männer Einzug in den Klerus gehalten. Der folgende Beitrag fragt danach, was aus diesem vom Konzil ermöglichten neuen und zugleich alten kirchlichen Amt geworden ist.

Sie halten Wortgottesdienste und taufen, besuchen Kranke und unternehmen Hausbesuche, sie predigen und halten Religionsunterricht ... Der *Ständige Diakonat* als „eigene und beständige hierarchische Stufe" (Lumen gentium 29) gehört mittlerweile zum kirchlichen Alltag. Nach langjährigen, bis in die Zwischenkriegszeit zurückreichenden Bemühungen, den Diakonat nicht mehr nur als eine Durchgangsstufe zum Priesterberuf zu betrachten, sondern ihn als eine selbständige Größe innerhalb des kirchlichen Amtes wieder aufleben zu lassen, gelang auf dem Konzil der Durchbruch. Die Einführungsphase für das neue/alte Amt ist inzwischen vorüber: Ist die Erneuerung des Ständigen Diakonates damit auch geglückt?

Dem Diakonat fehlen die Konturen

Man kann zwar den Eindruck haben, das Amt sei inzwischen ausreichend konsolidiert. Aber der Ständige Diakonat steht noch lange nicht auf sicherem Boden. Trotz eines vielfach beachtlichen persönlichen Einsatzes von Ständigen Diakonen mit ihrer Dreifachbelastung durch Familie, Beruf und Gemeinde, wenn sie noch einem Zivilberuf nachgehen, oder der nicht immer leichten Verbindung von Familienleben und Gemeindearbeit, wenn sie Diakon im Hauptberuf sind, will über das Erreichte keine rechte Zufriedenheit aufkommen: Die Würzburger Synode nannte es positiv: „Sowohl die praktische Ausgestaltung als auch die theologische Deutung dieses Dienstes sind in vieler Hinsicht noch offen" (Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, S. 615) – man kann es auch negativ ausdrücken: Dem Diakonat fehlen noch immer die Konturen.
Schon der internationale Vergleich der Anzahl der bis heute geweihten Diakone in den verschiedensten Ortskirchen zeigt ein *sehr uneinheitliches Bild.* Einige Ortskirchen sind mehr als zurückhaltend, andere fördern den Ständigen Diakonat bereitwillig: Mit Abstand die meisten Ständigen Diakone hat die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten (7102, Stand: Anfang 1985), zwei Drittel aller Ständigen Diakone überhaupt. Mit weitem Abstand folgen die Bundesrepublik (998), Brasilien (411) und Italien (380). Die weitaus meisten Diakone der USA üben ihr Amt nebenberuflich aus, über 90 Prozent von ihnen sind verheiratet, zwölf Prozent davon sind Hispanics und vier Prozent Farbige. 17 der rund 160 Diözesen der USA haben 100 und mehr Ständige Diakone und stellen damit bereits 41 Prozent aller US-Diakone (NC News Service 15. 2. 85).
Wenig einheitlich ist die Verteilung auch in der *Bundesrepublik.* Drei der 22 Bistümer haben 94 und mehr Diakone (Köln, Münster, Rottenburg-Stuttgart), damit bereits ein Drittel aller bundesdeutschen Diakone, sieben Diözesen 22 und weniger. Im Vergleich zu anderen Teilen der Welt-

Anzahl der Ständigen Diakone nach Kontinenten	
Afrika:	235
Amerika:	
Nordamerika: (Kanada 420, USA 7102)	7522
Mittelamerika:	275
Südamerika:	847
Asien:	64
Australien und Ozeanien:	55
Europa:	2335
Belgien 289, Bundesrepublik Deutschland 997, Deutsche Demokratische Republik 40, Färöer-Inseln 1, Finnland 1, Frankreich 250, Großbritannien 122, Irland 1, Italien 380, Jugoslavien 3, Luxemburg 2, Monaco 1, Niederlande 35, Österreich 149, Portugal 2, Schweiz 23, Spanien 31, Schweden 6, Türkei 2	
Weltkirche	11 333

Quelle: Schätzungen nach dem Statistischen Jahrbuch der Kirche und Informationen des Internationalen Diakonatszentrums, Freiburg (Stand Januar 1985)

kirche weist die Bundesrepublik einen hohen Anteil von Diakonen im Hauptberuf auf: ein Drittel von insgesamt 939. Wobei auch hier die unterschiedliche Verteilung unter den bundesdeutschen Diözesen auffällt: In sechs Bistümern gibt es mehr hauptamtliche als nebenamtliche Diakone, in den meisten verhält es sich umgekehrt.

Diakonat oder Laiendienste?

Eine unterschiedliche Haltung dem Ständigen Diakonat gegenüber wird auch deutlich, wenn man die Anzahl Diakone ins Verhältnis setzt zu den jeweiligen Katholikenzahlen. So fällt die vergleichsweise geringe Präsenz des Diakonates in *Afrika* und *Lateinamerika* auf. In beiden Erdteilen haben sich, wenn auch unter sehr verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen, neue gemeindliche Laiendienste herausgebildet. Der geringen Zahl von Ständigen Diakonen in diesen Teilen der Weltkirche dürfte als Ursache die Befürchtung zugrunde liegen, durch forcierte Bemühungen um den Diakonat könnten die Erfolge bei der Aktivierung der Laien konterkariert werden. Auch finanzielle Gründe dürften hier mit hineinspielen. Im übrigen möchte man sich offenbar angesichts der im Umbruch befindlichen kirchlichen Ämter und Dienste nicht zu früh die Hände binden. Einem differenzierten Angebot von „Laienämtern" scheint man hier oft den Vorzug zu geben.

Sosehr der Ständige Diakonat in Mitteleuropa vergleichsweise weit verbreitet ist, Hinweise auf Vorbehalte diesem Amt gegenüber, auf Unsicherheiten bei der Ausgestaltung und theologischen Grundlegung sind auch hier unüberhörbar. In mancher Gemeinde, in der ein oder mehrere Diakone wirken, gelingt die Arbeitsteilung zwischen Priestern, Diakonen und Laienseelsorgern oft nur mühsam, die Anerkennung durch den zölibatären Priester wird von Diakonen mitunter als mangelhaft empfunden. Nicht selten steht der Diakon in Verdacht, es sei ihm mehr an einer Präsenz am Altar gelegen als am diakonischen Amt. Andere argwöhnen, das Amt führe eher zu mehr Klerikalismus als zu weniger. Wieder andere fragen sich, warum es diese Weihestufe überhaupt brauche, da die vom Diakon ausgeübten Tätigkeiten in der Mehrzahl auch von Laien geleistet werden könnten.

In einer empirischen Untersuchung zu Berufswirklichkeit und Selbstverständnis der Ständigen Diakone in der Bundesrepublik von 1976 (*Gabriele Wollmann:* Die Ständigen Diakone, Mainz 1983) finden diese Unklarheiten in der Frage nach den Beeinträchtigungen der Diakonatstätigkeit ihren Niederschlag: „Mangelnde Brüderlichkeit", „Unsicherheiten im Amtsverständnis" und ein „unfertiges Berufsbild" werden am häufigsten genannt, je von einem Drittel und mehr der befragten verheirateten Diakone.

Der Diakon und die Diakonie

Man wird die Gründe für solche Schwierigkeiten nicht einmal immer gleich in der Anlage und Ausgestaltung dieses Amtes suchen dürfen: Rollenunsicherheiten im menschlichen Miteinander gibt es überall. Die Diakone kommen aus säkularen Berufen, bringen ein spezialisiertes Wissen mit: Zwischen Priestern und Diakonen reiben sich mithin u. U. zwei recht verschiedene Welten. Im übrigen ist der Diakonat noch keine 20 Jahre alt. Bis er wirklich zu einer eigenständigen Größe unter den kirchlichen Ämtern wird, wird noch einige Zeit vergehen müssen. So etwas wächst nicht von heute auf morgen. Anderseits können solche persönlichen Schwierigkeiten leicht Reflexe tiefer liegender Ungereimtheiten in der Konzeption des Diakonates und im kirchlichen Amtsverständnis überhaupt sein.

„Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen (die Diakone) dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium" (Lumen gentium 29). Auf dieser Basis vollzog sich die Erneuerung des Ständigen Diakonates nach dem Konzil. Eine Hauptschwierigkeit ist, auch dies ein Erbe des Konzils, daß Liturgie, Verkündigung und Diakonie dem Diakon mehr oder weniger gleichrangig als Aufgabengebiete zugewiesen sind. Die Entwicklung wurde vor allem von der Frage geprägt, inwieweit im Rahmen dieser drei grundlegenden Aufgaben jedes kirchlichen Amtes dem Bruderdienst für den Diakon noch einmal ein besonderes Gewicht zukommt. Oder anders ausgedrückt: Ist der Diakon der auf der untersten Stufe der kirchlichen Hierarchie stehende amtliche Helfer von Bischof und Priester oder ist er in erster Linie der amtliche Beauftragte für den Bruderdienst?

Anzahl der Ständigen Diakone in der Bundesrepublik Deutschland

Bistum	Anzahl der Diakone insgesamt	davon Diakone mit Zivilberuf	davon Diakone im Hauptberuf
Aachen	35	23	12
Augsburg	49	31	18
Bamberg	9	3	6
Berlin	4		4
Eichstätt	3	2	1
Essen	58	46	12
Freiburg	73	59	14
Fulda	8	8	
Hildesheim	39	34	5
Köln	148	70	78
Limburg	20	9	11
Mainz	49	12	37
München	76	35	41
Münster	100	91	9
Osnabrück	46	25	21
Paderborn	43	42	1
Passau	1	1	
Regensburg	19	16	3
Rottenburg-Stuttgart	94	53	41
Speyer	23	19	4
Trier	50	29	21
Würzburg	50	41	9
Total	997	649	348

Quelle: Angaben der Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin (Stand Januar 1985)

Es geht allerdings bei dieser Diskussion nicht um die Alternative: Bruderdienst oder Liturgie/Verkündigung, sondern eher um die innere Gewichtung und Zuordnung dieser drei die kirchliche Sendung ausmachenden Grunddienste. Die Würzburger Synode legte deutlich Wert auf eine Ausrichtung am Bruderdienst, konnte jedoch insgesamt nur wenig bewirken. Der „Rahmenordnung für Ständige Diakone" von 1979 ist ihr Kompromißcharakter anzumerken: Sie legt großes Gewicht auf die Einheit des kirchlichen Amtes und spricht sich gegen eine Verengung des Diakonates auf eine einzelne Aufgabe aus. Für eine eigenständige Konturierung dieses Amtes bleibt nicht viel Raum.

Da in solchen zentralen Fragen Unsicherheit besteht, wundert es eigentlich nicht, daß der Diakonat bis heute kein rechtes Berufs- und Berufungsbild hat ausbilden können. Solange die liturgischen Dienste im Diakonat an erster Stelle stehen (vgl. Wollmann S. 77), solange der Diakon sich de facto mehr an dem orientiert, was nicht unbedingt einem Priester vorbehalten ist, kann sich kein rechtes Profil herausbilden. Der Diakon, der vor allem als Helfer in den Vollzügen verstanden wird, die ohnehin schon dem Priester zukommen, verlängert lediglich die Zentrierung des kirchlichen Amtes auf Priestertum und Eucharistie. Ein Diakonat dagegen, der das diakonische Element in Besonderheit ernst nähme, würde das Amt selbst in der Wahrnehmung seiner Sendung vervollständigen und kirchlichen Defiziten in verschiedenen Bereichen der Sozial- und Lebenshilfe entgegentreten können.

Diakone in presbyteralen Aufgaben

Das Konzil legte eine solche Profilierung des Diakonates noch nicht vor – dafür waren wohl auch die Motive für die Förderung des Diakonats zu verschiedenartig, vielleicht auch die Frage zu neu. Eine Grundlage für eine *schärfere Konturierung des Diakonates* müßte in anderen Teilen der Konzilsbeschlüsse als denjenigen zum Diakonat gesucht werden: „Denkt man ... auf den Linien der inneren Logik der Ekklesiologie und des Amtsverständnisses des 2. Vatikanums weiter, so kommt man ... zu einer eigenständigen Profilierung dieses Amtes: Der Diakon würde dann gerade jenen Aspekt des Weges, des Ansatzes bei den konkreten Menschen ... repräsentieren, er würde insbesondere die Hinwendung zu den Armen, Schwachen, den am Rande der Gesellschaft Stehenden zu übernehmen haben ..." (*Peter Hünermann,* in: Diakonia XP 1985 Sonderdruck, S. 51).

Daß eine solche Profilierung bis heute nicht gelang, hängt auch noch mit anderen Faktoren zusammen: Der durch den Priestermangel bedingte Personalbedarf ist und war nicht dazu angetan, daß sich das Diakonenamt in seiner Eigenständigkeit hervortun konnte. Die Devise lautet allenthalben: die Lücken stopfen. Diakone ziehen als Quasigemeindeleiter in Kleinstgemeinden, die keine Chance mehr haben, einen Priester zu erhalten. Da mag die Rahmenordnung noch so besorgt sein um das Berufsbild des Diakons, Tatsache ist: Diakone nehmen mehr und mehr Funktionen wahr, die dem Presbyter zukommen, und es ist nicht erkennbar, daß dies nur vorübergehend so sein wird. Das Amt, das sie ausüben, gerät dadurch mehr, als es ohnehin der Fall ist, und mehr, als sie es selbst vielleicht sogar für richtig halten, in die Nähe des Ersatz- oder Beinahe-Priesters.

Als nachteilig für die Herausbildung eines klaren Berufsbildes wirkt sich auch aus, was zunächst einmal eine Chance dieses neuen Amtes ist: die *Vielfalt der Zugangswege und Einsatzbereiche.* Die Diakone kommen aus den verschiedensten Berufen bzw. gehören ihnen weiterhin an, haben die verschiedensten Schul- und Berufsabschlüsse, weisen verschiedenste Niveaus theologischer Ausbildung auf. Was der Diakon für eine Gemeinde darstellt, hängt unvergleichlich stärker von seiner individuellen Persönlichkeit ab. Der Priester kann sich schon einmal auf die Kompetenz verlassen, die man ihm immer noch qua Priesteramt einzuräumen bereit ist. Auf diesen Amtsbonus wird sich der Diakon vorderhand nicht stützen können.

Hohe Erwartungen an den nebenberuflichen Diakon

Das Nebeneinander von hauptamtlichem und nebenamtlichem Diakonat ist auch nicht ohne Auswirkungen auf das Gesamtbild dieses Amtes. In weiten Teilen der Weltkirche dominiert der Diakon im Nebenberuf, in der Bundesrepublik überwiegt er, in der Schweiz beispielsweise dominiert bei der geringen Zahl von Diakonen, die dieses Land überhaupt hat, eindeutig der hauptamtliche, zudem der theologisch voll ausgebildete. Aus der Wollmann-Untersuchung geht hervor, daß bei uns der Schwerpunkt der regelmäßigen Bruderdienste beim hauptamtlichen Diakon liegt, im übrigen aber im Mittelpunkt der Arbeit beider Gruppen liturgische Dienste stehen (a. a. O. S. 107). Nach Angaben derselben Untersuchung würden viele nebenberufliche Diakone als hauptamtliche Diakone tätig werden, wenn sie dazu die Möglichkeit hätten. Die Zufriedenheit der hauptamtlichen ist höher als die der nebenamtlichen. Die Diakone mit Zivilberuf stehen offenbar stark in der Spannung, in ihrer Freizeit doch weniger tun zu können, als sie vielleicht sollten oder als sie meinen, tun zu sollen. Der nebenberufliche Diakon hat wohl in erster Linie dann Sinn, wenn es mehrere Diakone in einer Gemeinde gibt. Einzelne sehen sich sonst Erwartungen gegenüber, die sie kaum erfüllen können.

Wie unsicher das Gelände ist, auf dem Ständige Diakone sich bewegen, wird auch im Zusammenhang mit den verschiedenen anderen pastoralen Berufen deutlich (vgl. HK, Juni 1977, S. 309 f.). Manche Gemeinde- und Pastoralreferenten erleben es als schmerzlich, wenn sie Tauf- und Ehevorbereitung leisten, aber selbst nicht taufen bzw. bei der Eheschließung assistieren können. Für manche von ihnen gehört die Homilie in der Eucharistiefeier nicht zu den selbstverständlichen Aufgaben – solche Schwierigkeiten fielen weg, wenn sie sich – ausgenommen die

Frauen – zu Diakonen weihen ließen. Anderseits würden sie damit dem Diakonat ein deutlich presbyterales Aussehen geben, einem wirklich diakonalen Profil des Diakonates würden sie damit entgegenwirken. Nimmt man den Charakter ihrer seelsorglichen Tätigkeit ernst, müßte man sie zu Priestern weihen. Dies aber verhindert bislang die Zölibatsgesetzgebung.
Laien im seelsorglichen Dienst sehen im Diakonat bisweilen auch ein Instrument der Kirchenleitung, um sie selbst über den Diakonat in den Klerus einzugliedern, sie also amtlich an die Leine zu legen. Die Befürworter der Diakonatsweihe für Pastoral- und Gemeindereferenten halten dem entgegen, daß es immerhin zu den Charakteristika der katholischen Kirche gehöre, daß diese, vertreten durch die Bischöfe, ihre amtlichen Vertreter per Gebet und Handauflegung sakramental in den Dienst ruft und nicht per Dienstvertrag. Von Gegnern eines Diakonates von Laienseelsorgern wird außerdem vorgebracht, der Schritt der Weihe sei „unsolidarisch", solange nicht auch Frauen dieser Weg offenstünde. Dem wird wiederum entgegengehalten, erst ein weithin eingeführtes Amt wie der Ständige Diakonat verheirateter Männer erleichtere auch in Zukunft die Zulassung der Frau.

Diakonat der Frau: Vorbehalte bei ständigen Diakonen

Die Frage der *Zulassung der Frau* stellt eine weitere Belastung für den Diakonat dar. Die Zahl derjenigen, die die Zeit für diesen Schritt gekommen sehen, ist weitaus größer als die Zahl derjenigen, die das Priestertum der Frau fordern. Unter Paul VI. erteilte die Kongregation für die Glaubenslehre in der Erklärung „Inter insignores" (vgl. HK März 1977, S. 151–157) zwar dem Priestertum der Frau eine Absage, der Diakonat der Frau war davon aber nicht betroffen. Die Würzburger Synode forderte den Papst auf, diese Frage zu prüfen und womöglich Frauen zur Diakonenweihe zuzulassen. Eine Antwort darauf gibt es bis heute nicht – auch keine negative. Die deutschen Bischöfe verwiesen in ihrer Erklärung „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981 (vgl. HK Januar 1982, S. 26–34) darauf, diese Frage bedürfe noch weiterer Diskussion und einer größeren Übereinstimmung in der Gesamtkirche. In einer ganzen Reihe von kirchenamtlichen Stellungnahmen wurde die Einführung des Diakonats der Frau bereits befürwortet. Theologisch spricht im Grunde nichts dagegen. Spielte bei der Einführung des Ständigen Diakonates die Frage nach seiner Sakramentalität eine wichtige Rolle, so auch im Zusammenhang seiner Einführung für die Frau. Versuchen, dem Diakonenamt der Frau in der frühen Kirche einen geringeren sakramentalen Charakter zuzusprechen, wird erwidert, mit einem historisch späteren Sakramentsbegriff könne man nicht Unterscheidungen begründen, die das frühkirchliche Diakonenamt betreffen.
Die Forderung nach dem Diakonat der Frau wird zwar unentwegt erhoben, dennoch tut sich momentan wenig. Bemerkenswert ist, daß unter Ständigen Diakonen diese Forderung keineswegs einhellige Zustimmung findet, was auch mit dem eigenen noch ungeklärten Berufsbild zusammenhängen dürfte. Es fragt sich, ob nicht gerade die Zulassung der Frau eine schärfere Profilierung des Diakonenamtes in Richtung Bruderdienst begünstigen würde. Die Fixierung auf das Priesteramt ist bei Frauen u. U. geringer.

Angesichts der praktischen Fragen in der Ausgestaltung des Diakonenamtes geraten einige der alten Streitfragen fast an den Rand. Solange es den Ständigen Diakonat gibt, sind die (hohe) *Altersgrenze* von 35 Jahren und das *Wiederverheiratungsverbot* strittig. In beiden Fragen sprach sich die Würzburger Synode für eine Veränderung aus. In der Wiederverheiratungsfrage scheint der Vatikan bereitwillig Dispensen zu erteilen, so daß sich diese Frage in der Praxis als weniger bedeutsam herausstellt. Schon einer größeren Rechtssicherheit wegen müßte in dieser Frage dennoch weiterhin auf eine Änderung der Rechtslage gedrungen werden. Die Frage der Altersgrenze ist deshalb heikel, weil auf dem Konzil die Befürchtung bestand, der Ständige Diakonat könnte eine unerwünschte Alternative zum Priesterberuf werden. Die deutliche Trennung zwischen einem zölibatären Diakonat für Jüngere und einem Diakonat ohne Zölibatsverpflichtung in fortgeschrittenem Alter sollte hier eine gewisse Barriere bieten. Umstritten ist weiterhin das *Krankensalbungsverbot.* Da eine Koppelung mit der Beichte, die dem Priester vorbehalten ist, heute kaum mehr der Krankensalbungspraxis entspricht, sollte einer Abschaffung bzw. Lockerung dieses Verbotes im Grunde nichts im Wege stehen.
Die Unsicherheiten bei der Ernennung des Ständigen Diakonats zeigen, wie schwer es bis heute eine entschieden diakonische Option in der Kirche hat. Schon der Untergang des Diakonats in der frühen Kirche hatte auch mit dem Phänomen zu tun, daß Diakone dazu neigten, „die Arbeit im Vorfeld aufzugeben und in das Heiligtum hineinzudrängen" (vgl. *Walter Croce,* Aus der Geschichte des Diakonates, in: Diaconia in Christo, hg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Freiburg 1962, S. 126). Man näherte sich Aufgaben, die eigentlich dem Priester zustanden, die diakonalen Aufgaben gingen an Laienkräfte über. In der Rivalität mit dem Priester zerrieb sich, was als eigenständiges Amt begonnen hatte. Die Geschichte des Diakonates legt nahe, daß es „eben in der Kirche ein ministerium (braucht), wenn das sacerdotium für die ihm eigenen Aufgaben frei bleiben soll" (a. a. O. S. 128). Ob der Weg in diese Richtung bereits entschieden genug eingeschlagen worden ist, muß bezweifelt werden.

Ein Abbild allgemeinkirchlicher Zustände

Aber wie immer das „neue" Amt sich entwickelt, in einem Punkt sollte seine Bedeutung nicht unterschätzt werden: Das Prinzip des rein zölibatären Klerus wurde mit ihm durchbrochen. Der Ständige Diakonat verheirateter Männer (und vielleicht bald einmal auch Frauen) könnte das Amt insgesamt stärker in die Gemeinden zurückbinden und als Bremse gegen eine allzu starke theologische

Überhöhung des kirchlichen Amtes wirken. Er könnte sich als wichtiges Bindeglied zwischen Amt und Laien in der Kirche erweisen, wenn man seine Berufung nicht als heroisch-einsame Existenz emporstilisiert, sondern schlicht als Dienst an der Berufung aller verstünde. Anderseits sollte man auch nicht idealistisch an den realen Möglichkeiten dieses Amtes vorbei Erwartungen hegen.

Der Ständige Diakonat ist mit seiner Problematik weitgehend Abbild allgemeinkirchlicher Zustände. „Wirkliche und wünschenswerte neue pastorale Berufe, damit wirkliche Diakone, wird es in der Kirche wohl erst dann geben, wenn es neue Gemeinden und in ihnen ein erneuertes Priestertum gibt" (*Paul Zulehner,* in: Diakonia XP, Heft 3, August 1983, S. 8). *Klaus Nientiedt*

Chiles Kirche unter der Diktatur

Unterdrückung und Armut haben zugenommen

Im Frühsommer dieses Jahres hielt sich unsere Lateinamerika-Mitarbeiterin längere Zeit in Chile auf. Ihr Bericht, der sich vor allem auf die Rolle der Kirche als Anwalt der unter dem Militärregime verarmten, unterdrückten oder verdächtigten Bevölkerungsschichten konzentriert, zeigt, wie sehr unter dem Regime Augusto Pinochets eine der ältesten Demokratien Lateinamerikas politisch und wirtschaftlich verkommen ist. Trotz der schwierig gewordenen innen- und sozialpolitischen Lage hat es das Regime nach den fast regelmäßig ausbrechenden Unruhen immer wieder verstanden, die oppositionellen Kräfte gegeneinander auszuspielen und kleinzuhalten und in spektakulären Vorgängen in der Militärjunta selbst, wie jüngst beim Rücktritt des Carabinero-Generals und Junta-Mitglieds Cesar Mendoza *wegen krimineller Verwicklungen einer Gruppe von Polizisten, machtpolitisch durchzugreifen und damit das Regime nach innen und außen zu stabilisieren.*

Am 11. September 1985 ist General *Augusto Pinochet* zwölf Jahre im Amt. Angetreten, um Chile aus dem „Chaos" des Allende-Regimes zu retten, errichtete er „für die Tage des Übergangs" eine Militärdiktatur, die er mit den Jahren verbal zu einem „autoritären", „geschützten", „unpolitischen" und „authentisch-demokratischen" Herrschaftssystem verfeinerte. Diese zahlreichen Attribute haben aber nicht darüber hinwegtäuschen können, daß das Regime sich trotz gelegentlicher konjunktureller Aufweichungen am Rand und trotz gelegentlicher interner Zwistigkeiten in seinem Kern treu geblieben ist: eine „antikommunistische" und zunehmend *auf bloße Machterhaltung bedachte Diktatur* ohne Parlament, Parteien, Pressefreiheit und unabhängige Rechtsprechung (vgl. HK, Oktober 1983, 452ff.).

Das Verhältnis Regime–Kirche

In diesen zwölf Jahren, die, gesamtkirchlich gesehen, mit der schwierigen zweiten, dem euphorischen Aufbruch folgenden Phase der Nachkonzilszeit zusammenfallen, beobachtete die katholische Kirche den „dornigen Weg der Nation" (Kardinal Silva) mit großer Aufmerksamkeit und Anteilnahme, gelegentlich auch mit bewußter Zurückhaltung. Die Bischöfe übernahmen die Verteidigung der Menschenrechte und profilierten sich mit ihrer kompromißlosen Haltung – darin der Kirche in Polen ähnlich – zu einer nichtstaatlichen, „nationalen" Instanz.

Wie kaum ein anderer Episkopat der Weltkirche haben die chilenischen Bischöfe den – im teilweise laizistisch geprägten Chile nicht übermäßig großen – Einfluß der Kirche durch unermüdliches öffentliches Auftreten, durch eine Vielzahl öffentlicher Erklärungen und Hirtenbriefe geltend zu machen versucht. Der 1983 als Erzbischof von Santiago zurückgetretene Kardinal *Raúl Silva Henríquez* war die eigentliche, wenn auch nicht immer unumstrittene Führungsgestalt der chilenischen Kirche in diesen Jahren wie schon zur Regierungszeit der Unidad popular Allendes. Ihm ist neben einer Vielzahl anderer pastoraler Einrichtungen das Menschenrechtsbüro *„Vikariat der Solidarität"*, ein Stachel im Fleisch des Regimes, zu verdanken, das seither in fast allen Diözesen des Landes Nachahmung gefunden hat. Ihn zeichnete aus, daß er die Spannungen nach außen und innen aushalten, zum Teil auch ausgleichen konnte, daß er politisch unbeirrbar blieb und der Bevölkerung, vor allem dem einfachen Volk, auf eine seelsorgerisch-praktische und mit den Jahren tief solidarische Weise nahestand. Sein Verhältnis zum Militärregime war gleichbleibend schlecht.

Der Rücktritt Kardinal Silvas als Erzbischof von Santiago – den Vorsitz der Bischofskonferenz hatte er aus politischen Rücksichten schon 1975 abgegeben – fiel in die hoffnungsvolle *Phase der „apertura"*, der politischen Öffnung 1983/1984. Sie war vom Regime programmatisch verkündet worden, die verbotenen oppositionellen Parteien und die Gewerkschaftsbewegung begannen sich zu regen. Da verhängte General Pinochet unter dem Eindruck einer erstarkenden oppositionellen Volksbewegung, wie sie sich in den „Protesttagen" am 11. jedes Monats manifestierte, am 6. November 1984 für drei Monate den *Belagerungszustand*, eine Verschärfung des ohnehin geltenden Ausnahmezustands. Nach zweimaliger Verlängerung wurde er am 19. Juni dieses Jahres überraschend wieder aufgehoben.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat verschlechterte sich mit der Ausrufung des Belagerungszustands wieder. Die Kirche mußte mitansehen, wie der Enttäuschung in der Bevölkerung über das abrupte Ende einer für viele greifbar nahen Öffnung des Regimes sechs Monate brutaler Unterdrückung durch die Sicherheitsorgane folgten, vergleichbar den ersten Jahren der Diktatur. Zudem litt die Bevölkerung unter der seit 1981 andauernden *schweren Wirtschaftskrise* und deren sozialen Folgeerscheinungen. Der staatlichen Repression und den schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen hält das Volk moralisch nicht stand, konstatierte die Bischofskonferenz im Frühjahr 1985.

Unterdrückung und zunehmende Verarmung

Beide Phänomene, die staatliche Unterdrückung und die zunehmende Verarmung der unteren und mittleren Bevölkerungsschichten, haben das *gesellschaftliche Klima* in Chile innerhalb eines Jahres verändert. Die wirtschaftliche Krise des Landes ist noch keineswegs behoben. Dies ist an den offiziellen Daten abzulesen und daran, wie zurückhaltend sie präsentiert werden. Mit 23 Prozent Arbeitslosen (25 Prozent im Großraum Santiago, wo mehr als die Hälfte der 10 Millionen Chilenen leben) hat Chile die *höchste Arbeitslosenrate Lateinamerikas.* In diesen Zahlen sind allerdings die „Angestellten" der staatlichen Mindestbeschäftigungsprogramme PEM und POJH enthalten. Sie werden einige Stunden pro Tag zu Arbeiten wie Straßenkehren, Wegebau etc. herangezogen und verdienen je nach Familienstand 60,– bis 110,– DM im Monat. Sie können jederzeit von der Liste gestrichen werden und sind nicht sozialversichert. Zwar ist die Arbeitslosenrate im Vergleich zu 1983 um 2,7 Prozent gesunken, gleichzeitig erhöhte sich aber die Zahl der PEM/POJH-Beschäftigten beträchtlich.
Mit 5,5 Prozent Wachstum und 22 Prozent Inflation im Jahr 1984 schneidet Chile im lateinamerikanischen Vergleich gut ab, es muß jedoch 45,5 Prozent des Wertes seiner Gesamtexporte (1,5 Milliarden US-Dollar) an Schuldzinsen zahlen. Mit einer Auslandsverschuldung von 18,4 Milliarden $ steht Chile an fünfter Stelle der lateinamerikanischen Länder, die Pro-Kopf-Verschuldung ist die höchste in Lateinamerika.
Die Grundzüge der *ultraliberalen chilenischen Wirtschaftspolitik,* ein (auch international) offener Markt mit „Selbstregelungsmechanismen" und die fortschreitende Privatisierung nicht nur vormals staatlicher Wirtschaftsunternehmen, sondern auch von Bereichen wie dem Gesundheits- und Bildungswesen führen logischerweise und fast automatisch dazu, daß der Staat sich weitgehend aus der Verantwortung für das öffentliche Wohl zurückzieht. Der 1980 begonnene Prozeß der „municipalización" überträgt den Kommunen weitreichende Kompetenzen und ist als – auch ökonomische – Entlastung der zentralen Staatsgewalt gedacht. Was in den Kommunen nicht rentabel funktioniert, wird verkauft oder aufgegeben. Erziehung, Schulen, Krankenstationen sind zur Ware geworden in unserem System, klagen zuständige kirchliche Stellen im Land. So ist zu erklären, daß Privatleute Schulen gründen oder übernehmen können, um dort arbeitslose Lehrer zu einem Bruchteil ihres normalen Gehalts einzustellen.

Das für Lateinamerika lange Jahre vorbildliche *Gesundheitswesen* in Chile hat im Zuge der Einschränkung sozialer Leistungen in den letzten Jahren so rapide an Niveau verloren, daß in manchen Ambulanzen von Krankenhäusern auch der Großstädte gelegentlich fast nur noch mit Aspirin therapiert wird. Die Folgen einer solchen für ein Entwicklungsland zumindest höchst riskanten Politik sind zum Teil verheerend. In einigen spektakulären Fällen wie dem Bankrott großer chilenischer Unternehmen, die der ausländischen Konkurrenz auf dem chilenischen Markt nicht standhalten konnten, macht der Staat Stützungsversuche. (Auch hält sich hartnäckig das Gerücht, daß hinter den Gesellschaften, die ‚gesundgeschrumpfte' Unternehmen weiterführen, hohe Militärs und deren Verwandte stehen.)

Die staatliche Einschüchterungstaktik zeigt Wirkung

Unter den Bedingungen des Ausnahmezustands war *die Kirche* in den vergangenen Jahren die einzige Institution, die die verfehlte Wirtschaftspolitik des Regimes offen kritisieren konnte. Sie hat dies mehrfach getan, wenn auch in weniger entschiedener Form als etwa in der Frage der Menschenrechte. Hunger, Arbeitslosigkeit und Gewalt als Folge eingeschränkter Grundfreiheiten haben zu unmenschlichen Lebensbedingungen in weiten Kreisen der Bevölkerung geführt, heißt es in dem Dokument „Evangelium, Ethik und Politik" der Bischofskonferenz vom 16. Juli 1984.

In einer Erklärung vom Dezember 1983 bezeichnen *die Bischöfe* die Arbeitslosigkeit als Folge des „zügellosen Wirtschaftsliberalismus", als „soziales Drama, das das seelische Gleichgewicht der betroffenen Familien zerstört und schädlich ist für die Entwicklung der Kinder". Der führende christdemokratische Politiker *Radomiro Tomic* wird konkreter: „Kaum war das Erdbeben vom 4. März vorbei, stiegen die Preise für Holzbretter, wie sie zum Bau der Hütten verwendet werden, um 80 Prozent. Wir stehen kurz vor dem Winter und einhunderttausend Familien haben kein Dach über dem Kopf. Wie kann eine allmächtige Regierung unter Berufung auf das Gesetz von Angebot und Nachfrage solches zulassen? Wer in diesem elenden Regime verteidigt den Armen, dessen Kind an Lungenentzündung stirbt, weil das Spiel der freien Kräfte auf dem chilenischen Markt nicht gestört werden soll?" (Aus einem Gespräch und den unter dem Belagerungszustand privat zirkulierenden Presseinformationen.)
Auch der chilenische Caritas-Chef *Baldo Santi,* der über gute Kontakte zur Regierung verfügt, machte kein Hehl daraus, daß das Regime für den Wiederaufbau nach dem

Erdbeben „so gut wie nichts leiste", obwohl überall im Land Zuschüsse mit dem Hinweis, die Gelder würden für die Erdbebenopfer gebraucht, gekürzt werden.

Unter dem Eindruck nicht zu übersehender wirtschaftlicher Not hat die chilenische Kirche, das eine Bistum mehr, das andere weniger, in den Jahren der Krise Initiativen angeregt und gefördert, die – zwar immer im Rahmen der *„pastoral de conjunto"*, der ganzheitlichen Seelsorge – soziale Not stärker im Blick hatten. So gründete Kardinal Silva die *„academia de humanismo cristiano"*, in der aus staatlichen (und von militärischen Delegierten verwalteten katholischen) Universitäten entlassene Professoren arbeiten. Mit dieser Initiative wollte der Kardinal auch „geistiges Kapital" retten und – wenn auch in begrenztem Umfang – der kulturell kurz gehaltenen Bevölkerung zugänglich machen. Die staatlichen Sicherheitsorgane erschwerten das Funktionieren der Akademie sehr. Unter dem Belagerungszustand trat sie kaum in Erscheinung.

Die *diözesanen Büros für Arbeiterpastoral* arbeiten darauf hin, daß sich die Arbeiter, deren Massenorganisationen nur noch als Restbestände existieren, zusammenschließen und im Rahmen des unter der Diktatur Möglichen ihre Interessen vertreten. Die im Unterschied zu früheren Jahren kaum nennenswerte Beteiligung an Aktionen und die geringe Präsenz der Arbeiter auf den Straßen am 1. Mai dieses Jahres hat gezeigt, daß die staatliche Einschüchterungspolitik und die Wirtschaftsmisere „wie eine Zange" funktionieren: „Wir wollen nichts riskieren", war die Devise. Die chilenische Arbeiterschaft erlebe eine schwere Krise, verursacht „von einem politischen Regime und einem Wirtschaftssystem, die dem chilenischen Volk mit Waffengewalt aufgedrängt wurden", schrieb der Bischofsvikar für Arbeiterpastoral der Erzdiözese Santiago, *Alfonso Baeza*, in einem Aufruf zum 1. Mai. Aber es gebe auch zu viel Resignation und Passivität unter der Arbeiterschaft, die im Hinblick auf die Verantwortung für die Jugend und die Zukunft des Landes nicht zu rechtfertigen sei.

„Spiele, aber es fehlt das Brot"

Unter den sozial schwachen Bevölkerungsschichten Chiles ist die Kirche heute, insgesamt gesehen, stärker präsent als früher. *Kirchlichkeit* im Sinne regelmäßiger religiöser Praxis ist dort allerdings kein Massenphänomen. Mancher Gemeindeverantwortliche ist froh, wenn zum Wortgottesdienst am Sonntag „so viele kommen, wie es Apostel gibt". In vielen christlichen Gemeinden der poblaciones, der Armensiedlungen am Rand der Städte, aber auch in den armen ländlichen Gemeinden, wird die Einheit von Glauben und Leben jedoch konsequenter gepredigt und auch leichter verstanden als von den Gläubigen der Mittel- und Oberschicht. Da die chilenische Kirche seit Jahren das Entstehen von Basisgemeinden als Teilen der Großpfarrei landesweit systematisch fördert, hat die Seelsorge in den traditionell unterversorgten Randgebieten heute eine insgesamt stärkere personelle Basis und ist nicht mehr allein auf die Spontaneität und Vitalität einzelner angewiesen. Diese Basisgemeinden haben Pastoralräte, die sich aus den Verantwortlichen für die verschiedenen pastoralen und sozialen Belange zusammensetzen.

Die Träger dieser *pastoralen Basisstruktur*, Ordensfrauen, Priester (wenige), Diakone und Laien, bewegen sich mit ihrer Arbeit ständig am Rande der in Sonderrechten zugunsten der Staatssicherheit definierten Legalität. Das Regime hält so ziemlich jede Form von Gemeinschaftsaktionen und Gruppenbildung für im Keim gefährlich und subversiv. Und das nicht zu Unrecht. Wo Frauen sich zu Nähgruppen zusammenschließen, um die zu teuren Schuluniformen für ihre Kinder zu nähen, wo gemeinsam gekocht wird, damit jede Familie eine Mahlzeit am Tag bekommt, wachsen Solidarität und politisches Bewußtsein. Die Kirche fördert als einzige anonyme Alkoholikergruppen in den poblaciones, eine Art Sisyphus-Unternehmen in einem Land, in dem der gute und in reichlichen Mengen vorhandene Wein heute billiger ist als Brot. „Für den Staat ist jeder Betrunkene ein politisch Unzufriedener weniger", sagen nicht nur kirchliche Gesprächspartner.
Die Arbeitslosigkeit in den poblaciones liegt zwischen 50 und 75 Prozent. Zu dem tristen Anblick rauher Barackensiedlungen gehören heute die Gruppen von Männern und Jugendlichen, die den ganzen leeren Tag lang an den Ekken zu stehen scheinen. Von Priestern und Ordensschwestern, die in den poblaciones arbeiten, hört man immer wieder, mit der massiven Arbeitslosigkeit habe sich das Hoffnungspotential verringert, entsprechend wachse die Neigung zu den Fluchthelfern Alkohol und Marihuana. Unter den Kindern und Jugendlichen werde Klebstoff geschnüffelt bis zum Schwachsinn.

Mit *kleinen Arbeitsbeschaffungsprogrammen* am Ort versucht die Kirche, die Not zu lindern, vor allem die Jugendlichen aufzufangen. Das politische Engagement in der Jugend ist seit dem November 1984 deutlich zurückgegangen. Nicht nur aus Angst vor Repression, meinen Pastoralhelfer, sondern weil für viele Fußball, Flipper und Coca-Cola wichtiger geworden seien. Im chilenischen Fernsehen, das auch in vielen Armenbaracken flimmert (und – außer Fußball – eine Art adaptierter amerikanischer Cocktail-Welt präsentiert, variiert mit den Werbeauftritten seriöser chilenischer Herren, die Empfehlungen zu günstiger Geldanlage abgeben), biete das Regime dem Volk Spiele, es fehle nur das Brot, sagte eine deutsche Ordensschwester, in deren Kindertagesstätte unterernährte Kleinkinder versorgt werden.

Die „bevorzugten" Opfer

Die Bewohner der *städtischen Randsiedlungen* – in Santiago weit über eine Million – waren beim Putsch 1973 die bevorzugten Opfer staatlicher Unterdrückung und sind es in den zwölf Jahren der Militärdiktatur geblieben. Viele „poblaciones" waren unter Allende als „wilde Landnahmen" entstanden, die meisten aber existierten schon. Un-

ter dem Militärregime hat es zahlreiche Versuche vor allem von „allegados" (zugezogene Familien, die auf engstem Raum bei einer anderen Familie Aufnahme gefunden haben) gegeben, neues Terrain zu besetzen. Bis auf die Siedler der campamentos „Silva Henríquez" und „Fresno" wurden sie von Soldaten und carabineros vertrieben.

Unter dem Belagerungszustand häuften sich die *Razzien in den Armenvierteln,* und die Kommandos, bestehend aus Polizei, Soldaten und „Zivilen", griffen härter zu. Aber auch in den Jahren 1983/1984 waren solche Suchaktionen, Verhaftungen und Entführungen, nicht selten mit tödlichem Ausgang, an der Tagesordnung. Vorübergehende Verhaftungen, Todesdrohungen, Verhöre mit Prügeln oder systematischer Folter haben einige Priester und Schwestern und zahlreiche kirchliche Laienhelfer aus den Armenvierteln am eigenen Leib erfahren.
Am Abend des 4. September 1984 wurde der französische Priester *André Jarlan* in der población „La victoria" an seinem Schreibtisch sitzend von einer Kugel tödlich getroffen. Am gleichen 9. Protesttag starben bei Zusammenstößen mit der Polizei in diesem Viertel weitere neun Menschen. Wie üblich hatten die carabineros teils über die Demonstranten hinweg, teils in die Menge geschossen. Der Bischofsvikar der Südzone von Santiago, *Felipe Barriga,* sagte zu dem Tod des jungen Priesters: „André starb als poblador, als Bewohner des Armenviertels, so wie schon einige andere hier in La victoria umgekommen sind. Und diese Leute sehen im Schicksal des Priesters das Drama eines ganzen Volkes."

Am 23. Dezember wurde der nordamerikanische Priester *Dennis O'Mara* verhaftet, weil er vor einer Kirche Weihnachtskarten verteilt hatte, die die Hoffnung auf „ein Weihnachten ohne Könige Herodes und ein neues Jahr ohne Folterer" aussprachen. Er verbrachte Weihnachten im Gefängnis und wurde am 27. Dezember ausgewiesen.
Die Jesuitenzeitschrift „Mensaje" (die wegen ihrer kleinen Auflage, ihres anspruchsvollen Niveaus und aus Propagandagründen bis zum Frühjahr dieses Jahres wenig von der Zensur behelligt wurde, dann aber vom Innenministerium verwarnt wurde) schrieb zu der Ausweisung des Priesters: „Sechs Jahre hingebungsvoller Arbeit unter den Ärmsten der Armen werden mit einem Federstrich ausgelöscht. Als ob der Wunsch, die Folter in Chile möge aufhören, eine Gefahr für den Frieden in Chile wäre! Mensaje protestiert öffentlich gegen diesen Mißbrauch der Staatsgewalt, der Kirche und Volk gleichermaßen verletzt."
Am 25. März dieses Jahres wurden in Concepción zwei carabineros ermordet. Am 29. März wurden drei Männer, darunter *José Manuel Parada,* ein Mitarbeiter des Solidaritätsvikariats in Santiago, verschleppt und am nächsten Tag enthauptet aufgefunden. Am selben Tag wurden die zwei Söhne eines Pastoralhelfers in Santiago von Uniformierten erschossen. Der kürzlich zum Kardinal ernannte Erzbischof von Santiago, *Juan Francisco Fresno,* forderte die Aufklärung der Morde durch die Justiz; Anfang August wurden 14 mutmaßlich beteiligte Polizisten festgenommen.
Das Regime Pinochet ist inzwischen so indiskutabel, daß darüber sogar der neue Kardinal zum Oppositionellen geworden ist. Kardinal Fresno, der Nachfolger Kardinal Silvas, galt von Haus aus als weniger regierungskritisch und war bei seinem Amtsantritt mit entsprechendem staatlichem Wohlwollen bedacht worden. Zehn Tage nach Verhängung des Belagerungszustands aber drohte der Erzbischof in einem Hirtenbrief: „Täuschen Sie sich nicht, ich will klug sein, aber nicht feige." In dem Hirtenbrief nannte er den Belagerungszustand einen „gewaltigen Rückschritt" und kritisierte die Behandlung der Kirche durch die Regierungsbehörden.

Wieder systematische Folterungen

Daß Polizei und Geheimdienst seit etwa 1980 bei Verhören wieder systematisch foltern, während Folterungen nach der Auflösung des berüchtigten Geheimdienstes DINA 1976 auf Übergriffe einzelner Sicherheitsorgane beschränkt blieben, wird in Chile von vielen als Symptom dafür gewertet, daß sich das Regime gefährdet und damit zu verstärkter Repression gezwungen fühlt. In der Opposition wie auch im kirchlichen Bereich wird aber auch die Meinung vertreten, daß das Regime – von Phasen politischer Unruhe in der Bevölkerung eher unabhängig – seinen Sicherheitsapparat als normales Mittel der Machterhaltung versteht und mit entsprechender Selbstverständlichkeit einsetzt. Die Kirche glaubt feststellen zu können, daß dieser inhumanisierende Gewöhnungseffekt allmählich auch in der breiten Bevölkerung, vor allem bei der in der Diktatur herangewachsenen Jugend, festzustellen ist. „Das ist das schlimmste: Wir verlieren ganz allmählich unsere Fähigkeit, das Leben zu achten, und konkret die Fähigkeit, bestürzt zu sein, wenn es mißachtet wird" (Erklärung des Ständigen Rats der Bischofskonferenz vom 13. Juli 1984).
Das Ausmaß und die Wirkung staatlicher Repression sind in der Tat weniger mit dem Phänomen ständiger brutaler Unterdrückung durch die Sicherheitsorgane zu erklären, wie es im Ausland gelegentlich dargestellt wird. Der langjährige routinierte Wechsel von punktueller und genereller Einschüchterung der Bevölkerung, von verschärftem Durchgreifen (etwa bei Straßenprotesten) und lediglich demonstrativer Präsenz der Militärs hat eine *allgemeine Verunsicherung* bewirkt. Dagegen läuft die polizeiliche und gerichtliche Verfolgung der „Politischen" in sozusagen geregelten Bahnen. Oppositionellen wird selten ein kurzer Prozeß gemacht. Die Mehrzahl der Fälle wird der Militärgerichtsbarkeit überstellt, und dort stoßen auch die Anwälte der Solidaritätsvikariate bald an ihre Grenzen.

Im Vorfeld der Anklage spielen die *zivilen Kontrollorgane* die entscheidende Rolle. Die teils institutionelle, meist aber personelle Verflechtung der Sicherheitsdienste ist im Laufe der Jahre immer dichter geworden. So arbeiten carabineros (die auch in Zivil eingesetzt werden) und das

CNI-Personal (des chilenischen Geheimdienstes) eng zusammen; aus der aufgelösten DINA ist ein (höchst gewinnbringender) privater Sicherheitsdienst hervorgegangen, den Privatleute, aber auch staatliche Stellen nutzen. So ist zu erklären, daß etwa von der schwerbewaffneten uniformierten Privatpolizei eines Bergwerks im Raum Concepción auf staatlichem Terrain ausländische Journalisten und deren chilenische Begleiter verhaftet und im Bergwerk von deren Chef in Zivil verhört werden, der seinerseits die Festnahme telefonisch dem Staatssicherheitsdienst CNI mitteilt und „die Verdächtigen" nach der Abfassung eines Protokolls „freiläßt".

„Also notwendig, daß Terrorakte begangen werden"

Die Terroristenverfolgung ist in Chile ein heikles Thema, soweit es öffentlich diskutiert wird. Zweifellos existieren gewalttätige Extremistengruppen wie der militante Flügel des MIR, sie sind aber zahlenmäßig sehr gering. Nicht nur Anschläge auf Stromleitungen, sondern auch Morde an Sicherheitskräften gingen in den letzten Jahren auf ihr Konto. Aber in der Bevölkerung herrscht bei jeder Bombenexplosion *Unklarheit über den tatsächlichen Urheber* des terroristischen Anschlags, seitdem uniformierte und zivile Sicherheitsbeamte beim Legen der Bomben überrascht wurden. Die Zeitschrift „Mensaje" machte in ihrer Januar/Februar-Ausgabe 1985 – also noch unter dem Belagerungszustand – auf den Widerspruch aufmerksam, daß das Regime, und zwar zu Recht, behaupte, es herrsche Normalität im Lande, aber trotzdem den Belagerungszustand zu rechtfertigen suche: „Es ist also notwendig, daß Terrorakte begangen werden ... Allerdings weiß aufgrund vieler objektiver Informationen und mangels öffentlicher Diskussion niemand genau zu sagen, wo der Terrorismus herkommt."

Aber wie jede Diktatur reagiert auch das chilenische Regime auf taktische Widersprüche und solche der Vernunft unsensibel. Das Land mit 150jähriger demokratischer Tradition zeigt unter der zählebigen Diktatur Auflösungserscheinungen und eine ungesunde Distanz zu „gesellschaftlichen Übeln wie Arbeitslosigkeit und Folter", konstatierten die Bischöfe in dem Dokument „Evangelium, Ethik und Politik". Der einzige Weg aus der nationalen Krise führt nach Meinung der Bischöfe wie auch großer Teile der politischen Opposition nur über einen die ideologischen Differenzen ausklammernden „nationalen Konsens".

Als der chilenische Innenminister Jarpa im November 1984 aus Protest gegen das Treffen chilenischer Bischöfe mit Exilanten in Rom zurücktrat, wurde deutlich, wie eng der Handlungsspielraum im Vorfeld einer nationalen Verständigung auch und gerade für die Kirche ist. Ende Juli lud Kardinal Fresno Vertreter der gemäßigten Opposition und der politischen Rechten, also Anhänger des Regimes, zu einer gemeinsamen Konferenz ein; Chile solle „durch konkrete Aktionen" befriedet werden. Zum gleichen Zeitpunkt wurde *Rodolfo Quintilla,* Pastoralhelfer aus der Erzdiözese Fresnos, von Unbekannten entführt und gefoltert. *Gabriele Burchardt*

Ein Volk in Not

Zur Lage in Ost-Timor

Eine der wesentlichen Ursachen für die portugiesische Revolution vom April 1974 war die verfehlte Kolonialpolitik des damaligen Salazar-Regimes. Es hatte – unter Überschätzung seiner Kräfte – die Unabhängigkeitsbestrebungen in den Übersee-Territorien Portugals mit äußerster militärischer Härte bekämpft und dabei das Land an den Rand des wirtschaftlichen Ruins getrieben. Die neuen demokratischen Regierungen bemühten sich nun, die *Kolonialfrage* so rasch wie möglich im Sinne der Betroffenen zu lösen, doch angesichts der wirtschaftlichen und militärischen Erschöpfung Portugals verloren sie bald die Kontrolle über die Entwicklung in den außereuropäischen Besitzungen. Einige Kolonien wurden überstürzt in die Unabhängigkeit entlassen, und in Angola mußte man gar hilflos zusehen, wie ein Bürgerkrieg ausbrach, in dem schließlich – mit sowjetischer und kubanischer Hilfe – die marxistische MPLA siegte.

In *Ost-Timor* stritten hauptsächlich zwei politische Gruppierungen um die zukünftige Vorherschaft, die *„Demokratische Union von Timor"* und die *„Revolutionäre Front für die Unabhängigkeit Ost-Timors"* (Fretilin). Erstere, von Katholiken der gehobenen sozialen Schichten getragen, plädierte anfänglich für die Autonomie der Region im Rahmen einer Föderation mit Portugal. Die Fretilin, deren politisches Spektrum von sozialdemokratisch orientierten Christen bis hin zu einer kleineren Gruppe national-gesinnter Marxisten reichte, forderte dagegen die bedingungslose Entlassung Ost-Timors in die *Unabhängigkeit.* Sie gewann damit unter der Bevölkerung schnell an Boden, so daß sich die Autonomie-Lösung schließlich als undurchführbar erwies.

In der Folgezeit fehlte es nicht an Versuchen beider Parteien, sich über die Zukunft Ost-Timors zu einigen, doch dies wurde durch die Aktivitäten des marxistischen Flügels der Fretilin erheblich erschwert. Eine Minderheit der DUT war sogar geneigt, den Anschluß an Indonesien zu suchen, um sich nicht an einer Regierung unter Einschluß von Marxisten beteiligen zu müssen, zumal Jakarta ohne-

hin mit einer Invasion Ost-Timors drohte, falls die Fretilin die alleinige Macht übernehmen sollte.

In dieser Lage entschloß sich die Führung der DUT im August 1975 zum *Staatsstreich.* Sie wollte einem indonesischen Einmarsch zuvorkommen und zugleich die Fretilin zwingen, sich von ihren Marxisten zu trennen. Das portugiesische Militär war der Situation nicht gewachsen, und so entbrannte ein kurzer, heftiger Bürgerkrieg, aus dem die *Fretilin* – unterstützt von Teilen der gespaltenen portugiesischen Armee – am 24. September 1975 als Sieger hervorging. Die Führer der DUT flohen nach West-Timor, wo sie mit indonesischer Hilfe den Widerstand organisierten und jetzt offen für den Anschluß Ost-Timors an Indonesien eintraten. Die Fretilin leitete dagegen unverzüglich *Reformen* ein (Landverteilung, Errichtung von Bauern-Kooperativen, Alphabetisierungskampagne) und proklamierte im November 1975 einseitig die Unabhängigkeit des Landes.

Indonesische Invasion

Der Fretilin ging es in erster Linie um die *Stärkung der Eigenständigkeit des Landes* und keineswegs um die Errichtung einer Herrschaft nach kommunistischem Vorbild. Zwar gab es in ihren Reihen Vertreter eines national-marxistischen Kurses, wie ihn Guinea-Bissau verfolgte, doch die Mehrzahl ihrer Mitglieder stand weit eher den portugiesischen Sozialisten nahe. Gleichwohl warf ihr Indonesien *kommunistische subversive Tätigkeit* vor und ließ am 7. Dezember 1975 seine Truppen in Ost-Timor einmarschieren. Offensichtlich befürchtete man in Jakarta, die Etablierung einer „linken" Regierung in Dili könne den separatistischen Kräften in den indonesischen Nachbarregionen Auftrieb verleihen. Zudem schien die Gelegenheit günstig, das eigene Staatsgebiet abzurunden. Innerhalb weniger Wochen wurden weite Teile des Landes besetzt. Im Juli 1976 verfügte Indonesien schließlich die *Eingliederung Ost-Timors in seinen Staatsverband.*

Die Fretilin, deren Verbände sich ins Landesinnere absetzten, leistete der Invasion erbitterten Widerstand. Die indonesischen Truppen gingen ihrerseits mit beispielloser Brutalität vor. Massenhinrichtungen waren ebenso an der Tagesordnung wie Massaker an der unschuldigen Zivilbevölkerung. Dörfer wurden systematisch zerstört und ihre Bewohner vertrieben. Gegen Ende 1979 siedelte man 300 000 Timoresen gewaltsam in „Wehrdörfer" um. Die Politik der „verbrannten Erde" verwüstete nicht nur ganze Landstriche, sie entzog auch großen Teilen der Bevölkerung die Lebensgrundlage. Die Folge waren verheerende Hungersnöte (vor allem 1979). Die Zahl der Opfer des Einmarsches und der nachfolgenden militärischen Operationen läßt sich nur erahnen – Schätzungen schwanken zwischen 50 000 und 250 000 Toten (vgl. Echange France-Asie, Dossier 4/85 – Timor Oriental, S. 11).
Der *Widerstand der Fretilin* ist bis heute nicht gänzlich gebrochen. Sie besitzt zwar nur noch eine rudimentäre Organisation, doch ihre kleinen, insgesamt 500–1000 Kämpfer zählenden Verbände werden von Teilen der Bevölkerung weiterhin unterstützt. Es dürfte somit kaum gelingen, den Konflikt allein militärisch zu lösen, obwohl die etwa 7000 indonesischen Soldaten in Ost-Timor über modernste Waffen verfügen. Ob sich Jakarta aber zu einer Verhandlungs-Lösung durchringt, wie sie bei den Friedensgesprächen 1981/82 durchaus möglich schien, ist ungewiß.

„Indonesierung" als Ziel

Indonesien bemüht sich seit 1978, die Wirtschaft Ost-Timors zu regenerieren und Voraussetzungen für eine allmähliche Normalisierung der Lage zu schaffen. Programme zur Verbesserung der Landwirtschaft, des Verkehrs- und Bildungswesens haben sicherlich geholfen, die ärgste Not teilweise zu lindern. Dennoch sind die Timoresen weiter auf die Unterstützung durch vornehmlich ausländische Hilfsorganisationen angewiesen. Deren Arbeit wird allerdings oft durch die Behörden behindert und mußte deswegen zeitweilig ganz eingestellt werden.

Die staatliche Politik zielt vorrangig auf eine *Indonesierung* Ost-Timors. Die Wirtschaftsprogramme kommen vor allem nicht-timoresischen Einwanderern zugute, deren Ansiedlung zügig gefördert wird. Die spezifischen sozialen und kulturellen Belange der Timoresen werden dagegen von der Verwaltung, die ohnehin weitgehend in der Hand von Nicht-Einheimischen ist, vernachlässigt. Die großzügige *Unterstützung der muslimischen Mission,* zudem in einer Region, die überwiegend katholisch ist, und in der vor 1975 kaum Muslime lebten, muß als bewußter Affront betrachtet werden.
Timoresen, die sich nicht mit der Überfremdung abfinden wollen, sind vielfachen Repressalien ausgesetzt. Amnesty International dokumentiert dies im Juni 1985 in einem umfangreichen Dossier. Willkürliche Verhaftungen und Deportationen waren in den letzten Jahren ebenso gang und gäbe wie Übergriffe gegen die Zivilbevölkerung durch Militärs, ja die *Folterung Gefangener* wird in einem militärischen Handbuch ausdrücklich sanktioniert. Die sukzessive Freilassung einiger tausend Deportierter im Laufe dieses Jahres dürfte denn auch kaum als Zeichen verstanden werden, daß Indonesien in Zukunft gewillt ist, die Menschenrechte in Ost-Timor grundlegend zu respektieren – es ist wohl eher eine Beruhigungsgeste gegenüber dem Ausland.

Schlüsselrolle der katholischen Kirche

Waren 1974 etwa 30% der 650 000 Einwohner Ost-Timors Katholiken, sind es inzwischen über 60% der nur noch 570 000 Bewohner der Region, und bei jährlich rund 40 000 Taufen (gegenüber 9500 im Jahre 1974) steigt ihr Bevölkerungsanteil weiter (Angaben nach: Annuario Pontificio 1976 bzw. 1985). Der *Aufschwung* läßt sich schwerlich allein durch eine aktive Missionierung erklären,

zumal viele Gläubige trotz ihrer Konversion keineswegs völlig ihren früheren animistischen Kulten abgeschworen haben. Offensichtlich suchen viele Timoresen in der Kirche *Schutz vor Unterdrückung und Überfremdung,* wobei sie in ihren Hoffnungen durch den Klerus bestärkt werden, der sich – soweit dies unter den gegebenen Umständen möglich ist – tatkräftig für sie einsetzt.
Die Kirche, der längst eine innenpolitische Schlüsselrolle zugewachsen ist, hat keinen leichten Stand. Setzt sie sich offen für das Recht der Timoresen auf Selbstbestimmung ein, gerät sie leicht in den Verdacht, den bewaffneten Kampf der Fretilin zu unterstützen (tatsächlich haben sich einige Priester nach 1975 den Guerilleros angeschlossen). Akzeptiert sie dagegen den Anschluß Ost-Timors an Indonesien, wird sie ungewollt zum Verbündeten der Militärherrschaft und verliert das Vertrauen vieler Gläubiger.
In der Frage der *Selbstbestimmung* hat sich die Kirche in der Vergangenheit denn auch eher zurückhaltend geäußert. Man wäre gegebenenfalls wohl bereit, dem Anschluß Ost-Timors an Indonesien zuzustimmen, wenn den Timoresen gewisse *Autonomie-Rechte* zugestanden würden. Keineswegs ist man aber gewillt, den Menschenrechtsverletzungen und der Mißachtung der sozialen und kulturellen Belange der Einheimischen tatenlos zuzusehen. Sichtbarer Ausdruck dieser Haltung sind die wiederholten öffentlichen Proteste gegen die Auswüchse der Militärherrschaft durch die Kirchenleitung wie durch Memoranden des Klerus.
Der entschiedenste Fürsprecher der Unterdrückten ist *Martinho da Costa Lopes,* von 1977 bis 1983 Apostolischer Administrator der Diözese Dili. Seit ihn der Apostolische Stuhl im Mai 1983 – wohl auf Druck der indonesischen Regierung – von seinem Amt abberief, kann er allerdings nur vom Ausland her die Unterdrückung des timoresischen Volkes anprangern. So erklärte er noch im Juni 1985 in einem Interview: „Indonesien ist der Aggressor, kein anderes Wort könnte besser beschreiben, was vor sich geht. Was in Ost-Timor wirklich geschieht, kann nicht anders als Völkermord bezeichnet werden ... Die Kirche identifiziert sich mit dem Volk. Wenn das Volk den Anschluß an Indonesien wünschte, würde sich die Kirche dem natürlich anschließen, genauso wie die Kirche jetzt den Unabhängigkeitskampf der Bevölkerung unterstützt" (zit. nach KNA, 25. 6. 85).
Als der Vatikan *Carlos Filipe Ximenes Belo SDB* zum Nachfolger da Costa Lopes' ernannte, erschien dies zunächst als Zugeständnis an die Regierung in Jakarta. Ximenes Belo, wie sein Vorgänger aus Timor gebürtig, verfolgte anfänglich auch tatsächlich eine moderate Linie, doch längst hat er seine Zurückhaltung aufgegeben. So ging er in einer mit dem Klerus seiner Diözese abgestimmten Stellungnahme vom 1. Januar 1985 scharf mit der indonesischen Regierung ins Gericht. Er verurteilte die von *beiden* Seiten begangenen Kriegsgreuel und forderte darüber hinaus Indonesien unmißverständlich auf, das *Selbstbestimmungsrecht der Timoresen* zu respektieren, da sonst das Volk in seinem ethnischen, kulturellen und religiösen Wesen in elementarer Weise gefährdet sei: „In Timor erleben wir eine Umwälzung von riesigem und tragischem Ausmaß im soziokulturellen Gewebe des timoresischen Volkes, so daß wir die Identität dieses Volkes tödlich bedroht sehen. ... Das Nicht-Respektieren der religiösen Tradition der Timoresen, auch ihrer animistischen Tradition, und die Gleichstellung des Christentums mit anderen Religionen ist ein Versuch, den Glauben des Volkes zu zerstören. ... Die Anschuldigungen gegen die Priester, die Verhaftung von Religionslehrern und das Verschleppen und Töten von Christen sind ein Versuch, die Religiosität und dadurch die Identität des timoresischen Volkes auszulöschen" (Wortlaut in: Weltkirche 4/1985, S. 104f.). Entsprechend fordert Ximenes Belo die Regierung auf, Bedingungen für einen „offenen, loyalen und fruchtbaren Dialog zwischen den verschiedenen Seiten" zu schaffen (ebenda, S. 106).

Zurückhaltung in Jakarta und in Rom

Jakarta hat sich durch solche Appelle bisher nur wenig beeindrucken lassen und auf massive internationale Proteste allenfalls mit beschwichtigenden Gesten reagiert. Es darf ja ohnehin davon ausgehen, daß seine wichtigsten westlichen Verbündeten (ausgenommen Australien) die Timor-Frage nicht allzusehr in den Vordergrund stellen werden. Die *UNO-Vollversammlung* hat sich hiermit letztmals 1982 befaßt, seither begnügt man sich mit den eher vagen Versicherungen Indonesiens, es sei zu einer friedlichen Lösung bereit.

Innerhalb der katholischen Kirche blieb es lange Zeit dem portugiesischen und australischen Klerus vorbehalten, auf die Nöte des Volkes in Ost-Timor hinzuweisen. Der Apostolische Stuhl selbst, der das Verhältnis von Staat und Kirche in Indonesien nicht zu sehr belasten will, befindet sich in einer Zwickmühle. Er schlug erst in den letzten Jahren kritischere Töne an. Es weigert sich Rom bisher aber nachdrücklich, die Diözese Dili der katholischen Kirche Indonesiens anzugliedern und somit die Annexion zu legitimieren.

Der indonesische Episkopat schwieg ebenfalls lange zu den Vorgängen auf der Insel. Erst in einem offiziellen Brief vom 17. November 1983 an den Klerus von Ost-Timor versicherte er diesen seiner Unterstützung im Kampf für die Menschenrechte. Er vermied es jedoch, die unmittelbar Schuldigen direkt zu nennen oder sich gar zur Frage des Anschlusses der Region an Indonesien zu äußern. Diese zurückhaltende Haltung der Kirche ist mehr als verständlich, hat sie doch ihre eigenen Probleme mit dem Staat. Sie wehrt sich derzeit z. B. gegen die Folgen eines neuen Gesetzes, demgemäß „Massenorganisationen" – u. U. auch Kirchen – die Grundsätze der *„Pancasila"* in ihre Statuten aufnehmen müssen. Indonesische Bischöfe haben in der Vergangenheit öfters wiederholt, die Kritik an ihrem Schweigen sei ungerecht, immerhin tue man im stillen, was man könne. Nicht zu übersehen ist indessen, daß einzelne führende Laien die Ost-Timor-Politik Indo-

nesiens als gerechtfertigten Kampf gegen den Kommunismus verteidigt haben. So erklärte *Francis Seda,* ein einflußreicher Unternehmer, anläßlich seiner Ernennung zum Mitglied der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden im August 1984: „Im Ausland sagt man, Indonesien habe die Menschenrechte unter anderem mit der Annexion Ost-Timors verletzt. Annexion durch diesen Pancasila-Staat? Nicht Annexion, sondern Integration. Sie (im Ausland) kennen Indonesien mit seiner Pancasila-Doktrin nicht" (UCA News, 22. 8. 84).

Ungewisse Aussichten

Innerhalb der *protestantischen Gemeinschaften* ist die Timor-Frage noch umstrittener. Ihr Dachverband, der Kirchenrat von Indonesien, teilt in vielem die Haltung der Regierung, wenngleich er die Menschenrechtsverletzungen beklagt. In einem Memorandum vom November 1982 heißt es u. a., die Kirchen „wollen sich verantwortungsvoll engagieren, um der Region den Weg in die Zukunft zu ebnen, statt sich angesichts dieses langen Bürgerkriegs und der Bedrohung durch eine ausländische, durch die sogenannte Demokratische Republik Ost-Timor veranlaßte Invasion passiv zu verhalten" (Echange France-Asie. Zudem gibt es enge Verbindungen zwischen den a. a. O., S. 23). rasch wachsenden protestantischen Gemeinden Ost-Timors, die 1982 15 000 Gläubige zählten, und den Militärs. Es wird nicht ganz ohne Sorge vermerkt, daß in manchen Gemeinden Regierungsbeamte bzw. Sicherheitsoffiziere als Diakone oder Kirchenälteste fungieren.

In Ost-Timor geht es längst nicht mehr darum, eine – vermeintliche oder tatsächliche – kommunistische Subversion zu bekämpfen. Vielmehr steht die soziale und kulturelle Identität eines kleinen Volkes auf dem Spiel. Sie soll den Interessen der indonesischen Staatsmacht geopfert werden. Ob sich die Belange der Timoresen dabei letztlich durchsetzen lassen, erscheint nach zehn Jahren Krieg und Fremdherrschaft leider sehr fraglich – trotz internationaler Appelle und Bemühungen der Kirchen und Menschenrechtsorganisationen. *Peter Drews*

Vertriebenenseelsorge

Eine Stellungnahme von Weihbischof Gerhard Pieschl

Zu unserer Glosse „Deutsch – Polnisch" im Juli-Heft, S. 300, sandte uns Weihbischof Gerhard Pieschl (Limburg) die folgende Zuschrift:

In der Ausgabe 7/85 der Herder Korrespondenz hat sich „un" unter der Überschrift „Deutsch – Polnisch" mit aktuellen Fragen zwischen Deutschland und Polen beschäftigt. Dabei ging es sowohl um die politische Einschätzung der Rede des Bundeskanzlers auf dem Schlesiertreffen in Hannover wie auch um die Frage der Notwendigkeit einer speziellen kirchlichen Seelsorge für Heimatvertriebene.

Als Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge will ich auf die politischen Einschätzungen nicht eingehen. In diesen Fragen kann es – bei gleicher Gewissenhaftigkeit – unter Katholiken unterschiedliche Meinungen geben, welche konkreten politischen Äußerungen und Handlungen hilfreich sind und welche nicht. Über die Ziele, nämlich Friede und Aussöhnung zwischen den Völkern, herrscht doch sowieso keine Meinungsverschiedenheit.

Äußern möchte ich mich aber zur ersten Frage, die dem Schreiber zu dem gesamten Geschehen „eingefallen" ist:

„Wem ist eigentlich damit geholfen, daß eine Sache, die an sich völlig unrealistisch ist, zugunsten von politisch davon lebenden Funktionären durch Interventionen von allen möglichen Seiten immer wieder hochgeschaukelt wird? Und wird nicht auch kirchlicherseits in puncto Vertriebene tatsächlich manches künstlich hochgehalten einschließlich der Apostolischen Visitatoren?"

Mir fällt bei diesem Text nur die folgende Frage ein: Weiß „un" eigentlich, wovon er schreibt? Hat er sich über die Vertriebenenseelsorge und über die Situation der Heimatvertriebenen informiert? Kennt er die Arbeit der Apostolischen und Kanonischen Visitatoren und der Vertriebenenseelsorger?

Hätte „un" einmal mit Vertriebenenseelsorgern gesprochen, er hätte sicher folgendes Bild vermittelt bekommen: Selbst wenn man ein Thema politisch für „erledigt" hält, bedeutet dies noch lange nicht, daß auch seelsorgliche Aufgaben sich „erledigt" haben. Tatsache ist, daß viele katholische Heimatvertriebene sich einerseits in den Gemeinden ihrer neuen Heimat engagieren, andererseits aber auch großes Bedürfnis besteht, das religiöse Bekenntnis in Formen zu vollziehen, die sie von der alten Heimat her gewohnt sind. Ich halte dies nicht für ein „künstliches Hochhalten".

Die Kirche hat die Aufgabe, ihre Seelsorge auf die Situation der Menschen einzustellen. Dies wird vielen Gruppen gegenüber getan, warum nicht auch den katholischen Heimatvertriebenen gegenüber? Hinzu kommt eine laufende Abstimmung „mit den Füßen". Vielleicht sollte sich „un" einmal die Mühe machen, eine der großen Wallfahrten mitzufeiern. Sicher würde er dann erkennen, daß die Vertriebenenseelsorger einschließlich der Apostolischen Visitatoren nichts „künstlich hochhalten".

Ein weiterer Aspekt kommt hinzu. Das Problem der Vertreibung und Aussiedlung ist noch nicht abgeschlossen. Nach den Zahlen des Suchdienstes des Deutschen Roten Kreuzes kann derzeit von einer Zahl von ½ Mill. ausreisewilliger Deutscher ausgegangen werden. Allein 1984 kamen 33 083 Aussiedler in die Bundesrepublik. Nach Schätzungen des Beauftragten der Bundesregierung im Grenzdurchgangslager Friedland werden bis zum Jahre 2000 Aussiedler zu uns kommen. Sollte die Vertriebenenseelsorge sich dieser Aussiedler nicht mehr annehmen?

Die Fakten sprechen gegen „un". Vielleicht aber ist „un" – mit Hegel – der Meinung, das sei um so schlimmer, dann aber sollte er sich so „realistisch" gebärden und zugeben, daß seine Meinung von Sachkenntnis völlig unabhängig ist.

Anmerkung der Redaktion: Die Glosse, auch der von Weihbischof Pieschl zitierte Textteil bezog sich in erster Linie und ganz überwiegend auf politische Aspekte im deutsch-polnischen Verhältnis, soweit dieses durch Heimatvertriebene berührt wird. Den Hinweis, daß auch kirchlich manches künstlich hochgehalten wird, halten wir trotz Würdigung aller seelsorglichen Umstände als unsere Meinung aufrecht.

Kurzinformationen

Die Internationale Theologenkommission hat Thesen über Menschenwürde und Menschenrechte vorgelegt. Die von einer Unterkommission unter Leitung von *Philippe Delhaye* erarbeiteten Thesen wurden im vergangenen Herbst von der Gesamtkommission gebilligt und jetzt veröffentlicht (vgl. den Text in: Gregorianum, Heft 1, 1985, S. 5–23). Nach einem kurzen Hinweis auf alt- und neutestamentliche Ansatzpunkte für das Reden von Menschenrechten und auf die Rolle des Themas Menschenrechte in der gegenwärtigen lehramtlichen Verkündigung behandeln die Thesen der Theologenkommission die Menschenrechte im Licht der heilsgeschichtlichen Stationen Schöpfung, Sünde und Erlösung. So wird festgehalten, daß die Verkündigung der Lehre von der Sünde ein wichtiger Beitrag zur Förderung der Menschenrechte sei. Lehre, Taten und Ostergeheimnis Jesu Christi zeigten, daß die Bestrebungen des Menschen, eine der Menschenwürde entsprechende Welt aufzubauen, richtig und gerecht seien. Das Evangelium verleihe darüber hinaus den Menschenrechten ein neues, spezifisch christliches Fundament. Die Thesen gehen auch auf die besonderen Gefährdungen der Menschenrechte in den westlichen Industriestaaten, den kommunistisch beherrschten Ländern und den Ländern der Dritten Welt ein: Die in den Ländern der „Ersten Welt" gesetzlich garantierten Menschenrechte seien durch Autonomismus, Liberalismus und Konsumismus bedroht. In den Ländern der Dritten Welt stünden die sozialen Aspekte der Menschenrechte im Vordergrund. Als mögliche Grundlage für die philosophische Verankerung der Menschenrechte auch über das Christentum hinaus verweisen Thesen auf die gemeinschaftsbezogene personalistische Philosophie. Gegen den materialistischen Naturalismus und den atheistischen Existentialismus halte dieser Personalismus daran fest, daß der Mensch von seiner Natur her ein Ziel habe, das über die physischen Abläufe dieser Welt hinausreiche.

Mit einer „Erklärung von Los Andes" haben sich Kritiker der Befreiungstheologie zu Wort gemeldet. Die Erklärung wurde zum Abschluß einer von der lateinamerikanischen (spanischsprachigen) Ausgabe der Zeitschrift „Communio" veranstalteten Tagung verabschiedet, die vom 24. bis 28. Juli in Los Andes (Chile) stattfand. Zu den Unterzeichnern gehören auch Kardinal *Alfonso López Trujillo,* Erzbischof von Medellín, der brasilianische Weihbischof *Bonaventura Kloppenburg* OFM (Salvador), der Erzbischof von Arequipa (Peru), *Fernando Vargas,* und *Anton Rauscher* SJ, Professor für Christliche Gesellschaftslehre in Augsburg. Die Erklärung bekennt sich zur Instruktion der Glaubenskongregation zu einigen Aspekten der Befreiungstheologie vom 6. August 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) und stellt fest, die im zweiten Teil der Instruktion beschriebenen Auffassungen seien keine hypothetischen Konstruktionen; vielmehr fänden sich solche Aussagen in zahlreichen in ganz Lateinamerika verbreiteten Büchern, Untersuchungen und Artikeln. Der fundamentale Irrtum der attackierten Form der Befreiungstheologie bestehe in ihrer *theologischen Methode:* Sie mache eine bestimmte Interpretation der Befreiungspraxis zur Quelle und zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit; die *radikale Politisierung* werde durch den unkritischen Rückgriff auf eine *rationalistische Hermeneutik der Bibel* noch verschärft. Bei bestimmten Befreiungstheologien (die Erklärung nennt an keiner Stelle Namen) werde die „Befreiungspraxis" eindeutig im Sinn des Marxismus verstanden. Der Text wendet sich gegen verkürzende Deutungen der Person und des Erlösungswerks Jesu Christi wie gegen die Annahme eines dialektischen Gegensatzes zwischen einer „Kirche des Volkes" und einer „hierarchischen und sakramentalen Kirche". Die „vorrangige Option für die Armen" sei bisweilen einseitig gedeutet und angewandt worden; man verkürze die Armut auf ihre materielle Seite und deute sie im Sinn einer Konfliktsoziologie. Die Erklärung betont, daß die Soziallehre der Kirche Grundsätze biete, die dazu geeignet seien, in wirksamer Weise eine Gesellschaft in Gerechtigkeit und Solidarität aufzubauen. Die angemessene Lösung der Probleme Lateinamerikas könne nicht durch aus der marxistischen Ideologie abgeleitete vereinfachende Rezepte erreicht werden, sondern nur durch „kraftvolle Initiativen, die auf sorgfältigen Analysen der vielfältigen Ursachen der Armut so vieler Menschen und Familien beruhen".

Die evangelischen Kirchen in der DDR haben sich für erweiterte Begegnungsmöglichkeiten der Menschen in den beiden deutschen Staaten ausgesprochen. In einer Stellungnahme der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen anläßlich des zehnjährigen Jubiläums der *Unterzeichnung der KSZE-Schlußakte,* die am 28. Juli veröffentlicht wurde, heißt es: „Auch die Möglichkeiten der Begegnung der Menschen in den beiden deutschen Staaten sollten nicht länger hinter international üblichen Regelungen zurückbleiben." Der Kirchenbund bittet die Regierungen von Bundesrepublik und DDR, alles zu tun, um ihrer besonderen Verantwortung für Frieden und Gerechtigkeit zu entsprechen. Die Erfahrungen der letzten zehn Jahre zeigten, daß es keine sinnvolle Alternative zur Zusammenarbeit zwischen Staaten mit unterschiedlichen ökonomischen und politischen Systemen gebe. Die Christen in der DDR werden in der Erklärung aufgefordert, mit „ihren Gebeten, ihrer Geduld und ihren friedlichen Anstößen" den Weg von Helsinki weiter zu begleiten. Das Friedenszeugnis der evangelischen Kirchen schließe die Bemühungen jedes einzelnen ein, auch selbst immer wieder konkrete Schritte zum Friedenstiften zu wagen. „Wir ermutigen alle", so heißt es weiter, „ihre christliche Überzeugung in unsere Gesellschaft hinein erkennen zu las-

sen". In Aufnahme der Botschaft des Menschenrechtsprogramms der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki an die Kirchen in den Signatarstaaten werde die Konferenz der DDR-Kirchenleitungen im Rahmen des Gesprächsprozesses mit der Regierung die heute im Blick auf die Verwirklichung der Schlußakte anstehenden Fragen konkret ansprechen. – Die Theologische Studienabteilung beim Evangelischen Kirchenbund hat jetzt eine Textsammlung zum Thema „Leben und Bleiben in der DDR" vorgelegt. Sie soll die angesichts der Ausreisewelle dringend erforderliche Diskussion über die Gründe, in der DDR zu bleiben, fördern. In der Einleitung heißt es, die objektiven Schwierigkeiten des Lebens und Bleibens in der DDR dürften nicht verschwiegen werden; es gehe jedoch darum, „zu lernen und zu üben, dieses unser Land DDR, mit all seinen Unzulänglichkeiten und Beschränkungen, die uns ärgern und bedrücken, lähmen und zum Verzweifeln bringen können, als den normalen Raum unseres Lebens anzunehmen".

Zwischen der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé und einem Vertreter der bundesdeutschen Lutheraner ist es zu einer beachtenswerten Auseinandersetzung um die von Taizé eingeschlagene Richtung in der Ökumene gekommen. In einem Beitrag für die Lutherischen Monatshefte (Heft 7, 1985, S. 332) hatte der Sprecher der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Oberkirchenrat *Jürgen Jeziorowski,* Bedenken gegenüber der Art und Weise geäußert, wie Taizé Ökumene betreibe. Im Taizé des Jahres 1985 entdecke man „Anzeichen ökumenischer Verengung". Man entferne sich von der katholischen Dimension der Kirche in dem Maß, wie man sich an Rom annähere. Das ökumenische Modell der versöhnten Verschiedenheit scheine in Taizé momentan wenig gefragt zu sein. Demgegenüber würden Andeutungen der Hinwendung an eine Konfession um so deutlicher. Der Autor wundert sich über die „dominierenden römisch-katholischen Eucharistiefeiern" in Taizé. Geweihte Priester hätten offenbar an Einfluß gewonnen. *Roger Schutz* solle schon seit Jahren keine Abendmahlfeier mehr gehalten haben. Seine Beobachtungen faßt der Autor in dem Satz zusammen, Taizé scheine in seiner ökumenischen Ausstrahlung nachzulassen. Einen Monat nach der Veröffentlichung dieses Beitrags verteidigte sich die Brüdergemeinschaft gegen diese Vorwürfe und wies darauf hin, daß sich in der jungen Generation der Ökumenismus zwar verändert habe und neue Ausdrucksformen finde. Die das ganze Jahr über in Taizé stattfindenden Wochentreffen seien aber noch nie so gut besucht gewesen wie in diesem Jahr. Man verfüge nicht über eine eigene Methode hinsichtlich des Ökumenismus. Man erhebe nicht den Anspruch, Lösungen gefunden zu haben. Frère Roger habe im übrigen schon sehr früh in Taizé das Abendmahl immer seltener gefeiert und schließlich gar nicht mehr. Er habe jedoch niemandem nahegelegt, geschweige denn von jemandem verlangt, das Abendmahl nicht mehr zu feiern.

Ein sowjetischer Geheimbericht über die Lage der Kirchen in der Litauischen Sozialistischen Sowjetrepublik gelangte durch eine Veröffentlichung in einer Untergrundzeitschrift in den Westen. Der Bericht erschien in der 66. Ausgabe der „Chronik der litauischen katholischen Kirche". Er stammt von dem staatlichen Bevollmächtigten für die religiösen Angelegenheiten in Litauen, *P. Anilionis,* trägt das Datum vom 1. Januar 1984 und behandelt Ereignisse des Jahres 1983 (Auszüge in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 11. 8. 85). Gegenstand des Berichts sind zunächst statistische Angaben über das Leben religiöser Gemeinschaften in Litauen, wobei man davon ausgehen muß, daß diese Zahlenangaben im Sinne der Ziele der staatlichen Auftraggeber geschönt sein und damit kaum von großer Aussagekraft sein dürften. Passagenweise kennzeichnet den Bericht ein klagender Unterton, offenbar weil auch ein noch so sehr geschönter Bericht nicht umhinkommt, ein lebendiges religiöses Leben festzustellen. Geklagt wird vor allem auch über den Einfluß des Vatikans auf die Situation im Lande: Die Tätigkeit der katholischen Geistlichen hänge im wesentlichen von der Politik des Vatikans ab. Der Vatikan anerkenne die Annexion Litauens an die UdSSR nicht, sende Radioprogramme antisowjetischen Inhalts in litauischer Sprache. Darin finde verleumderische Information, die man von extremistischen Kräften erhalte, weite Verbreitung. Der Bericht kommt zu dem Ergebnis, daß sich durch die verstärkte Anwendung der „prophylaktischen administrativen Maßnahmen und der Strafmaßnahmen in bezug auf religiöse Extremisten positive Ergebnisse" ergeben hätten. Als Ausdruck jenes Extremismus verweist man auf die Arbeit von Geistlichen mit Kindern und Jugendlichen in Form von Jugendarbeit und Religionsunterricht, auf die Gestaltung eigener Kindergottesdienste und die Durchführung von Brauchtum. Kinder nähmen aktiv an Prozessionen und anderen kirchlichen Zeremonien teil. Die Zahl der Ministranten nehme nicht ab. Das Ausmaß staatlicher Eingriffe in das kirchlich-religiöse Leben läßt sich an dem Hinweis ablesen, daß man 118 Geistliche und 44 „kirchliche Aktivisten" verwarnt habe wegen der Verletzung der Kultgesetze. In 597 Fällen habe man „vorwarnende" Gespräche geführt.

Die dritte Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen fand vom 15. bis 27. Juli in der kenianischen Hauptstadt Nairobi statt. Die Konferenz von Nairobi bildete den Schlußpunkt der UN-Frauendekade, die im Anschluß an das Internationale Jahr der Frau 1975 für den Zeitraum von 1976 bis 1985 ausgerufen worden war, und setzte die Arbeit der Konferenzen von Mexiko 1975 und Kopenhagen 1980 fort. Wie auch die Frauendekade stand die Konferenz unter dem Thema „Gleichheit, Entwicklung, Friede". Obwohl nach Ansicht vieler Beobachter in den Beratungen der rund 4000 Regierungsvertreter aus 157 Ländern gegenüber früher und an anderer Stelle Gesagtem kaum neue Akzente festzustellen waren und obwohl verschiedentlich die Frage nach Sinn und Zweck solcher

Mammutkonferenzen gestellt wurde, wurde wiederholt auf die „Initiativfunktion" der Veranstaltung hingewiesen (so auch vom Mitglied des Geschäftsführenden Vorstandes des Deutschen Gewerkschaftsbundes und Mitglied des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, *Irmgard Blättel*). Von mindestens ebenso großer Bedeutung wie die Konferenz der Regierungsvertreter war denn auch die wie schon zuvor in Mexiko und Kopenhagen abgehaltene Parallelveranstaltung der Nicht-Regierungsorganisationen „Forum 85", an der rund 10000 Frauen aus aller Welt teilnahmen und die zeitversetzt vom 10. bis 19. Juli am gleichen Ort stattfand. Als Ergebnis der offiziellen Frauenkonferenz wurde ein umfangreiches Grundsatzpapier zur Frage von Strategien zur Verbesserung der Lage der Frau bis zum Jahre 2000 erstellt. Wie schon bei Konferenzen ähnlicher Art in der Vergangenheit spielten die bekannten internationalen Streitfragen, wie Weltwirtschaftsordnung, Apartheid, Rassismus bzw. Zionismus, eine gewichtige Rolle und drohten sogar zeitweise die Verabschiedung der Schlußerklärung zu verhindern. Eine Gruppe von 45 katholischen Konferenzteilnehmerinnen aus 19 Staaten riefen in einer Erklärung, die sie der Vatikandelegation übergaben, die katholische Kirche dazu auf, die Rechte der Frau in ihren eigenen Strukturen und in der kirchlichen Praxis zu achten. Die Kirche ermuntere die Frauen zwar darin, ihren Platz in der Gesellschaft einzunehmen, jedoch nicht in der Kirche (D. I. A. 6. 8. 85).

Bücher

MICHAEL BÖHNKE / HANSPETER HEINZ (Hrsg.), **Im Gespräch mit dem dreieinen Gott.** Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1985. 559 S. 68,– DM.

Eine Festschrift, deren Beiträge sich mit dem trinitarischen Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens beschäftigen, paßt gut in die gegenwärtige theologische Landschaft. Schließlich besteht inzwischen weithin Konsens darüber, daß die Trinitätslehre nicht als zwar denkerisch anspruchsvoller, aber ansonsten wenig relevanter dogmatischer Traktat behandelt werden kann, sondern auf alle Bereiche der Glaubensreflexion ausstrahlt. Dem tragen die Beiträge, die Kollegen, Freunde und Schüler dem seit kurzem emeritierten Bonner Dogmatiker Wilhelm Breuning zum 65. Geburtstag gewidmet haben, Rechnung: Nur auf einige Beiträge kann hier aufmerksam gemacht werden. Der Bonner Neutestamentler *Helmut Merklein* untersucht Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens und kommt dabei zu bemerkenswerten Schlußfolgerungen für Selbstverständnis und Praxis der Kirche. Sein dogmatischer Kollege *Hans Jorissen* steuert aufschlußreiche Überlegungen zur Gotteslehre des Thomas von Aquin bei, die zeigen, daß der Aquinate die Einheit und Identität des göttlichen Wesens nicht auf Kosten der Dreiheit der Personen betont. *Walter Kasper* ist mit einem anregenden Beitrag zur Neubegründung der Christologie in trinitätstheologischer Perspektive vertreten, der systematische Konsequenzen aus neueren Forschungen zur altkirchlichen Christologie zieht. Beachtung verdient auch der Beitrag des Bonner Kanonisten *Hubert Müller,* der sich kritisch mit rechtstheologischen Grundproblemen des neuen CIC befaßt; er kommt zum Schluß, daß bei den Grundlagen der Neukodifikation wie in konkreten Einzelbestimmungen des CIC von 1983 zwei unterschiedliche Kirchenmodelle zutage träten, das der Kirche als Communio wie das der „societas perfecta". *U. R.*

ELMAR KLINGER / ROLF ZERFASS. **Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils.** Echter Verlag, Würzburg 1984. 208 S. 24,80 DM.

Die Beiträge dieser Aufsatzsammlung gehen auf ein gemeinsames Symposium der theologischen Fakultäten der Universität Würzburg und der Päpstlichen Universität Salamanca zurück, das 1983 stattfand. Ausgehend von der exemplarischen Darstellung des Phänomens „Basisgemeinde", wie es sich in Brasilien und Frankreich herausgebildet hat, geht man das Thema aus unterschiedlichen theologischen Blickwinkeln an (Stichworte: Ekklesiologie, Volksreligiosität, Stellung der Armen, Ethos, Werte, Kirchenrecht). Einen in der Diskussion um die Basisgemeinden bisher eher vernachlässigten Bereich stellt das Kapitel III („Historische Modelle") vor. Zum Vergleich werden die altisraelitische Jahwegemeinde, die jüdische Synagogengemeinde, das altchristliche Mönchtum, die Armutsbewegungen des Mittelalters sowie das Entstehen von neuartigen Gruppen und Gemeinschaften des 16. Jahrhunderts in Spanien herangezogen. Der Wandel kirchlicher Strukturen wird am Beispiel des Übergangs von der Hauskirche zur Ortskirche, Reichskirche und Konfessionskirche verdeutlicht. Am Beispiel Würzburg veranschaulicht ein Beitrag das spannungsgeladene Verhältnis zwischen religiösen Gruppen und Pfarreien im Mittelalter. Der historische Teil ist nicht so angelegt, als wolle er heutige basiskirchliche Erscheinungen in ihrer Bedeutung nach dem Motto relativieren: Alles schon dagewesen. Er zeigt vielmehr, wie sehr das, was man sich heute „basiskirchlich" zu nennen angewöhnt hat, schon immer auch zur Kirche gehörte, daß die vorgegebene kirchliche Struktur weniger unveränderbar dasteht, als manche glauben machen wollen. Der historische Blickwinkel kann hier durchaus entdramatisierend wirken. Wobei jedoch wenig damit gewonnen wäre, würde man nun überall nur noch basisgemeindliche Aufbrüche sehen wollen. Vergleiche sind nur so weit angebracht, als sie auch ihre eigene Begrenztheit in den Blick nehmen. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GILBERT, PAUL. **La christologie sotériologique de Kant.** In: Gregorianum Jhg. 66 Heft 3 (1985) S. 491–515.

Kant hat im zweiten Teil seiner Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine Christologie entwikkelt, deren Stellenwert im System und deren Problemen der Autor nachgeht. Kant habe nur die Elemente der theologischen Christologie aufgenommen, die sich seinem System einfügten. Christus sei für ihn nur ein moralisches Ideal, das strikt innerhalb der Grenzen der kantischen Vernunft bestimmt werde. Kant braucht den Rückgriff auf Christus, auf die Inkarnation und die stellvertretende Genugtuung, um den Übergang des Menschen von der Herrschaft des bösen zu der des guten Prinzips verständlich und anschaulich zu machen. Er fordere dazu auf, die der praktischen Vernunft inhärente Antinomie zwischen ihrem Anspruch und ihrer Wirklichkeit zu überwinden, indem er den kenotischen Weg des Ideals aufzeige. Für Kant habe Christus die Aufgabe, einer in ihrem eigenen Bösen gefangenen Vernunft zu Hilfe zu kommen; das Wort werde nicht in seiner Herrlichkeit gedacht, sondern als Funktion in bezug auf radikal Böses. Er sei aber mit seinem Unternehmen gescheitert: „Kant, der der Vernunft ein Symbol ihrer Versöhnung bieten wollte, kann letztlich doch nicht die Vernunft mit sich selber versöhnen." Das Symbol könne die konkrete Freiheit nicht mit sich selber versöhnen.

VOLP, RAINER. **Die Kunst, heute die Bibel zu lesen.** In: Pastoraltheologie Jhg. 74 Heft 7 (Juli 1985) S. 294–311.

Der Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Bibellesens könne gar nicht scharf genug gezeichnet werden, meint der Autor einleitend: Volp erinnert an die allgemeinen Schwierigkeiten mit dem Buch angesichts der elektronischen Kulturwende und an den Funktionsverlust der Bibel. Die Bibel zu lesen, sei heute ein „kulturell schmaler Seitenstreifen" in kirchlich engagierten Familien und Gruppen. Auch der Umgang der professionellen Bibelleser mit der Schrift stehe dem Interesse an der Bibel eher im Weg. Demgegenüber plädiert Volp dafür, nicht zuerst die objektiven Wahrheiten der Bibel zu beschwören, sondern die „subjektiven Anlässe und Anwälte des Bibellesens" wahrzunehmen. Nur wenn sich der Leser mit „Argumenten, Geschichten und Melodien" in der Schrift identifizieren könne, wenn er über die Brüche und Abweichungen der üblichen Norm stolpere, werde seine Neugier und Lust am Text geweckt. Theologen sollten aus der „Gouvernantenrolle" herausfinden, immer schon zu wissen, welche Inhalte Maßstab seien. Die Grundaufgabe liegt nach Volps Auffassung darin, eine Kultur des Bibellesens zu entwickeln, die nicht gleich wieder in ein Ghetto bestimmter Subkulturen führe: „Christliche Kulturkritik wollte die Bibel nicht der Andacht entreißen, sondern sie in das alltägliche Erzählen, Argumentieren und Singen einbinden".

Kultur und Gesellschaft

DUBIEL, HELMUT. **Das Gespenst des Populismus.** In: Merkur Jhg. 39 (August 1985) Heft 8, S. 639–651.

Eine Reihe von unterschiedlichen Einstellungen, Vorstellungen und Programme müsse es sich gefallen lassen, als „populistisch" bezeichnet zu werden: Es betrifft die CSU, Steuerstreikbewegungen und die Politik à la Thatcher und Reagan ebenso wie die Alternativbewegungen. Vergegenwärtigt man sich, wer wen in dieser Weise qualifiziert, ergibt sich ein sehr verwirrendes Bild. Der Autor geht dieser widersprüchlichen Verwendungsweise des Begriffes „populistisch" nach, und zwar in ökonomischen, politischen und kulturellen Zusammenhängen sowie in den beiden Spielarten des Links- bzw. des Rechtspopulismus. Als Ausdruck eines Linkspopulismus bezeichnet er, daß neue soziale Bewegungen wie z. B. Ökologie-, Frauen-, Friedensbewegung „jenen Prozeß der Verselbständigung von Mitteln vor dem Zweck, jenen Prozeß der umfassenden Enteignung, den Max Weber mit formaler Rationalisierung und Modernisierung gleichsetzt, rückgängig machen wollen". Der rechtspopulistische Agitator nähere sich demgegenüber seinem Publikum „mit genau der gegenteiligen Intention, mit der der Analytiker auf den Analysanden zugeht. Die neurotischen Ängste, die kognitiven Verunsicherungen und Regressionsneigungen werden aufgegriffen und mit dem Zweck systematisch verstärkt, den Patienten nicht mündig werden zu lassen".

KOLAKOWSKI, LESZEK. **Marxismus und Menschenrechte.** in: Kontinent Jhg. 11 (Juli-August-September 1985) Heft 3, S. 6–14.

Aus Anlaß des zehnten Jahrestages der Unterzeichnung der KSZE-Schlußakte von Helsinki befaßt sich die Zeitschrift Kontinent mit dem Thema Menschenrechte. Kolakowski fragt in seinem Beitrag nach dem Verhältnis von Marxismus und Menschenrechten. Den Konflikt zwischen der marxistischen Lehre und der Theorie der Menschenrechte sieht der Autor nicht allein darin begründet, daß für den Marxismus alle Werte und Rechte – so auch die Menschenrechte – nur zeitbedingte Ergebnisse bestimmter Produktionsverhältnisse sind. Sowohl den Gedanken der Freiheit wie auch den Begriff der Menschenrechte verstehe der Marxist als den spezifischen Ausdruck einer dem Untergang geweihten bürgerlichen Gesellschaft. Nach Marx soll der Kommunismus eine Gesellschaft sein, in der die Garantie der bürgerlichen Freiheiten sinnlos sei, da jedermann sich ohnehin freiwillig mit der Gemeinschaft identifiziere. Trotzdem habe es Marx durchaus nicht als gleichgültig betrachtet, ob diese Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft Geltung besäßen oder nicht. Daher sei es für Marxisten konsequent, wenn sie in nichtsozialistischen Gesellschaften für die Einhaltung der Menschenrechte kämpften, während sie dieselben Rechte und Freiheiten mißachteten, sobald sie selbst die Macht übernommen hätten. Zur Frage des von Marxisten betonten Rechts auf Arbeit meint der Autor, daß demokratische Gesellschaften, sollten sie dies Problem nicht bewältigen, totalitäre Bestrebungen nur fördern würden.

Kirche und Ökumene

MEYER, HARDING: **Konsens und Kirchengemeinschaft.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 31 Heft 3 (Juli/September 1985) S. 174–200.

Für jeden, der sich genauer mit dem lutherisch-katholischen Dialog befassen möchte, ist dieser Beitrag Pflichtlektüre. Harding Meyer, als Berater der lutherisch-katholischen Dialogkommission ein ausgesprochener „Insider", gibt einen instruktiven Durchblick zu den Dokumenten, die aus der zweiten Dialogphase zwischen 1973 und 1984 hervorgegangen sind, stellt sie in ihrem inneren Zusammenhang dar und ermöglicht darüber hinaus durch manche Hinweise auch einen Blick in die Werkstatt der Kommission. Von besonderem Interesse ist sein Hinweis auf ein 1982 fertiggestelltes, aber nicht veröffentlichtes Dokument zur Frage der gegenseitigen Zulassung zum Herrenmahl. Das Dokument wurde nicht veröffentlicht, weil weder für den Inhalt noch für den Duktus des Textes die Zustimmung aller Kommissionsmitglieder zu erreichen war. Es wurde deshalb nur dem Einheitssekretariat und dem Genfer Generalsekretariat des LWB „zur internen und vertraulichen Information, Auswertung und Benutzung" vorgelegt. Nach Meyers Angaben gehen die in dem Dokument enthaltenen katholischen Überlegungen zur gegenseitigen Zulassung zum Herrenmahl über die offizielle katholische Position hinaus: Eine nur bei bestimmten Gelegenheiten und in bestimmten Fällen geübte und auf bestimmte kirchliche Situationen beschränkte eucharistische Gastfreundschaft wird als heute verantwortbare Form der sukzessiven Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern befürwortet.

Notizen

Der Vatikan bereitet ein *Dokument über die Katholischen Universitäten* vor. Das gab der Präfekt der römischen Unterrichtskongregation, Kardinal *William Wakefield Baum,* bei einer Tagung der Internationalen Vereinigung Katholischer Universitäten in Santo Domingo (Dominikanische Republik) bekannt. Das Dokument werde sich mit der gegenwärtigen Lage der Katholischen Universitäten, dem Wesen einer Katholischen Universität und mit ihrer Stellung in Kirche und Gesellschaft befassen. Es werde auch die für die Katholischen Universitäten relevanten Canones des neuen CIC heranziehen. Ein erster Entwurf für das Dokument ist nach den Angaben von Kardinal Baum bereits zur Stellungnahme an Persönlichkeiten aus dem katholischen Unterrichtswesen geschickt worden.

Radio Vatikan hat einen Generaldirektor (Intendanten) erhalten. Nachfolger des bisherigen Generaldirektors *Roberto Tucci* SJ (64) wurde der bisherige Programmdirektor *Pasquale Borgomeo* SJ (52). Tucci, der seit 1983 den damals wegen des Ambrosiana-IOR-Skandals in die Schlagzeilen geratenen Erzbischof *Paul C. Marcinkus* als päpstlichen Reisemarschall ablöste, erhält zwar an der Spitze von Radio Vatikan eine Art Ehrenamt. Er wird Vorsitzender eines neu geschaffenen Koordinierungskomitees für die Radioanstalt, in der Angehörige verschiedener vatikanischer Stabsstellen vertreten sind. De facto ist er jetzt aber ganz für die Funktion des Reisemarschalls freigestellt.

Nach Auffassung der Leiter der Priesterseminare in der Bundesrepublik sollte die *Priesterausbildung* offener und freimütiger und unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit einer säkularisierten Welt gestaltet werden. Das wurde zum Abschluß der diesjährigen Regentenkonferenz in Hamburg festgestellt. Der Vorsitzende der Konferenz, Regens *Gerd Heinemann* (Bonn), betonte, jeder einzelne Priesteramtskandidat müsse den Selbstand des Glaubens finden. Es komme nicht darauf an, abgekapselt nach fertigen Regeln und Normen zu suchen und zu handeln, sondern die Fähigkeit zu entwickeln, sich immer wieder neu auf unerwartete menschliche Situationen einzulassen.

Ein französischer Bischof kritisierte ziemlich heftig das Interview-Buch Kardinal Joseph Ratzingers mit dem italienischen Publizisten Vittorio Messori, dessen italienische und französische Ausgabe bereits im Frühsommer auf den Markt kam, während die deutsche Ausgabe, die als die authentische betrachtet wird, erst im September (Verlag Neue Stadt, München) erscheinen soll. Der Bischof von Le Mans, *Georges Gilson,* sagte dazu u. a.: Bei der Ratzingerschen Kritik der Nachkonzilszeit handle es sich um Vorschläge eines Urlaubers (propos de vacances) für ein breites Publikum. Der Kardinal habe gemeint, einen Sorgen- und Schmerzensschrei ausstoßen zu müssen, es sei schade, daß daraus nicht auch ein Freudenschrei wurde. Ratzinger wolle offenbar vor der Sondersynode im Herbst die Richtung weisen; es sei aber zu einfach, die Krise der Nachkonzilszeit aus den verschiedenen zentrifugalen Kräften zu erklären, und man wisse bei Ratzinger auch nicht, als was er spreche: als Privatperson, als Fachtheologe oder als Amtsträger. Da es aber in jedem Fall auf den Amtsträger bezogen werde, gehöre es in eine öffentliche Diskussion.

In Italien wurde ein Geistlicher in erster Linie wegen politischer Aktivitäten suspendiert. Es handelt sich um den in der Erzdiözese Genua inkardinierten *Giovanni Baget-Bozzo.* Einst von sehr konservativer politischer und kirchlicher Gesinnung und längere Zeit enger Vertrauter des inzwischen wohl dienstältesten italienischen Bischofs, des Kardinals *Giuseppe Siri* von Genua, hat der ebenso extrovertierte wie eigensinnige Publizist und Schriftsteller eine Wendung nach links vollzogen. Baget-Bozzo, Autor einer vielbeachteten zweibändigen Geschichte der Democrazia cristiana, hat sich seit längerer Zeit als Kommentator in der linksliberalen Repubblica betätigt und ließ sich auf der Liste der Sozialisten bei den letzten Europawahlen in das Europaparlament wählen. In letzter Zeit erregte Baget-Bozzo auch Aufsehen durch besonders kritische Kommentare zum gegenwärtigen Pontifikat.

In einem Beitrag für die einzige in Ungarn erscheinende katholische Kulturzeitschrift „Vigilia" äußerte sich der Bischof von Pécs und Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, *Joszef Cserháti,* sehr positiv zur Befreiungstheologie: Sie sei „von Hingabe an den Glauben geprägt" und bemühe sich um „eine umfassende religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Erneuerung". Cserháti widersprach in seinem Beitrag ausdrücklich der Bewertung der Rolle des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie durch die Instruktion der Glaubenskongregation vom 8. 9. 1984: Er teile nicht die Besorgnis Roms, daß die marxistische Analyse zur Auflösung des Kerns des christlichen Glaubens führen könnte: was an der marxistischen Lehre gut sei, könne auch vom Christentum übernommen werden. Marxistische Gesellschaftsanalyse mit marxistischer Weltanschauung gleichzusetzen sei falsch. Auch sei der Marxismus heute nicht mehr so monolithisch, wie ihn die Instruktion darstelle.

In einem Hirtenbrief haben die sieben *katholischen Bischöfe von El Salvador* Regierung und Aufständische aufgerufen, den seit fast sechs Jahren andauernden Bürgerkrieg auf dem Verhandlungswege beizulegen. In der Erklärung unter dem Titel *„Versöhnung und Frieden"* geben die Bischöfe zu bedenken, wenn der Dialog scheitere, bleibe für El Salvador kein anderer Weg als die völlige Zerstörung mit hohen Opfern an Menschenleben und einer vielleicht irreparablen Verschlechterung der gesellschaftlichen Struktur.

Auf einen *fortschreitenden Traditionsverlust bei der heranwachsenden Generation in der DDR* hat die in Ost-Berlin erscheinende Fachzeitschrift für evangelische Katecheten „Die Christenlehre" aufmerksam gemacht. Der großen Mehrheit der Kinder und Jugendlichen in der DDR, die keinen Religionsunterricht erhalten, seien die biblischen Geschichten und Themen nicht mehr bekannt, obwohl auch marxistische Autoren seit langem gefordert hätten, biblische Geschichten in verständlicher Weise nachfolgenden Generationen weiterzugeben, um einen Traditionsabbruch zu vermeiden. In DDR-Kinderbüchern aus dem nichtkirchlichen Bereich werde mit biblischen Geschichten sehr sparsam umgegangen. Selbst die Namen Adam und Eva wüßten die meisten Kinder offenbar nicht einzuordnen, weshalb in einem Schullesebuch das Lied aus den Bauernkriegen „Als Adam grub und Eva spann" in einer Fußnote erklärt werden müsse.

Ein Zufall wollte es, daß kaum 14 Tage nach dem Tod von Visser 't Hooft (am 31. 7. 85) auch sein Nachfolger als Generalsekretär, der nur wenige Jahre jüngere (78) amerikanische Presbyterianer *Eugene Carson Blake* (1966–1972) starb. (Vgl. die Würdigung von Visser 't Hooft in: HK, August 1972, 381–384.)

In einem Interview mit der evangelischen Jugendzeitschrift „Pack's" sprach sich die Bundestagsabgeordnete der Grünen *Petra Kelly,* sowohl gegen den Paragraphen 218 als auch gegen die Abtreibung aus. Es reiche nicht aus, lediglich gegen den Paragraphen 218 zu sein. Man könne durchaus klar und konsequent den Abtreibungsparagraphen 218 wie auch die Abtreibung selbst ablehnen. „Wenn Abtreibung gewissermaßen als Mittel der Empfängnisverhütung betrachtet und so bagatellisiert wird – dann ist der Respekt vor dem Leben schon verlorengegangen." Wenn sich eine Frau bewußt für die Abtreibung entscheide, dann müsse sie auch problemlos zum Arzt und in jedes Krankenhaus gehen können und dort die beste medizinische Hilfe finden. Aber das heiße noch lange nicht, jeder solle zu jeder Zeit abtreiben.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.

Herder Korrespondenz

Heft 10
39. Jahrgang
Oktober 1985

Die Öffentlichkeitswirksamkeit der Botschaft Jesu ist nicht zuerst eine Frage der Medien, sondern ein Problem des Inhalts, so wie er in den Christen und Gemeinden zu leben versucht wird. *Ottmar Fuchs*

Geht die Kirche den Medien auf den Leim?

Das Verhältnis von Kirche und Massenmedien ist nicht erst seit gestern konfliktgeladen. Als aufklärerisch ausgerichtete Presse einerseits und antiaufklärerisch eingeschworene Kirche andererseits haben sie sich lange Zeit gegenübergestanden. Auch wenn sich auf beiden Seiten in dieser Hinsicht einiges geändert hat: eitel Sonnenschein herrscht bis heute nicht. Dafür sind sich hierarchisch strukturierte und ständisch gegliederte katholische Kirche und demokratisch-pluralistische Öffentlichkeit wohl immer noch zu fremd.

Eher zu unkritisch als zu kritisch

Es ist aber nicht dies, was einen zum jetzigen Zeitpunkt auf das Verhältnis von Kirche und Medien zu sprechen kommen läßt. Die Beziehungen zwischen diesen beiden bis heute nicht problemlos koexistierenden Größen sind ja nicht etwa ausgesprochen schlecht. Eher gilt das genaue Gegenteil. Zwar ist die Haltung kirchlicher Kreise den Sendungen der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten zum Thema Glaube und Kirche gegenüber weiterhin recht kritisch – das bekannte Lied: zu viel Kritik, zu wenig „sentire cum ecclesia"; zu viel Politik, zu wenig wirkliche Frömmigkeit –, gleichzeitig scheint man sich aber von einer *verstärkten Mitarbeit der Kirche in den elektronischen Medien* wahre Wunder zu erhoffen. In dieser Hinsicht stehen viele Kirchenleute den Medien eher zu unkritisch als zu kritisch gegenüber.

Man ist offenbar geneigt, die tatsächlichen Wirkungen der Medien auf Einstellungsveränderungen in der Gesellschaft zu überschätzen, wie man auch die Möglichkeiten überbewertet, solche langfristig mit Hilfe vor allem der elektronischen Medien herbeizuführen. Sich an die Gepflogenheiten einer Mediengesellschaft anzupassen, dazu scheint die Kirche mehr denn je bereit zu sein. Es fragt sich, ob sie damit nicht Gefahr läuft, den Medien auf den Leim zu gehen.

Vergegenwärtigt man sich die derzeitige Situation in den Medien, sieht es zunächst so aus, als stelle sich die Kirche, wie es ihre Aufgabe ist, lediglich den Herausforderungen, die eine Medienentwicklung mit sich bringt und die sie sich selbst nicht ausgesucht hat. Von daher scheint es verständlich und sinnvoll zu sein, daß sie im Medienbereich besonders aktiv geworden ist. In den Medien herrscht eben trotz erster Ernüchterungen weiterhin *Goldgräberstimmung*. Die Karten werden neu verteilt. Neue Karten werden ausgegeben. Wer will da nicht dabei sein und die Gunst der Stunde nutzen? Dem derzeitigen politisch-ökonomischen Gerangel um Sendelizenzen und Kanäle, Landesmediengesetze und Frequenzen kommt immerhin eine entscheidende Bedeutung für die Zukunft der elektronischen Medien in der Bundesrepublik zu. Wer jetzt nicht dabei ist, wird es u. U. auf lange Sicht nie mehr sein oder nur in beschränktem Umfang. Die Devise – auch der Kirche – lautet mithin: mitmachen, Ansprüche geltend machen, Erfahrungen sammeln, solange noch alles in Bewegung ist. Einwände schiebt man mit der Bemerkung beiseite, nein sagen könne man immer noch. Zunächst aber gelte es, den Fuß in der Tür zu haben.

Diese Haltung wäre unproblematisch, wenn man nur gerade das tun würde, was notwendig ist, um nicht irgendwann einmal in einen ausweglosen Rückstand zu geraten. Nach einer solchen Minimallösung sieht es aber auf katholischer Seite nicht aus: Beim Erfahrungsammeln mit *Bildschirmtext* gehört die katholische Kirche zu den Eifrigsten; beim *Lokal- bzw. Regionalfernsehen* per Kabel ist Beträchtliches investiert worden, obwohl inzwischen bereits laut über eine anderweitige Verwendung des einmal Angeschafften nachgedacht wird. Da man mit den Pro-

grammen in Hörfunk und Fernsehen in bezug auf religiöse Themen ohnehin weder qualitativ noch quantitativ zufrieden ist, wird über die Möglichkeit nachgedacht – durchaus kein neuer oder gar origineller Gedanke –, sich in Form eines *eigenen kirchlichen Hörfunkprogramms* eventuell sogar unabhängig zu machen.
Im übrigen ist das Bemühen um eine verstärkte Präsenz auf dem Bildschirm auch außerhalb der Neuen Medien zu spüren: Gegen das Angebot der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstübertragungen zu erhöhen, hat man selbstverständlich nichts einzuwenden; und wenn die Papstbesuche in den deutschsprachigen Ländern etwas bewirkt haben, dann ein neues Selbstbewußtsein unter Katholiken, sich entgegen anderslautenden Meinungen durchaus fernsehgerecht darstellen zu können.

Das Interesse an verstärkter kirchlicher Präsenz in den Medien hat einiges mit der allenthalben *schwieriger gewordenen Lage bei der Weitergabe des Glaubens* zu tun. Man sieht inzwischen, daß man sich einiges wird einfallen lassen müssen, um den Glauben auch in Zukunft lebendig erhalten bzw. wieder lebendig machen zu können. Durch den Verlust eines nicht nur von den Kirchen allein getragenen, sondern gesellschaftlich-kulturell eingebundenen konfessionellen Milieus ist ein Defizit entstanden, das man bislang durch nichts hat wettmachen können. Der Gedanke an eine vermehrte Mitarbeit bei der heute weithin tonangebenden kulturellen Instanz schlechthin, den elektronischen Medien, vor allem dem Fernsehen, ist vor diesem Hintergrund naheliegend.
Viele sähen es daher gern, wenn die Kirche entschiedener als bisher die elektronischen Medien zu Zwecken der Verkündigung im engeren Sinn nutzen würden. Schon bisher hatte die Kirche in der Bundesrepublik einige Mühe damit, die Balance zwischen dem missionarischen Impetus für die Mitarbeit in den elektronischen Medien und ihrer Rolle als einem von mehreren Sachwaltern des Gemeinwohls im Rundfunkwesen zu halten. Wegen des Drucks aus den eigenen Reihen könnte es in Zukunft schwerer werden, diese Position so zu behaupten, daß sie auch weiterhin guten Gewissens gegenüber einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit plausibel zu machen ist.

Der Eindruck, die Kirche könne nur allzuleicht den modernen Medien auf den Leim gehen, entsteht vor allem deshalb, weil sich vieles in dem Zusammenhang ausgesprochen ungereimt ausnimmt, mehr die technische Entwicklung das *Tempo* zu diktieren scheint als die *pastorale Notwendigkeit* und sich die Frage stellt, ob man sich eigentlich hinreichend über mögliche Folgen im klaren ist. So kann es beispielsweise noch keineswegs als ausgemacht gelten, ob wirklich auf diesem Wege neue Bevölkerungsschichten anzusprechen sind, die nicht schon auf herkömmliche Weise erreicht werden.
Es wäre auch zu fragen, wie man eigentlich zu der Möglichkeit steht, daß in Zukunft ein Teil der Bevölkerung lediglich via Medien am kirchlichen Leben teilnimmt. Soll dies weiterhin nur eine Ausnahme für Minderheiten sein, oder geht man davon aus, daß dies für größere Teile des Kirchenvolks durchaus eine Alternative zur Gemeinde werden könnte? Begünstigt man durch mehr mediale Verkündigung nicht vielleicht sogar eine solche Entwicklung? Wenn die elektronischen Medien wirklich nur Ergänzung zum Mittun in kirchlicher Gemeinde sein sollen, würde dann nicht das Bestehende genügen?
Es gab eine Zeit, in der besorgte Kirchenmänner gegen die *Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen* allerlei einzuwenden hatten. Diese Vorsicht mag aus heutiger Sicht übertrieben vorkommen und hat sich auch längst überholt. Dennoch möchte man Kirchenvertretern von heute etwas von der Zurückhaltung gegenüber einer fernsehgerechten Kirche wünschen, verriete sie doch immerhin Gespür für den mehr und mehr kommerzialisierten Kontext, in dem Gottesdienste im Fernsehen rezipiert werden. Gespür auch dafür, daß Gottesdienstübertragungen allein noch keine Präsenz in der Öffentlichkeit bedeuten und daß ein christlicher Gottesdienst nicht eine privat im Wohnzimmer rezipierbare Andachtsform ist, sondern Gemeinde und Gemeinschaft voraussetzt.

Statt der Frage nach den Inhalten Bemühen um Selbstdarstellung

Auch ist es durchaus fraglich, ob die bundesdeutsche Kirche wirklich Mangel an Kommunikationskanälen hat und, würde diesem vermeintlichen Mangel abgeholfen, ob die Glaubensverkündigung dann sehr viel mehr Wirkung zeigen würde. Wie müßte es da um den Glauben in Ländern bestellt sein, in denen allenfalls eine Verkündigung im Flüsterton gestattet ist? Die *Stellung der Kirchen in den öffentlichen Rundfunkanstalten* ist eher *privilegiert* als schwach. Ob sie in zukünftigen privaten Vollprogrammen über eine ebenso große Freiheit verfügen werden, ist keineswegs ausgemacht. Ebenso unsicher ist, ob für ein eigenes kirchliches Hörfunkprogramm wirklich ein Bedarf besteht. Hält man sich die Menge des heute bereits Gesendeten vor Augen, kann man diesen Bedarf kaum ausmachen. Einen Bedarf wird wahrscheinlich nur erkennen können, wem auf der ganzen Linie die Richtung nicht paßt, wer sich direktere kirchliche Eingriffsmöglichkeiten in religiöse Programme erhofft, abgesehen davon, daß das Projekt an sich schon eher an eine vorkonziliare und gettoisierende Verdoppelungsstrategie erinnert als an einen kirchlichen Versuch, Glaube und Kirche gesellschaftlich präsent zu machen.
Wer im übrigen den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten vorwirft, sie gingen zu wenig auf Fragen von Glaube und Religion ein, und das wenige, das man bringe, enthalte zu viel Kritik, wird sich fragen lassen müssen, ob er nicht den Überbringer einer Nachricht für die Nachricht selbst verantwortlich macht. Das tatsächliche Programm dürfte zwar nicht über jeden Zweifel erhaben sein, aber der Rolle der elektronischen Medien wie auch der Komplexität kulturell-weltanschaulicher Veränderungen wird man kaum gerecht, wenn man die Medien eher als Verursacher oder abgeschwächt als Verstärker und nicht

in erster Linie als Ausdruck bestimmter Zustände und Einstellungen auffaßt.
Das Drängen der Kirche auf verstärkten und neuen Zugang zu den elektronischen Medien erinnert an die Bemühungen der Unionsparteien, das Meinungsspektrum in den Rundfunkanstalten zu den eigenen Gunsten mit Mitteln der Personal- und Medienpolitik in der Annahme zu verändern, die Bundestagswahlen von 1972 und 1976 habe man nicht zuletzt wegen der feindlichen Haltung der Medien verloren. Der selbstkritischen Rückfrage nach den eigenen Versäumnissen geht man so systematisch aus dem Weg. Das Gespräch der Öffentlichkeit verlagert sich auf diese Weise von den Inhalten zur Suche nach der geschicktesten Selbstdarstellung, ein Zug, der für unsere Form von Medienöffentlichkeit überhaupt kennzeichnend sein dürfte.

Medien verstärken ein institutionsbezogenes Bild von Kirche

Ebenso attraktiv wie problematisch könnte eine verstärkte kirchliche Präsenz der Kirchen in den Medien noch aus einem anderen Grund sein, wobei dem Katholizismus diese Versuchung eindeutig schwerer zu schaffen macht als dem Protestantismus: Schon von ihrer Struktur her ist die *katholische Kirche in einer Mediengesellschaft begünstigt.* In ihr sind die Zuständigkeiten klar abgrenzbar, die kirchliche Führung geht von personalisierbaren Spitzen aus, nicht von anonymen Gremien und Instanzen (abgesehen davon, daß auch ihre Liturgie für das Fernseh-Auge mehr hergibt). Die Medien verstärken nun aber optisch eine in wenigen Hauptvertretern gebündelte Allzuständigkeit. Hat es das Volk Gottes schon im kirchlichen Leben schwer, sich zur Geltung zu bringen, in den elektronischen Medien erweist es sich als kaum darstellbar. Mithin existiert es so gut wie nicht. Gesichter sind gefragt, die immer wiederkehren, Personen, mit denen man sich identifizieren kann oder – im Gegenteil – die man ablehnt.
Die Massenmedien, vor allem das Fernsehen, verstärken auf diese Weise ein *institutionsbezogenes Bild von Kirche,* das seit dem Zweiten Vatikanum fragwürdig sein dürfte. Laien treten in den Medien selten als Handelnde, zumeist nur als Rezipienten in Erscheinung. Das alltägliche und damit für die Medien weithin uninteressante, weil unspektakuläre Leben von christlichen Gemeinden und Ortskirchen vermag sich in einer von Medien beherrschten Gesellschaft daher kaum zu profilieren. Zugleich erwekken Medien den Eindruck, als sei das, was sie registrieren, die eigentliche Kirche: Papstreisen, bischöfliche Erklärungen, Verbändeprominenz, Streit um unbotmäßige Theologen.
Eine *Verengung der Kirche auf ihre amtlichen Vertreter* begünstigt die neue Entwicklung in den Medien auch in bezug auf die Träger der Medien. Im Zusammenhang mit den Neuen Medien dürften die meisten Anstöße von amtlichen Stellen ausgegangen sein. Begründet wird dies mit der unzweifelhaften Tatsache, daß die neuen Medientechnologien gerade in der Anlaufphase finanzielle Mittel in einem Maße benötigen, wie sie private konfessionelle Verlage offenbar kaum aufbringen können. Je mehr aber Vertreter des kirchlichen Amtes selbst zu Handelnden werden, verändert sich weit mehr als die Besitzstruktur kirchlicher bzw. kirchennaher Medien: Nimmt damit nicht das kirchliche Amt mehr und mehr Aufgaben wahr, die den Laien zukämen? Kann die innerkirchliche Vielfalt gewahrt werden, wenn nun das kirchliche Amt selbst als Kommunikator auftritt? Handelt man sich damit nicht dieselben Schwierigkeiten ein, die man bereits mit anderen kircheneigenen Medien hat? Fragen der Medienpolitik, mögen sie sich auf den ersten Blick noch so pragmatisch-technisch ausnehmen, können sich so als eminent theologische Fragen entpuppen. Eine Kirche, die sich unbesehen die Sachgesetzlichkeiten der Medien aufzwingen ließe, täte sich selbst so langfristig keinen guten Dienst.

Den Glauben überzeugend leben

Gerade weil die Kirche Gefahr läuft, durch ein verstärktes Setzen auf die Massenmedien die Art ihrer Verkündigung unmerklich zu verändern und sich den eigenen Stil von einer durch die Medien beherrschten Gesellschaft diktieren zu lassen, täte ihr *mehr Distanz* und selbstbewußtes Vertrauen auf Kommunikationsformen, die einer Gemeinschaft von Glaubenden angemessen sind, nur gut. Anstatt um die Gunst der politische und ökonomische Macht repräsentierenden Instanz Rundfunk zu buhlen, müßte die Kirche den Mut finden, den elektronischen Medien gegenüber eine Wirklichkeit einzuklagen, die diese in ihrer Arbeit aussparen und vielleicht sogar aussparen müssen, weil es ihre Wahrnehmungsmöglichkeiten von Wirklichkeit übersteigt. Der Nimbus, den die Massenmedien – ob bewußt oder unbewußt – erzeugen und der besagt, daß das, was in ihnen vorkomme, von Bedeutung sei und dementsprechend das, was in ihnen nicht vorkomme, vernachlässigt werden könnte, dieser Nimbus verdiente es, in Frage gestellt und nicht noch dadurch verstärkt zu werden, daß sich die Kirche in die Reihe derer stellt, die nun auch dort verstärkt mitmachen wollen.

Die erste Sorge einer Kirche, die öffentlich präsent sein will, bräuchte nicht der Veröffentlichung dessen gelten, was sie tut und will. Ihre Aufgabe ist es, den Glauben als in sich so öffentlich zu leben, daß die Öffentlichkeit nicht umhin kommt, ihn wahrzunehmen. Im übrigen besitzt sie kein Monopol auf die Darstellung religiöser, kirchlicher, auch theologischer Themen. Es ist nicht so, als hätten beispielsweise die elektronischen Medien kein Interesse an solchen Themen. Viele Probleme fangen da an, wo die Kirche Mitspracherechte in den Medien beansprucht, die ihr nach dem Selbstverständnis einer demokratisch-pluralistischen Öffentlichkeit kaum zustehen. Je mehr sie alles an sich zieht aus Angst vor Abweichungen und Unausgewogenheiten, desto mehr muß sie um die Öffentlichkeitswirksamkeit des Glaubens fürchten.

Klaus Nientiedt

Pflichtzölibat

Während sich Johannes Paul II. Ende August in seiner Sommerresidenz Castel Gandolfo die Beiträge hochkarätiger Wissenschaftler anhörte, die zu einem Kolloquium über die verschiedenen Krisenphänomene unserer Zeit zusammengekommen waren, tagte wenige Kilometer weiter in Ariccia die „Allgemeine Synode der verheirateten katholischen Priester und ihrer Frauen". Verglichen mit den großen Menschheitsfragen, zu denen sich in Castel Gandolfo u. a. *Emmanuel Lévinas* und *Carl Friedrich von Weizsäcker* äußerten, könnte das Problem des Pflichtzölibats, mit dem sich in Ariccia etwa 120 Priester aus 14 Ländern (unter ihnen auch ein ehemaliger Bischof, der Argentinier *Jeronimo Podesta*) beschäftigten, auf den ersten Blick als innerkirchliche Petitesse erscheinen, die ja auch längst nicht mehr so viel Staub aufwirbelt wie in den unruhigen sechziger und siebziger Jahren.

Vom *Vatikan* wurde die „Synode" denn auch mit offizieller Nichtbeachtung gestraft: Beobachter der Kurie waren nicht anwesend; ihr Schlußdokument durften die verheirateten Priester nach einigem Hin und Her schließlich am Bronzetor zum päpstlichen Palast abgeben. Der Kontrast zwischen der im Schlußdokument zum Ausdruck gebrachten Hoffnung, die Beschlüsse des Treffens möchten „seitens der päpstlichen Autorität" anerkannt werden („wir sind uns bewußt, daß es Sache der apostolischen Autorität ist, das Zeugnis dieser Synode zu bestätigen") und der römischen, speziell päpstlichen Entschiedenheit, am Pflichtzölibat nicht rütteln zu lassen, konnte nicht augenfälliger zum Ausdruck kommen.

In ihrem fast einstimmig verabschiedeten Dokument hatten die in Ariccia zusammengekommenen Priester (eine erste „Synode" dieser Art hatte 1983 im italienischen Chiusi stattgefunden) *fünf Leitsätze* formuliert: Priesterweihe und Ehesakrament seien nicht unvereinbar; die „Ermächtigung der Apostel und aller Verkünder des Glaubens, eine Schwester (im Glauben) als Ehefrau in die Gemeinden mitzuführen (1 Kor 9, 5)" gehöre zum unveränderlichen ius divinum; die Laisierung eines Priesters sei dogmatisch unmöglich; jede Gemeinde habe das Recht auf die für sie notwendigen Dienste und das Recht, geeignete Kandidaten dafür zu präsentieren; neben den theologischen gebe es auch pastorale Gründe für die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung.

Nun helfen aber mit noch so viel Scharfsinn begründete Leitsätze (von der Synode etwas hochtrabend als „katholische Wahrheiten" apostrophiert) nicht viel weiter: Daß es keine zwingenden theologischen Argumente für den Pflichtzölibat gibt und daß ihn die Kirche quasi mit einem päpstlichen Federstrich jederzeit aufheben könnte, ist ja nicht zu bestreiten und wird auch von niemandem bestritten. Dazu braucht es nicht erst die Berufung auf ein „spezielles Amtsrecht der Apostel, von ihrer Frau begleitet zu werden". Das eigentliche Problem besteht doch darin, daß der Pflichtzölibat faktisch so sehr zu einem *integrierenden Bestandteil* des katholischen Amts- und Kirchenverständnisses geworden ist, daß seine Aufhebung gegenwärtig nicht im Bereich des Möglichen liegt. Die seit geraumer Zeit zu seiner Stützung betriebene *Hochstilisierung* und *Spiritualisierung* der Ehelosigkeit als priesterlicher Lebensform, an der Johannes Paul II. einen gewichtigen Anteil hat, macht die Situation noch schwieriger.

Dennoch sind die Forderungen nach Aufhebung des Pflichtzölibats, wie sie jetzt ohne polemisch-aggressiven Unterton in Ariccia erhoben wurden, keine bloßen Hirngespinste bzw. Nachhutgefechte von laisierten Priestern, die in den Dienst der Kirche zurückkehren möchten: Die noch wachsende pastorale Notlage in beträchtlichen Teilen der Weltkirche dürfte mit dazu beitragen, daß zumindest die Forderung nach der Weihe von „viri probati" nicht verstummen wird. Der jüngste Vorstoß von Kardinal *Basil Hume* (vgl. HK, August 1985, 382) ist ein signifikanter Beleg dafür, daß sich auch kirchliche Amtsträger dieses Anliegen zu eigen machen. Man kann im übrigen darauf gespannt sein, ob und mit welcher Intensität das Thema „viri probati" bei der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode Ende November zur Sprache kommen wird.

Soviel ist sicher: Die Zölibatsfrage läßt sich nicht isoliert angehen, sondern gehört in den *breiteren Kontext* der Probleme, die in bezug auf Amtsverständnis und Kirchenstruktur derzeit auf der Tagesordnung stehen (in Ariccia wurden neben dem Dokument über die Vereinbarkeit von Priestertum und Ehe auch zwei Dokumente über „Frauen in der Kirche" und über „Basisgemeinden und verheiratete Priester" verabschiedet). Das bedeutet nicht, daß die ungelösten Fragen, die mit der Laisierungspraxis und mit dem Status der laisierten Priester zusammenhängen, unter den Tisch gewischt werden dürften. Auch in dieser Beziehung war die „Synode" von Ariccia sicher ein Anstoß. *ru*

Beschränkung

Beratungsvorlagen sind eine besondere Textgattung: Sie dürfen nicht so ausfallen, daß die Konferenzteilnehmer den Eindruck haben, die Sache, um die es gehen soll, sei bereits gelaufen. Zugleich soll sie aber inhaltliche Schwerpunkte markieren, hinter die die Konferenz nicht zurückkann. Es gibt auch Fälle, in denen eine Versammlung durch die Ablehnung von Vorlagen selbst an Profil und Selbstbewußtsein gewinnt – siehe Vatikanum II.

Daß sich die *Rottenburger Diözesansynode,* deren erste Sitzungsperiode vom 7. bis 10. Oktober stattfindet, von der Synodenvorlage distanzieren müßte, um wirklich zu den Problemen einer bundesdeutschen Diözese vorzudringen, ist nicht zu erwarten. Die

Ende August der Öffentlichkeit vorgestellte Synodenvorlage geht das Beratungsthema der Synode, die „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation", so an, daß man ihr die Verarbeitung konkreter Gemeinde- und Seelsorgeerfahrung deutlich anmerkt.

In den *sieben Themenbereichen,* erarbeitet von den entsprechenden Synoden-Kommissionen (Katechese, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Ehe und Familie, Liturgie und Verkündigung, Diakonie sowie theologische Grundfragen), wird nichts beschönigt, auch nichts unnötig dramatisiert, und – was man inzwischen bereits als positiv empfindet – es wird nicht ständig darüber geklagt, wo man überall in der jüngsten Vergangenheit den Reformwillen zu weit getrieben hat. Was auf der einen Seite ein Vorteil der Vorlage ist, daß sie sehr konkret die Fragen anspricht, ist auf der anderen Seite ein gewisser Nachteil: Sie droht sich hier und da in *Detailprobleme zu verlieren* und ist in vielen Fragen zu äußerster Kürze gezwungen.

Bereits vom Wort her meint Synode Versammlung, Weggenossenschaft, Sich-Versammeln. Ausgehend von diesem Leitbild, entwickelt die Vorlage drei Schwerpunkte für die Weitergabe des Glaubens: *Ehe und Familie* seien der erste und wichtigste Ort der Glaubensweitergabe. Dementsprechend sei die Erneuerung der Familienkatechese von grundlegender Bedeutung. Darüber hinaus müsse eine Erneuerung der *Erwachsenenkatechese* angestrebt werden. Dabei gehe es um eine Vertiefung des anfänglich vorhandenen Glaubens. Voraussetzung einer fruchtbaren Katechese sei die Bezeugung des Wortes Gottes vor der Welt. Deshalb müßte versucht werden, missionarische Gemeinden und Gemeinschaften aufzubauen. Hierzu gehöre das Zeugnis des einzelnen wie auch der Öffentlichkeits- und Weltauftrag sowie die universale weltkirchliche Perspektive. Wobei es der Synode zu wünschen wäre, daß es ihr gelänge, diesen Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nicht nur als ein „auch noch" zu behandeln, sondern in das Ganze zu integrieren.

Was die Behandlung der sogenannten „heißen Eisen" angeht, ist man in Rottenburg offenbar nicht gewillt, die Notwendigkeit weiterer Reformen vergessen machen zu wollen, ohne nun auf diese Fragen fixiert zu sein.

Von Fragen wie der Zulassung von – wie es im kirchlichen Amtsdeutsch heißt – „in Ehe und Beruf bewährten Männern" zum Priestertum, einer stärkeren Beteiligung der Laien an der Verkündigung, einer veränderten Haltung aus dem Amt geschiedenen Priestern gegenüber, vom Priestertum der Frau bis zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag, von der konfessionsverschiedenen Ehe und ihren Problemen bis zu den wiederverheirateten Geschiedenen wird nichts ausgelassen, was sich an strittigen Punkten seit Jahren angesammelt hat, bei deren Behandlung man jedoch zumeist auf der Stelle tritt. Im Rahmen der Vorlage erscheinen solche, deutlich die Anliegen der Würzburger Synode wieder aufnehmenden Fragestellungen jedoch nicht als Katalog von Reformforderungen, sondern ergeben sich aus einer Situationsbeschreibung der Lage in den Gemeinden.

Dadurch, daß es ständige diözesane Beratungsgremien synodaler Art gibt, kann sich heute eine Diözesansynode auf ein zentrales Thema in ihren Beratungen beschränken. Eine Synode auf Bistumsebene dürfte um so eher gelingen, wie sie nicht versucht, eine nun vorläufig wohl nicht zustandekommende zweite bundesweite Synode wie die Würzburger kopieren zu wollen, was allerdings nicht heißen muß, daß eine solche Synode nicht auch Auswirkungen auf das kirchliche Leben außerhalb der eigenen Diözesangrenzen haben kann. Bei der Lektüre der Rottenburger Synodenvorlage fragt man sich, ob man sich hier nicht in der Vielfalt der behandelten Themen durch die Hintertür wieder hereinholt, was man zunächst mit Hilfe der Beschränkung auf ein Hauptthema zu verhindern suchte: die *Miniaturausgabe einer Gemeinsamen Synode.* Für ein späteres Synodenschlußdokument und die Beratungen wäre eine noch konsequentere Beschränkung durchaus denkbar.

nt

Neues Gesicht

Auf den *89. Deutschen Katholikentag,* der im September nächsten Jahres in Aachen stattfinden wird, kann man durchaus gespannt sein: Weniger im Blick auf die *fünf thematischen Schwerpunkte,* die in der alten Kaiserstadt unter dem Leitwort „Dein Reich komme" behandelt werden sollen (Weltkirche, Europa, Geistliche Gemeinschaft, Sozialer Katholizismus, Technik und Verantwortung für die Zukunft des Lebens) als wegen der *Struktur,* die dieses Treffen im Unterschied zu seinen Vorgängern in Berlin, Düsseldorf und München haben wird. Nach der Veröffentlichung der Einladung an Pfarrgemeinden, katholische Verbände und Gruppen, sich am „Arbeitsteil", am Begegnungs- oder am Wallfahrtsprogramm des Katholikentags zu beteiligen, kann man sich von dieser Struktur jetzt ein etwas genaueres Bild machen.

Der Versuch, den Katholikentag dadurch stärker an das Leben von Gemeinden, Verbänden und Gruppen anzukoppeln, daß diese ihre Initiativen und Projekte in Aachen vorstellen und mit anderen Gruppen Erfahrungen austauschen können, ist zu begrüßen. Schließlich ist ja oft genug darüber geklagt worden, die Katholikentage des neuen Stils seien immer mehr zu wohlorganisierten und eindrucksvollen, aber vom kirchlichen Alltag abgehobenen Festen geworden. Sollte der Aachener Katholikentag durch die einzubringenden „Werkstücke" mehr als seine Vorgänger zu einem ehrlichen Spiegelbild dessen werden, was im deutschen Katholizismus gegenwärtig lebt oder sich auch erst zaghaft zu regen beginnt, wäre das allemal eine gute Sache.

Auch mit dem Angebot verschiedenster *Wallfahrten* im Zusammenhang mit dem Katholikentag dürfte man einen guten Griff getan haben, sind doch Wallfahrten in den letzten Jah-

ren nicht zuletzt in Teilen der kirchlich engagierten Jugend wieder merklich beliebter geworden. Davon wird Aachen, wo der Katholikentag zudem mit der traditionellen *Heiligtumsfahrt* verbunden ist, sicher profitieren. Mit dem geplanten *Begegnungsprogramm,* das gastgebende Pfarreien und Verbände mit ihren Gästen zusammenführen soll, knüpfen die Organisatoren des Katholikentags an die Erfahrungen vor allem beim Münchner Treffen im letzten Jahr an.

Ob und wie sich dann in einem Jahr die jetzt vorgestellten Programmschwerpunkte mit den bisher schon geläufigen Elementen wie Gottesdienste, Großveranstaltungen, Foren und Vorträge zu einem „Katholikentag mit neuem Gesicht" zusammenfügen, wird man erst sagen können, wenn die fünf Tage von Aachen vorbei sein werden. Das wird auch davon abhängen, welche *Resonanz* die jetzt ergangene Einladung findet. Dem Zentralkomitee bzw. der Katholikentagskommission wäre jedenfalls zu wünschen, daß sie bei der Auswahl der Themen, Referenten und Gesprächspartner für Aachen nicht weniger Mut und Phantasie beweist als beim Sicheinlassen auf eine in vielem ungewohnte Struktur.
Eines läßt sich allerdings schon jetzt voraussehen bzw. -hören: Das Stöhnen der Pressevertreter, die sich nicht einfach wie in München oder Düsseldorf von Halle zu Halle bewegen können, um einen Eindruck vom Katholikentagsgeschehen bekommen zu können, sondern ganze Aachener Stadtteile durchforsten müssen, in denen die einzelnen thematischen Schwerpunkte angesiedelt sind. *ru*

Fachfrau

Worüber man in Bonn letztlich stolzer war, über die Kandidatin für das Amt des Familienministers oder darüber, daß es tatsächlich gelungen war, den Namen der Nachfolgerin von *Heiner Geißler* im Bundeskabinett wochenlang der Öffentlichkeit gegenüber geheimzuhalten, auch wenn er dann letztlich doch einige Tage vor dem eigentlich anvisierten Datum bekanntgegeben wurde, das dürfte gar nicht so leicht zu sagen sein. Die Mitteilung des Bundespresseamtes per Fernschreiber, der Bundeskanzler werde dem Bundespräsidenten vorschlagen, „Frau Professor Dr. Rita Süßmuth zum Bundesminister der Jugend, Familie und Gesundheit zu ernennen", sollte jedenfalls im spionagegebeutelten spätsommerlichen Bonn für einen kleinen Lichtblick sorgen. Obendrein konnte gegen Ende der Bonner Ferien ein öffentlichkeitswirksames Signal allemal nicht schaden, das unmißverständlich anzeigen sollte, daß die Regierungskoalition entgegen allen Unkenrufen die Situation voll im Griff habe, auch in Zukunft noch für mancherlei positive Überraschung gut sei und sich im übrigen ihre politische Tagesordnung nicht von einer aufgeregten Öffentlichkeit diktieren lasse.

Das einzige Problem war nur, daß die Kandidatin, die immerhin Professorin für Erziehungswissenschaft an der Universität Dortmund, Vizepräsidentin des Familienbundes der Deutschen Katholiken, Leiterin des Hannoveraner Forschungsinstituts „Frau und Gesellschaft", Vorsitzende der Kommission „Ehe und Familie" im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Vorsitzende des Fachausschusses für Familienpolitik der CDU und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats des Familienministeriums ist, kaum jemandem bekannt war, und somit manchen Medienvertreter, von dem die heimische Redaktion ein Porträt der Ministerin in spe erwartete, arg in Verlegenheit brachte. Um so erstaunlicher ist es, daß Bundeskanzler Helmut Kohl, sonst nicht gerade verwöhnt mit Lob über manche seiner Personalentscheidungen, diesmal eine glückliche Hand attestiert wurde, nach dem Motto: Es kennt sie zwar niemand, aber sie soll einen guten Ruf haben.

Der einzige Mißton unter den Reaktionen kam pikanterweise ausgerechnet von Frauen: Unter den führenden weiblichen CDU-Mitgliedern entstand Unmut, da sie sich nun – des Kanzlers Wahl war ja nicht auf eine von ihnen gefallen – um die Belohnung für langjährige Parteiarbeit gebracht sahen. Da man Rita Süßmuth allenfalls geringe Parteierfahrung nachsagen konnte, jedoch kaum mangelnde Sachkompetenz, hielten sich solche Stimmen aber nicht lange.

Länger halten könnten sich hingegen Überlegungen, die diese Personalentscheidung Helmut Kohls noch vor einem anderen, nämlich *konfessionellen, Hintergrund,* sehen wollen. Wenn der Bundeskanzler sich mit Frau Süßmuth eine Vertreterin des katholischen Lagers in seine Regierung holt, sind Spekulationen nicht von der Hand zu weisen, er wolle damit zugleich das Verhältnis zu Teilen der katholischen Wählerschaft verbessern. Nötig wäre es, denn bei der Düsseldorfer Landtagswahl vom 12. Mai glaubte man im *Zerfall des katholischen Milieus* einen Faktor ausgemacht zu haben, der mit zur verheerenden Niederlage der CDU führte. Dies dürfte vor allem Kreise der katholischen Bevölkerung betreffen, die sich einst von der „Wende" mehr versprachen, als nun von der Regierung Kohl eingehalten wird. Das *Hin und Her um den Paragraphen 218* ist hier das meistgenannte Beispiel. Andererseits ist es auch in anderen Fragen zwischen katholischer Kirche und Regierung zu Meinungsverschiedenheiten gekommen (Ausländer-, Entwicklungs-, Medienpolitik), so daß eine stärkere Einbindung dieser für die CDU wichtigen Wählerschicht durchaus angezeigt war.

Ob allerdings diese katholisch-christdemokratischen Verstimmungen mit der neuen Familienministerin bereinigt sein werden, kann man mit Fug und Recht bezweifeln. Rita Süßmuth wird sich nicht einfach als Sprecherin enttäuschter katholischer CDU-Anhänger benutzen lassen. Im übrigen wird man sie in Frauen- und Familienfragen nicht einfachhin mit dem identifizieren können, was diese Wählergruppe an der CDU vermißt. Immerhin hat sie an führender Stelle bei der Vorbereitung des in seiner Behandlung der Frauenfrage in der eigenen Partei nicht unumstritten gebliebenen Essener Parteitags mitgewirkt. *nt*

Liechtenstein: Päpstlicher Sonntagsausflug an den Alpenrhein

Bei Papstbesuchen wird in der Regel ihr pastoraler Charakter hervorgehoben. Die Bischöfe des jeweiligen Landes sind die eigentlichen Gastgeber. Das Zusammentreffen mit den örtlichen staatlichen Vertretern geht oft nicht über einen Höflichkeitsbesuch hinaus, dies nicht selten schon aus innenpolitischen Gründen: Möglichen Kritikern im eigenen Land will man nicht unnötig Anlaß zur Sorge um die staatliche Neutralität in Religionsangelegenheiten geben.
Bei der Ein-Tages-Stippvisite von Johannes Paul II. am Fest Mariä Geburt (8. September) ins Fürstentum Liechtenstein war das alles etwas anders, auch wenn in diesem Fall wie sonst offiziell von einer Pastoralreise die Rede war. Fürstenhaus und Regierung des alpenländischen Kleinstaates ließen keinen Zweifel aufkommen über die „staatspolitische Bedeutung" dieser Papstreise. Als eigentlicher Gastgeber fungierte denn auch nicht der in der nahegelegenen Hauptstadt des Schweizer Kantons Graubünden residierende Bischof *Johannes Vonderach,* sondern das Staatsoberhaupt dieser konstitutionellen Monarchie, Fürst Franz Josef II. von und zu Liechtenstein.

Aufnahme diplomatischer Beziehungen

Das liechtensteinische Fürstenhaus unterhält seit langem enge Beziehungen zu Rom. Seit seinem Regierungsantritt im Jahre 1938 hatte Fürst Franz Josef II. allen Päpsten seine Aufwartung gemacht. Zu einem Besuch des Fürstentums lud er Johannes Paul II. im Rahmen einer Sonderaudienz aus Anlaß einer Romwallfahrt im außerordentlichen Heiligen Jahr 1983 ein. Als Beweis für die traditionell engen Beziehungen zwischen Vaduz und Rom wird immer wieder auf die Tatsache verwiesen, daß Papst Pius XII. Taufpate des seit einem Jahr die Regierungsgeschäfte führenden Erbprinzen Johann Adam ist.

Zehn Tage vor dem Papstbesuch wurde im übrigen die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen Liechtenstein und dem Heiligen Stuhl bekanntgegeben. Dieser Tatsache kommt insofern eine besondere symbolische Bedeutung zu, als das Fürstentum bislang überhaupt nur mit einem einzigen Botschafter im Ausland vertreten ist, und zwar in der Schweizer Bundeshauptstadt Bern, der zugleich als nichtresidierender Botschafter auch für die Beziehungen zum östlichen Nachbarstaat Österreich zuständig ist.

Die Pfarreien des Fürstentums bilden innerhalb des Bistums Chur nur als Dekanat eine eigene Einheit. Überlegungen über eine *kirchenrechtliche Sonderstellung des Dekanats Liechtenstein* gegenüber den übrigen Teilen der Diözese werden zwar weiterhin angestellt, ohne daß jedoch konkrete Pläne zur Änderung der kirchenrechtlichen Situation bestünden. Zum Hintergrund solcher Überlegungen gehört das nicht nur auf den kirchlichen Bereich beschränkte Bemühen Liechtensteins um Eigenständigkeit gegenüber seinen beiden Nachbarstaaten Österreich und Schweiz.
Die katholische Kirche genießt als einzige Glaubensgemeinschaft in Liechtenstein einen öffentlich-rechtlichen Status. Eine Kirchensteuer gibt es nicht. Für die Belange der Kirche kommen die politischen Gemeinden auf. 85 Prozent der Bevölkerung gehören der katholischen Kirche an. Von den knapp 27 000 Einwohnern sind rund 36 Prozent Ausländer, vornehmlich Schweizer, Österreicher und Deutsche. Der liechtensteinische Regierungschef *Hans Brunhart* kündigte unterdessen in einem Interview für die kommenden Jahre eine gewisse Entflechtung des engen Staat–Kirche-Verhältnisses an. Erste Konsequenz einer *neuen Gemeindeordnung,* die derzeit erarbeitet werde, solle eine größere Selbständigkeit der Kirchengemeinden, etwa in finanziellen Fragen, sein.

Verantwortung auf Grund des eigenen Wohlstands

Wenn seine jüngste Reise insofern den Papst in ein durchaus nicht alltägliches Land führte, so wichen äußere Form und die Akzente, die der Papst in seinen Ansprachen setzte, kaum von dem ab, was man von seinen Besuchen in den übrigen deutschsprachigen Ländern her erwartet hatte. Schon gleich bei seiner Ankunft in Eschen-Mauren, wo er, von Zürich kommend, mit einem Helikopter landete, wandte er sich an die Bürger des Landes und wies sie auf ihre Verantwortung auf Grund ihres Wohlstandes hin. Liechtenstein ist vor allem wegen seiner günstigen fiskalischen Bedingungen und der dadurch entstandenen sogenannten „Briefkastenfirmen" bekannt geworden. Obendrein hat es sich in vergleichsweise geringer Zeit von einem ausgesprochenen Agrarland zu einem hochentwickelten Industrieland entwickelt.

Der Papst meinte, der hohe Lebensstandard des Landes weise zwar auf die Tüchtigkeit der Bürger hin, er verlange jedoch zugleich eine ebenso hohe sittliche Reife und Verantwortung. Sonst verleite der Wohlstand zur Befriedigung egoistischer Bedürfnisse und zur Rücksichtslosigkeit gegenüber den Mitmenschen. Bei der Anhäufung materieller Güter bestehe die Gefahr, den Wert und die Würde des menschlichen Lebens in seiner Ganzheit aus dem Auge zu verlieren oder gar zu mißachten.

Nicht ohne Zusammenhang zu innenpolitischen Fragen des Landes war auch die Ansprache bei der Begegnung mit den Mitgliedern der liechtensteinischen Regierung. Der Liechtensteinische Landtag befaßt sich z. Z. mit einer rechtlichen Neuordnung in der

Frage des Schwangerschaftsabbruchs. Ohne unmittelbar auf diese Frage einzugehen, betonte der Papst, daß es heute darauf ankomme, für die *Verteidigung der sittlichen Grundwerte in der Gesellschaft,* besonders für den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens, mit aller Entschlossenheit einzutreten. Die klare Stimme, mit der die Kirche für das schwache wehrlose Kind eintrete, dürfe nicht ungehört verhallen.

Falsche religiöse Scham ablegen

Thema der Predigt im Hauptgottesdienst auf dem Sportplatz von Eschen-Mauren war die *Bedeutung von Ehe und Familie.* Dabei wies der Papst besonders auf den Zusammenhang von Gelingen ehelicher und familiärer Beziehungen und Bereitschaft zur Versöhnung hin: „Eine Ehe, welche in eine Krise geraten ist; eine Ehe, welche, menschlich gesehen, dem Scheitern nahe ist; eine Ehe, welche durch eine gegenseitige Entfremdung der Partner belastet ist, retten die betroffenen Eheleute nur dann, wenn sie einander verzeihen können und beharrlich auf eine Aussöhnung hinwirken."

Im Zusammenhang der durch den Papstbesuch eingeleiteten liechtensteinischen Volksmission unter dem Motto „Aufbruch zum Leben" – unter demselben Thema stand auch der Papstbesuch – ermahnte der Papst seine Zuhörer zu einer entsprechenden Bußpraxis: Ehe und Familie könnten nur dann ihrer hohen christlichen Berufung entsprechen, wenn die regelmäßige Praxis der persönlichen Umkehr und Buße sowie der Versöhnung durch die Beichte im Leben der Ehegatten und Familienmitglieder ihren festen Platz habe. Der Papst unterstrich auch die Bedeutung der Familie als „Hauskirche", die sich vor allem im gemeinsamen Gebet ausdrücke. Er sei sich bewußt, daß dies manchen eine gewisse Überwindung koste. Doch möge man alle falsche religiöse Scham ablegen und gemeinsam beten.

Das Programm dieser Kurzreise war im übrigen wie bei anderen Reisen des Papstes dichtgedrängt. Neben den bereits erwähnten Veranstaltungen und Begegnungen fand eine private Begegnung des Papstes mit der Familie des Fürsten statt. Für Kranke, Behinderte und alte Menschen hielt Johannes Paul II. einen Wortgottesdienst. Es gab ein Treffen mit Jugendlichen. Der Besucherstrom war insgesamt etwas hinter den Erwartungen zurückgeblieben: Es kamen rund 30 000 Besucher, darunter vor allem auch Schweizer, Österreicher und Süddeutsche. Ohne Mißtöne ging auch dieser Besuch nicht ab: Zum einen hatten die Kosten Unmut hervorgerufen. Der Landtag hatte eigens für diesen Besuch 2,75 Millionen Franken bewilligt, was manch einer für überzogen hielt. Teile der katholischen Jugend Liechtensteins kritisierten die Regierung des Landes, daß diese bei den Vorbereitungen des Besuches weniger dessen pastorale Bedeutung als dessen Werbewirksamkeit im Ausland, die damit verbundene „Imagepflege" für das Land und die staatspolitische Seite in den Vordergrund gerückt habe. Der Besuch habe jedoch eine tiefe religiöse Begegnung werden sollen und kein „ganztägiger Werbespot".

Verbindung von Politik und Christentum

Unstreitig ist indes, daß der Papst durch seinen Besuch das Interesse auf ein Land lenkt, das sonst eher im Schatten der großen Weltpolitik existiert, was in seltsamem Kontrast zu seiner wirtschaftlichen Bedeutung steht. Daß Papst Johannes Paul II. diesen Besuch obendrein als eine eigenständige Reise unternahm und nicht etwa als Abstecher von der schweizerischen katholischen Hochburg Einsiedeln aus, zeigt, daß er alemannische Empfindsamkeiten und Identitätssorgen durchaus zu achten geneigt ist.

Außerdem gäbe es da noch einen anderen Grund für die Papstvisite, der in der Berichterstattung allgemein übersehen worden zu sein scheint (vgl. Römische Quartalschrift 1984, S. 93–108). Vielleicht sollte die Reise auch ein Versuch sein, einem Land Reverenz zu erweisen, das vor siebzig Jahren einem Vorgänger von Johannes Paul II. in der leidigen sogenannten Römischen Frage beinahe aus einer Verlegenheit geholfen hätte. Als es darum ging, wie man der päpstlichen Souveränität eine territoriale Grundlage verschaffen könne, erbot sich der Großvater des heute regierenden Fürsten, seine Souveränitätsrechte an den Heiligen Stuhl abzutreten. Auch wenn diese Pläne dadurch vereitelt wurden, daß das Haus Liechtenstein sich letztendlich doch nicht zu diesem einschneidenden Schritt entschließen konnte, zeigt es zumindest, wie groß die Nähe zwischen Vaduz und Rom hätte werden können. Der Papst gehört in Vaduz fast schon zur Familie... *K. N.*

Faith and Order: Zwischenstation in Stavanger

Die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, die vom 13. bis 26. August im norwegischen Stavanger stattfand, trug die Züge einer *Zwischenstation.* Weder wurden auf dieser Tagung wichtige Dokumente verabschiedet, wie es bei der letzten Vollversammlung in Lima (vgl. HK, März 1982, 115–116) mit den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt der Fall gewesen war, noch wurden neue große Projekte in Angriff genommen. Den Löwenanteil beanspruchte in Stavanger vielmehr die Arbeit an den *drei großen Vorhaben,* denen schon seit Jahren das Hauptaugenmerk der Kommission gilt, die allerdings unterschiedlich weit gediehen sind: Neben den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt handelt es sich um das Projekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens"

und die Studie „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft".

Reaktionen auf Lima: Zustimmung mit Kritik gemischt

Im Genfer Sekretariat von Glauben und Kirchenverfassung ist man dabei, die Reaktionen auf die Lima-Erklärungen auszuwerten. Nach den Angaben, die in Stavanger dazu gemacht wurden, liegen bisher *etwa vierzig offizielle Stellungnahmen von Kirchen* vor (darunter mehrere deutsche Landeskirchen), dazu kommen noch zahlreiche Stellungnahmen von Gemeinden und Gruppen aus allen Teilen der Welt. Natürlich konnte auf dieser beschränkten Basis (die Lima-Erklärungen sind allen Mitgliedskirchen des ÖRK und der katholischen Kirche mit der Bitte um offizielle Stellungnahmen zugegangen) auch nur ein *vorläufiger Bericht über Tendenzen bei den Reaktionen* gegeben werden. Demnach wird Lima fast durchweg positiv als wichtiger Durchbruch gewürdigt; die Waage zwischen Zustimmung und kritischen Anmerkungen und Fragen schwanke von Reaktion zu Reaktion. Keine Überraschung war die Mitteilung, daß die meisten kritischen Fragen aus den Kirchen sich auf das *Amtsdokument* beziehen, vor allem auf das dort formulierte Verständnis der apostolischen Sukzession, das für protestantische Kirche eine erhebliche Herausforderung bedeutet. Verschiedentlich wird auch eine konsequentere Ausarbeitung des Verhältnisses zwischen dem ordinierten Amt und der Berufung des ganzen Gottesvolkes gefordert. Andere Anfragen beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Wort und Sakrament und der Frage von Schrift und Tradition.

Die *Wirkungen der Limaerklärungen* lassen sich allerdings nicht nur an den offiziellen kirchlichen Stellungnahmen ablesen. Der in Stavanger vorgelegte Bericht „Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1985" stellte fest, das Limadokument sei mittlerweile zu einem Instrument der Schaffung neuer Kontakte zwischen Kirchen, Gemeinden und Gruppen geworden. Es rege Bemühungen an, die Liturgie und das geistliche Leben zu erneuern und helfe Christen, ihre Glaubenstradition besser zu verstehen und zugleich für die theologischen und spirituellen Einrichtungen und Erfahrungen anderer Traditionen sensibel und offen zu werden. Außerdem rege Lima zu gründlichem Nachdenken über den zukünftigen Verlauf der ökumenischen Bewegung an.

Eine *zusammenfassende Antwort der Kommission* auf die Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen soll bis zur für 1989 geplanten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet werden. Bis zu dieser Konferenz (die letzte fand 1963 in Montreal statt) will die Kommission den Kirchen analog zu den Lima-Erklärungen auch eine „Erklärung" zum heutigen Verständnis des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses unterbreiten. In Stavanger lag den 120 Mitgliedern als Vorentwurf dazu ein umfangreiches Dokument mit dem Titel „Wir glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist" vor, das als Ergebnis dreier Konsultationen zu den drei Artikeln des Großen Glaubensbekenntnisses erarbeitet worden war.

Ekklesiologische Fragen im Vordergrund

Es wurde auf der Vollversammlung eingehend diskutiert und mit zahlreichen Ergänzungen und Änderungsvorschlägen an die Ständige Kommission von Faith and Order weiterverwiesen. Die Diskussion zeigte, daß die Meinungen über die bisherigen Schritte und über die Ziele des Projekts „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens" durchaus auseinandergehen. So wurden verschiedentlich Bedenken gegen die Orientierung am altkirchlichen Glaubensbekenntnis geltend gemacht, während von anderer Seite die Sorge laut wurde, die Beschäftigung mit gegenwärtigen Problemen der Auslegung der alten Formeln könnte das Anliegen, den gemeinsamen Glauben auszudrücken, zu sehr in den Hintergrund drängen. Trotz der Bedenken fiel aber in Stavanger doch die Entscheidung, das Projekt zu Ende zu führen. Nach dem in Lima 1982 verabschiedeten Gesamtentwurf soll es dabei um die Anerkennung, Auslegung und das Bekennen des apostolischen Glaubens gehen, wobei die Arbeit sich bisher auf den zweiten Aspekt konzentrierte. *Günter Gassmann,* seit Anfang 1984 Direktor des Genfer Sekretariats von Glauben und Kirchenverfassung, nannte in seinem Bericht in Stavanger als Ziel der Arbeit an einer gemeinsamen Auslegung des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses, zu einer gemeinsamen Neuaneignung der Grundüberzeugung des Glaubens für unsere Zeit zu gelangen: „Diese könnte dann den Weg ebnen sowohl zur Anerkennung der grundlegenden Ausdrucksformen des apostolischen Glaubens in der Form der altkirchlichen Bekenntnisse als auch zu einem gemeinsamen Bekennen des Glaubens, wo immer Christen und Kirchen in bestimmten Situationen unserer Welt dazu herausgefordert werden".

Federführend für das Projekt „Apostolischer Glaube" ist der katholische Theologe *Jean Marie Tillard,* einer der vier stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Tillard war in seinem Referat in Stavanger darum bemüht, den Zusammenhang zwischen dem Projekt und der bisher eher mühsam vorangebrachten Studie über Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft aufzuweisen: Das Streben nach sichtbarer Einheit aller Kirchen bedeute nicht Verzicht auf die Sendung; die Bemühungen der Kommission um eine eindeutige Übereinstimmung im Glauben entsprängen demselben Gehorsam gegenüber dem Herrn wie die Überlegungen im Rahmen der Studie „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft".

Wie die Ergebnisse dieses anspruchsvollen und für die theologische Basis der gesamten Arbeit des Weltkirchenrates wichtigen Unternehmens der Kommission ausfallen werden, läßt sich noch nicht absehen. Bei der Vollversammlung beschäftigte man sich jetzt mit dem Resultat einer im Januar

dieses Jahres abgehaltenen Konsultation zum Thema „Die Kirche als Mysterium und als prophetisches Zeichen" als einem ersten wichtigen Aspekt der Studie. In dem Papier werden Mysterium und prophetisches Zeichen als Dimensionen der Kirche in die Perspektive des von Jesus verkündeten Gottesreiches gestellt und wird als Grundsatz festgehalten: „Vom Reich Gottes her erscheinen Kirche und Welt in ihrer grundlegenden, oder besser eschatologischen Gemeinsamkeit. Das bedeutet nicht eine undifferenzierte, monolithische Einheit, keine voreilige Verschmelzung und Vermischung von Kirche und Welt."
Daß eine ekklesiologische Konsultation als Einstieg in das Einheits-Erneuerungs-Projekt gewählt wurde (es wird demnächst eine Konsultation über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft in ihrem Bezug zur sichtbaren Einheit der Kirche folgen), ist kein Zufall, sondern entspricht einem *Trend* in der gegenwärtigen Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Reaktionen der einzelnen Kirchen auf die Lima-Erklärungen gewinnen Fragen nach *Lehre und Autorität der Kirche* an Gewicht. So wurde in Stavanger der Vorschlag gutgeheißen, die Kommission solle eine Studie über die Strukturen der Entscheidungsfindung und des verbindlichen Lehrens in den Kirchen ausarbeiten, die bei der Rezeption der Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt sichtbar würden.
Auch der im August 1983 zum neuen Vorsitzenden der Kommission gewählte amerikanische Methodist *John Deschner* (als Nachfolger von *Nikos Nissiotis*) wies in Stavanger darauf hin, daß sich in der jetzigen Phase der Rezeption der verschiedenen ökumenischen Gesprächsergebnisse die Frage nach der Autorität stelle, ebenso die Frage nach einer den Kirchen gemeinsamen Ekklesiologie, die die bisher erzielten Konvergenzen integrieren könnte.
Deschner stellte an den Anfang seines Berichts die These, im Licht der sich verändernden ökumenischen Situation sei eine *grundlegende Neubewertung* des Selbstverständnisses der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung und ihrer Vorgehensweisen im Gange.

Solide und gründliche Arbeit

Daß die Kommission auch gegenwärtig eine wichtige Rolle im ökumenischen Gespräch spielt und daß in ihren Reihen solide und gründliche theologische Arbeit geleistet wird, dafür hat die Vollversammlung in Stavanger wieder einen klaren Beleg geliefert. Während sich das Gesamtprofil des Weltrates der Kirchen auch nach der jüngsten Zentralausschußtagung in Buenos Aires (vgl. HK, September 1985, 407–409) eher *unklar* ausnimmt, hat Faith and Order in den letzten Jahren vor allem durch die Verabschiedung der Konvergenzerklärungen von Lima und dann durch den Akzent auf dem Thema Einheit bei der Vollversammlung von Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402–406) deutlich an Gewicht gewonnen. Günter Gassmann hob denn auch in seinem Bericht die konzentrierte Arbeit der Kommission nach Vancouver positiv ab von den Schwierigkeiten, die andere Untereinheiten des ÖRK bei der Vorbereitung der neuen Arbeitsperiode des Weltrates gehabt hätten. Gleichzeitig beklagte er die Tendenz, den Beitrag aus dem allgemeinen Haushalt des ÖRK einzufrieren und sogar zu reduzieren.
In die neue Arbeitsperiode geht die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit *vielen neuen Mitgliedern:* Etwa die Hälfte der Mitglieder der Kommission, die nach der Vollversammlung von Vancouver neu zusammengesetzt wurde, gehörten ihr bisher nicht an. In ihrer jetzigen Zusammensetzung zählt die Kommission mehr Mitglieder aus Ländern der Dritten Welt (sie machen jetzt ungefähr die Hälfte aus); auch der Anteil der Frauen hat sich gegenüber früher erhöht. Eine der stellvertretenden Vorsitzenden ist die anglikanische Theologin *Mary Tanner.*
Auch weiterhin gehören der Kommission zwölf vom vatikanischen Einheitssekretariat benannte *katholische Vertreter* an. Darunter sind in dieser Arbeitsperiode erstmals zwei Bischöfe: Der Würzburger Bischof *Paul Werner Scheele* und sein Amtsbruder *Monsengwo Pasinya,* Weihbischof in Kisangani (Zaire). Die Benennung der beiden Bischöfe wird allgemein als Beleg für die Bedeutung gewertet, die man katholischerseits der Arbeit von Faith and Order beimißt. Die Vollversammlung in Stavanger gab im übrigen auch Gelegenheit, auf die fünfundsiebzigjährige Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zurückzublicken, deren Geburtsstunde auf das Jahr 1910 zu datieren ist. *U. R.*

Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz

Zur 8. Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz (CCA) trafen sich 280 Vertreter von 49 nationalen Kirchenräten und 90 einzelnen Kirchen aus 16 Ländern Asiens vom 26. Juni bis 2. Juli in Seoul. Das Motto dieser ökumenischen Regionalkonferenz, die alle vier Jahre zusammentrifft, war: „Jesus Christus macht frei zum Dienst". Bei der Asiatischen Christlichen Konferenz handelt es sich um einen *Zusammenschluß sehr verschiedener nichtkatholischer Kirchen;* nach den Neuaufnahmen anläßlich der Konferenz von Seoul beläuft sich die Zahl der angeschlossenen Kirchen auf 93 aus 16 Ländern Asiens, einschließlich Neuseelands und Australiens.
Begonnen hatte der Versuch, die kirchlichen Aktivitäten und Zusammenarbeit in Asien zu fördern, mit der Konferenz von Prapat (Indonesien) 1957, aus der zunächst die 1959 in

Kuala Lumpur gegründete Ostasiatische Christliche Konferenz hervorging, die 1973 zur Asiatischen Christlichen Konferenz erweitert wurde. Neben den Vollversammlungen versucht die Asiatische Christliche Konferenz durch verschiedene Programme für Jugend- und Frauenarbeit, Industriemission, städtische und ländliche Sozialarbeit (URM), durch die Menschenrechtsarbeit und Studiengruppen für die theologische Ausbildung und Forschung (CTC) die Aktivitäten der Mitgliedskirchen im asiatischen Raum zu koordinieren und aufeinander abzustimmen. Auf katholischer Seite kann die *Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen* (FABC) mit einigen Einschränkungen als ein Äquivalent dieser transnationalen Zusammenarbeit von protestantischen Kirchen angesehen werden.

Ökumene der Kirchen oder der Aktionsgruppen?

Die 8. Vollversammlung trat in Seoul, der Hauptstadt Südkoreas, zusammen. Die Wahl des Tagungsortes hatte mancherlei Auswirkungen auf die Thematik und Durchführung der Konferenz. Das Motto: „Jesus Christus macht frei zum Dienst" setzte zusammen mit dem Symbol der Maltugi-Maske, einer traditionellen koreanischen Tanzmaske, die mit einem Kreuz gezeichnet war, einen starken Akzent der heimischen koreanischen Kirche, die durch missionarischen Geist, Einsatz auf dem Gebiet der Menschenrechte, der Arbeit unter Fischern und Bauern, sowie Anstrengungen um eine eigenständige Theologie des Volkes (Minjung-Theologie) gekennzeichnet ist.

Für das vierköpfige Präsidium der CCA gab *Alan Chan* einen Überblick über die Situation der christlichen Kirchen in Asien: In einem Asien, das von Armut, Überbevölkerung und wirtschaftlicher Ausbeutung gekennzeichnet sei, kämpften die christlichen Kirchen ums Überleben, um ihre Identität und um das Verständnis ihrer Mission. Dabei nannte er vier Elemente, die die besondere Situation der christlichen Kirchen in Asien charakterisierten: In diesem mit 2,7 Milliarden volkreichsten Kontinent der Erde stellten die Christen mit knapp 5% nur eine kleine Minderheit dar. Immer noch trügen die christlichen Kirchen an der kolonialen Hypothek, d.h. an dem Erbe der kolonialen Vergangenheit, die die Evangelisierung in Asien in einen untrennbaren Zusammenhang mit dem europäischen wirtschaftlichen und politischen Imperialismus erscheinen läßt. In diesem Zusammenhang stehe auch, daß die christlichen Kirchen in Asien einen Fremdheitscharakter hätten und kulturell noch immer nicht in Asien beheimatet seien. Durch ihre internationalen Kontakte und Beziehungen würden die christlichen Kirchen vielen Regierungen in Asien suspekt und in nationalen Belangen nicht ganz zuverlässig erscheinen.

Anläßlich der Wahlen für den neuen Generalsekretär und das neue Präsidium zeigten sich die *Spannungen* recht deutlich, die für den Verlauf der gesamten Konferenz bestimmend waren. Bei der Suche nach der Konkretisierung des Dienstes, den die christlichen Kirchen in Asien im Namen Jesu Christi leisten können und sollen, stießen verschiedene Vorstellungen aufeinander, die durch die Schlagworte einer „Ökumene der Aktionsgruppen" gegenüber einer „Ökumene der Kirchen" gekennzeichnet wurden. Es ging dabei um die Frage, ob sich die Kirchen für und mit den verschiedenen Bewegungen der Jugend, der Arbeiter, der Minderheiten, der Frauen usw. engagieren sollten oder ob der Schwerpunkt eher auf dem Bemühen um kirchliche Belange wie Einheit und theologische Forschung zu liegen habe.

Bei der Wahl des neuen Generalsekretärs setzte sich mit *Park Sang Jung,* Pastor der Korea Evangelical Church, ein Vertreter der ersteren Richtung durch. Park hat seine theologische Ausbildung in den USA (Princeton) erfahren, war später beim ÖRK für Jugend und Evangelisation tätig gewesen und hatte innerhalb der CCA schon einige Zeit als stellvertretender Generalsekretär gewirkt. Als *neue Aufgaben der CCA* nannte er ein verstärktes Bemühen um Unabhängigkeit von den europäischen und amerikanischen Kirchen, vor allem auf finanziellem Gebiet. Unterstützt wurde dieses Anliegen von der Konferenz, die mit der alten Formel der Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung das gleiche Ziel formulierte. Die Konferenz solle die neue asiatische Theologie unterstützen, die die Erfahrungen des Volkes in seiner Geschichte auf dem Hintergrund der christlichen Offenbarung reflektiert. Für Korea nannte er die „Minjung-Theologie" als Beispiel.

Streit um Ost-Timor

Den theologischen Schwerpunkt setzten auf der Konferenz die vier „Niles Gedächtnisvorlesungen" (D. T. Niles [1908–1970] war einer der Gründerväter der CCA gewesen). *Paulos Mar Gregorios* von der syrisch-orthodoxen Kirche Indiens sprach über die Problematik des Begriffs „Asien" im Kontext der kulturellen, religiösen, politischen und wirtschaftlichen Vielfalt der betroffenen Länder. Solange die Kirche der Volksrepublik China noch nicht Mitglied der CCA sei, fehle ein ganz entscheidender Teil Asiens, der der CCA zu einer Vertiefung ihrer Identität verhelfen könne. Wegen der Problematik von Hong Kong und Taiwan, deren Kirchenräte selbständige Mitglieder der CCA sind, stehen einer Mitgliedschaft chinesischer Christen politische Schwierigkeiten entgegen – ganz abgesehen von der Frage, wie eine Mitgliedschaft bei dem gegenwärtigen Stand der Bemühungen der protestantischen chinesischen Christen, eine Form einer nach-konfessionellen Kirche zu finden, aussehen könnte. Immerhin hat eine offizielle Delegation des CCA vor zwei Jahren China besucht und Gespräche mit dem chinesischen Christenrat geführt. Weitere Beiträge im Rahmen der „Niles Gedächtnisvorlesungen" brachten *Eka Darmaputera,* Indonesien, und *Lidy Nacpil,* Philippinen. Den Abschluß und Höhepunkt bildete der Beitrag von *David Kwan-sum Suh,* Seoul, der den koreanischen Maskentanz der Befreiung in Zusammenhang mit Jesus Christus als leidendem Gottesknecht brachte.

Über die Frage der Behandlung des

Ost-Timor-Problems (vgl. HK, September 1985, 436–439) kam es zu einer dreitägigen Debatte, die die Konferenz stark polarisierte und zu starken Auseinandersetzungen führte. Gegen den Widerstand der indonesischen Delegation durfte am vorletzten Tag der Konferenz der katholische Priester *Francisco Fernandes* über die Menschenrechtsverletzungen und die Lage der christlichen Kirchen auf Ost-Timor berichten. Sein Bericht enthielt starke Vorwürfe gegen die indonesische Regierung und Armee, die seit 1975 100–200 000 Menschen, d. h. ein Sechstel bis ein Drittel der Bevölkerung Ost-Timors, umgebracht habe.

Gemeinsame Bibelarbeiten und Gottesdienste

Die indonesische Delegation fühlte sich durch diesen Vorgang auf der Konferenz isoliert und auf die Anklagebank versetzt, so daß sie ihre Zusammenarbeit mit den Gremien der CCA aufkündigte, ohne jedoch die CCA zu verlassen. Die Vorgänge um die Debatte zu Ost-Timor brachten grundlegendere Fragen zum Verhältnis von Staat und Kirche, vom politischen Engagement von Christen, von prophetischer Kritik und Staatsräson zum Vorschein. Als offene Frage blieb zurück: Was ist eigentlich christlich am Engagement von Christen in der Politik? Können christliche Kirchen als kleine Minderheiten es wagen, gegen ihre nationale Regierung als prophetische Mahner aufzutreten, vor allem, wenn dies im Ausland und auf dem Forum einer internationalen Konferenz geschieht? Manche Delegierte fühlten sich jedenfalls mit ungutem Gefühl zu bestimmten politischen bzw. sozioökonomischen Optionen gedrängt.

Großen Einfluß auf den Verlauf der Konferenz hatten die *Vertreter der Jugend, der Frauen und der Gruppen, die in der städtisch-ländlichen Sozialarbeit* (URM) engagiert sind. Im Vorfeld der Konferenz hatte es eine eigene Jugendkonferenz gegeben, zu der Vertreter aus ganz Asien gekommen waren. Die Jugendlichen hatten sich mit den verschiedenen Bewegungen (people's movements) befaßt, die sich mit Fragen der Menschenrechte und Gerechtigkeit auseinandersetzten. In gleicher Weise hatten sich die verschiedenen kirchlichen Frauenorganisationen der asiatischen Kirchen ebenfalls einige Tage vor der eigentlichen Konferenz zusammengefunden, um ihre Anliegen gezielt auf der Konferenz vorbringen zu können. Auch die Journalisten der Kirchenpresse haben die günstige Gelegenheit der Konferenz benutzt, um sich zusammenzusetzen und über ihre besonderen Probleme zu sprechen. Mit dem Plan einer Gründung einer „Christian Journalists' Association of Asia" haben sie sich dann an die Konferenz gewandt, um ihre gemeinsamen Anliegen in Zukunft besser vertreten zu können.

Wie bei allen diesen internationalen Kongressen und Zusammenkünften spielten die gemeinsamen *Bibelarbeiten* und *Gottesdienste* für das Gelingen und den Geist des Zusammenseins eine große Rolle. Besondere Anstrengungen waren unternommen worden, eigene asiatische Kompositionen von geistlichen Liedern und anderen Musikstücken zu schaffen. Als Konzession an „alte Gewohnheiten" wurden vertraute westliche Melodien mit Maßen jedoch weiterhin zugelassen. Einen besonderen Höhepunkt stellte die Feier der Eucharistie dar, die im Rahmen einer CCA-Vollversammlung erstmalig gefeiert wurde. Bei dieser Eucharistiefeier wurde die *Lima-Liturgie* verwendet, die sich damit einmal mehr als eine für ökumenische Veranstaltungen besonders geeignete Gottesdienst-Vorlage erwies.

Emilio Castro und Kardinal Kim als Gäste

Die Verknüpfung der CCA zum Ökumenischen Rat der Kirchen wurde durch die Anwesenheit von dessen Generalsekretär *Emilio Castro* unterstrichen. Bei dem „Fest des Glaubens" hielt er die zentrale Ansprache, in der er den christlichen Anspruch, in Jesus Christus den Erlöser und Befreier zu besitzen, vor einer falschen imperialistischen Deutung zu bewahren suchte, indem er die Dienstfunktion des christlichen Glaubens im Kampf der Befreiung der Völker Asiens herausstellte.

Bei dem kulturellen Abend, der sich an die Veranstaltung mit Emilio Castro anschloß, kam es zu Auseinandersetzungen mit der zahlreich erschienenen Bereitschaftspolizei, die die öffentliche Kundgebung von Jugendlichen, Studenten und Gewerkschaftlern mit Gewalt beendete. Hielt sich die Polizei während der Dauer der Konferenz noch weitgehend zurück, so kam es knapp zwei Wochen nach Abschluß derselben zu einer Reihe von Verhaftungen von Jugendlichen und Studenten aus kirchlichen Kreisen.

Als wertvolle ökumenische Geste wurde die Anwesenheit des katholischen Ortsbischofs von Seoul, Kardinal *Stephan Kim*, gesehen, der die Versammlung seitens der katholischen Kirche Koreas herzlich begrüßte. Er wies in seiner Ansprache darauf hin, daß Asien ein Kontinent der Jugend sei, da 60% der Bevölkerung unter 25 Jahren sei. Dieser Jugend gelte es, Jesus Christus als Quelle ihrer Vision und Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu zeigen. Er stellte auch fest, daß die Zersplitterung der Kirchen immer noch das gemeinsame starke Zeugnis behindere. Die Zusammenarbeit unter den christlichen Kirchen in Asien sei noch sehr wenig entwickelt, und es sollten gezielte Anstrengungen unternommen werden, diesem Notstand abzuhelfen. Er bedauere es, daß der katholische Anteil an dieser Konferenz noch so verhältnismäßig gering sei.

Die 8. Vollversammlung der CCA war eine *Etappe* auf dem Weg der Kirchen Asiens, ihren eigenen Standpunkt und ihre Aufgabe weiter zu bestimmen. Dies geschah mit großem Freimut und nicht immer gleichem Zungenschlag. Die grundlegende Übereinstimmung in vielen wichtigen theologischen und anderen Fragen konnte nicht überdekken, daß es bleibende Meinungsverschiedenheiten gibt, die neben den zugrundeliegenden theologischen und weltanschaulichen Differenzen oft auch in kulturellen und völkischen Unterschieden begründet sind, die gerade die Buntheit und Vielseitigkeit der asiatischen Völker ausmachen.

G. E.

Weltkirche in Zahlen

Situation und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil

Unter der Überschrift „Die Pastoralsituation in der Weltkirche" wurden im Jahre 1979 im Oktober-Heft der Herder-Korrespondenz (S. 518–529) kirchensoziologische Daten, Trends und Zukunftsperspektiven dargestellt. Der folgende Artikel schreibt die Befunde auf der Basis der neueren, zur Zeit greifbaren kirchlichen Globalstatistiken fort.

I. Entwicklung der Katholikenzahl in der Welt

Im Jahre 2020 wird nach Vorausschätzungen des Französischen Instituts für Bevölkerungsstudien in Paris die Bevölkerung der Erde von zur Zeit 4,8 Milliarden auf rund 7,8 Milliarden Menschen angewachsen sein. Nach der auf Daten des Population Reference Bureau in Washington erstellten Vorausberechnung wird sich zum Beispiel in diesem Zeitraum der bevorstehenden 35 Jahre die Bevölkerung der zwölf EG-Staaten (einschließlich Spanien und Portugal) von 322 Millionen auf 319 Millionen verringern. Sie wird dann nur noch 4,08% der Weltbevölkerung ausmachen – gegenüber 6,7% heute.

Würde man davon ausgehen, daß die Katholiken – trotz des leichten Rückgangs ihres Anteils an der Weltbevölkerung von 18,4% im Jahre 1970 auf 17,72% im Jahre 1982 – weiterhin rund 18% der Erdbevölkerung ausmachen – wenn auch mit gewissen Schwankungen –, dann würde voraussichtlich die Zahl aller Katholiken von 810,484 Millionen im Jahre 1982 auf maximal 884 Millionen im Jahre 1985 (Schätzung nach: *David Barret,* World Christian Encyclopaedia, Nairobi, 1982) auf 1,16 Milliarden im Jahr 2000 und auf 1,40 Milliarden im Jahr 2020 ansteigen. Sind dies zwar zweitgehend Annahmen, so hat sich aber faktisch die Zahl der Katholiken um 156,885 Millionen in den 13 Jahren von 1970 bis zum Jahre 1982 erhöht: Der Anstieg von 653,599 Millionen (1970) auf 810,484 Millionen (1982) bedeutet eine Steigerung von 24%. Nähme man die obige Schätzzahl von Barret für das Jahr 1985 als Vergleich, dann hätte sich die Zahl der Katholiken sogar um 231 Millionen, das sind 35%, erhöht. 50 Jahre nach dem Konzil würde sich die Katholikenzahl in der Welt dann ungefähr verdoppelt haben müssen. Wenn auch nicht alle Schätzungen so konkret zutreffen dürften, sie veranschaulichen dennoch deutlich das Ausmaß der in Gang befindlichen zahlenmäßigen Veränderungen in der Weltkirche.

Europa

Die Entwicklung der Katholikenzahl in Europa ist nur durch *geringe Veränderungen* bestimmt und spiegelt die stabilisierte Bevölkerungssituation wider. Bei einer leichten Erhöhung der Gesamtbevölkerung Europas ist eine geringe Steigerung der Katholikenzahl von 259 Millionen im Jahre 1970 auf 273 Millionen im Jahre 1982 zu verzeichnen (5,40%). Lebten 1970 noch 39,6% aller Katholiken der Welt in Europa, so waren es zehn Jahre später nur noch 33,7%. Der Anteil der europäischen Katholiken an der Weltkirche wird sich auch in Zukunft weiter verringern. Welche konkreten Folgerungen dies für die Kirche in Europa haben wird, gilt abzuwarten. Beachtenswert dürfte jedoch die psychologische Wirkung sein. Eine Kirche, die nicht mehr wächst und damit auch eher dazu neigt, in ihren Strukturen stabil zu bleiben und die zusätzlich noch in den meisten Ländern Westeuropas durch wirtschaftliche Gesichertheit bestimmt ist, könnte eher dazu neigen, statisch zu reagieren, wenn nicht spirituelle und lebensmäßige Aufbrüche in eine missionarische Richtung entstünden.

Afrika

Von 1969 bis 1982 ist der Anteil der Katholiken in Afrika an der afrikanischen Bevölkerung kontinuierlich von 11,6% auf 12,72% gestiegen. Damit bestätigt sich weiterhin, daß die Zuwachsrate der Katholiken in Afrika nicht allein durch das natürliche Bevölkerungswachstum, sondern auch durch zahlreiche Erwachsenentaufen zustande kommen dürfte. Der Anteil der afrikanischen Katholiken an der Gesamtzahl aller Katholiken stieg mit 39,7 Millionen entsprechend 6,0% im Jahr 1970 auf 7,7%, das sind 63,0 Millionen im Jahr 1982. In dreizehn Jahren kamen in Afrika 23,3 Millionen Katholiken neu hinzu, das macht ein Wachstum von 58,6% aus. Die katholische Kirche hat damit ihre Präsenz auf dem afrikanischen Kontinent verstärkt, jedoch nicht gleichmäßig. Die größten Zuwachsraten werden durch die Veränderungen in einigen Ländern, wie z. B. in Zaire, Nigeria, Uganda, Angola, Tansania statistisch erklärt. Denn in diesen Ländern zusammen lebten im Jahre 1982 31980 Millionen Katholiken, das sind 50,7% aller Katholiken in Afrika. Auffallend ist, daß in den Jahren von 1969 bis 1982 die Katholikenzahl z. B. in Algerien, Mauretanien, Marokko, Niger, Tschad und Somalia im Verhältnis zur jeweiligen Landesbevölkerung kaum zugenommen oder sogar abgenommen hat. Hier läßt sich naheliegend vermuten, daß die Wirksamkeit des Islam auch in missionarischer Hinsicht so effizient ist, daß ein Anstieg der Katholikenzahl vorerst nicht möglich sein dürfte.

Asien

Nach einer Phase des statistisch bedingten Rückgangs des Anteils der Katholiken an der Gesamtbevölkerung in Asien von 2,6% im Jahre 1970 auf 2,4% im Jahre 1976 – es konnten damals offensichtlich keine verläßlichen Angaben mehr über Katholiken in Vietnam, Laos und Kambodscha gewonnen werden – ist derzeit eine positive Stabilisierung dieses Anteils auf 2,45% (1982) zu beobach-

ten. Da in Asien angesichts der großen Zahl der Gesamtbevölkerung von 2,732 Milliarden Menschen, das sind 59,7% der Weltbevölkerung (1982), schon geringe Prozentsatzänderungen bedeutsame Größenordnungen beinhalten, muß man sich vergegenwärtigen, daß derzeit 66,9 Millionen Katholiken diesen 2,732 Milliarden Menschen als Minderheit gegenüberstehen. Nimmt man den Anteil der Philippinen mit 42,7 Millionen Katholiken heraus, dann stellen die restlichen 24,26 Millionen Katholiken in Asien – ohne die Philippinen – nur noch 0,90% der Bevölkerung. Immerhin stellen sie jedoch mehr Katholiken in der Weltkirche als die Afrikaner, nämlich 8,26% aller Katholiken (1982). Bezeichnend ist für Asien auch, daß in einigen Industrie- und Schwellenländern, wie z. B. Japan und Taiwan, kaum Zuwachsraten zu verzeichnen sind. Selbst in Indien wächst die Kirche nur wenig. Der Anstieg belief sich von 1973 mit 8,74 Millionen auf 12,20 Millionen im Jahr 1982, das heißt um 39,5%. Im gleichen Zeitraum wuchs die indische Bevölkerung von 587,336 Millionen auf 711,660 Millionen um 21,16%. Wenn den verschiedenen Berichten über die Situation der Katholiken in der Volksrepublik China nachgegangen wird, dann muß man davon ausgehen, daß dort mindestens eine Million, wenn nicht erheblich mehr, Katholiken leben. Aber all dies bestätigt erneut die Minderheitssituation der Katholiken in Asien. Stärkere Aufbrüche sind hingegen in Korea, Indonesien und in bestimmten Bereichen auch in Malaysia sowie in Thailand zu verzeichnen, die aber insgesamt quantitativ nicht so stark ins Gewicht fallen.

Amerika

Die statistische Erfassung Gesamtamerikas geschieht in den römischen Tabellen nach den Regionen Südamerika, Zentralamerika, Karibik und Nordamerika. Interessanterweise wird der Bereich der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, die im CELAM zusammengeschlossen sind, nicht in einem eigenen Gesamtwert ausgewiesens. Die Zahl der Katholiken stieg in Gesamtlateinamerika von 270,056 Millionen im Jahre 1973 auf 338,501 Millionen im Jahr 1982, also um 25,34%. Mit 227 Millionen bildet Südamerika die stärkste Gruppe. Es folgt Mittelamerika mit 91 Millionen und schließlich die Karibik mit 18 Millionen (1982). Die Gesamtsteigerung der Katholiken in Lateinamerika hat sich nicht so sehr beschleunigt, wie es in den siebziger Jahren immer angenommen wurde. Auch in der ersten Hälfte der achtziger Jahre kommt der Kirche in Lateinamerika ein Anteil an der Katholikengesamtzahl von 41,76% zu, gegenüber 39,18% im Jahre 1973. Sie bildet damit bekanntermaßen die größte Gruppe, aber eine Steigerung auf über 50% aller Katholiken dürfte sich so schnell nicht einstellen. Die Zahl der Katholiken in Nordamerika mit 62 339 Millionen (1982) hat sich gegenüber dem Jahr 1973 um 10,8%, das heißt 6,09 Millionen gesteigert. Damit wird erkennbar, daß sich in Nordamerika kaum deutlichere Wachstumsimpulse für die Kirche ergeben als in Europa.

Ozeanien

Mit 6,152 Millionen bilden die Katholiken in Ozeanien die kleinste Gruppe eines Kontinents bzw. globalen Bereichs und stellen damit nur 0,75% aller Katholiken. Aber in der Region selbst machen die Katholiken 26,3% der Gesamtbevölkerung aus und sind damit ein nicht zu unterschätzender Faktor in diesem am weitesten ausgedehnten Bereich unserer Erde. Gegenüber 1970 hat die Zahl der Katholiken in Ozeanien um 37,78% zugenommen.

Globale Trends

1. Die allmähliche, aber deutliche Verringerung des Anteils der Katholiken an der Weltbevölkerung von 18,3 auf 17,75% im Jahre 1982 wird wegen der Stagnation in Europa und Nordamerika, aber auch durch die Steigerungen in Asien und Lateinamerika und durch das Wachstum der Kirche in Afrika nicht aufgefangen. Insofern sind auch ältere Schätzungen der achtziger Jahre zu korrigieren. Die Zahl der Katholiken im Jahre 1985 dürfte sich eher auf rund 850 Millionen und nicht auf 884 Millionen belaufen, wie von dem bekanntesten kirchensoziologischen Statistiker Barret vor wenigen Jahren angenommen wurde.
2. Das durch die Zahlenentwicklung der Kirche in den einzelnen kontinentalen Regionen bedingte Eigenprofil hat sich in den Jahren seit dem Konzil nicht wesentlich verändert: Einer eher stagnierenden Kirche in Europa steht eine zahlenmäßig wachsende, in sich vitale und missionarische Kirche in Afrika gegenüber, während die katholische Kirche in Asien, was ihre zahlenmäßige Entwicklung betrifft, durch sehr verschiedenartige Prozesse bestimmt wird, aber auch sehr deutliche Wachstumsschritte verzeichnet. Die Kirche in Lateinamerika erstarkt zahlenmäßig nicht so schnell, wie ursprünglich erwartet, weil sich offenbar auch das Bevölkerungswachstum verlangsamt. Die Kirche Nordamerikas schließlich bietet ein ähnliches Bild wie in Europa, jedoch mit etwas günstigeren Wachstumszahlen hinsichtlich der Katholikenzahl.
3. Am Anfang der achtziger Jahre stellen die Katholiken in Lateinamerika 41,76%, in Asien 8,26%, in Afrika 7,77% und in Ozeanien 0,75% der Gesamtzahl in der Weltkirche. Damit stellt die Dritte Welt 58,54% aller Katholiken gegenüber 41,42% in der nördlichen Hemisphäre, die sich auf 7,69% in Nordamerika und 33,73% in Europa aufteilen. Dieser Trend wird sich auch in der Zukunft fortsetzen, wobei aber nicht abzusehen ist, wie stark sich der im Moment einsetzende missionarische Schub in Asien weiter verstärkt, so daß die Kirche in Asien auch zahlenmäßig gegenüber der Kirche in Afrika weiter an Gewicht in der Weltkirche gewinnt.

II. Priester in der Weltkirche

Unter dem Titel „Neue Tendenzen der Pastoralsituation" („Recenti tendenze dell'attività pastorale della Chiesa cattolica fino al 1983") veröffentlichte die italienische Ausgabe des „Osservatore Romano" am 7. Juli 1985 eine statistische Studie über die Entwicklung der Priester- und

Seminaristenzahlen in der Weltkirche, die erstmalig zusammenhängend Zahlen für das Jahr 1983 veröffentlicht. Das letzte vom Vatikan herausgegebene statistische Jahrbuch der Kirche gibt dagegen lediglich den Stand vom 31. 12. 1982 wieder. Während offenbar in der jetzt veröffentlichten Studie Zahlen von 1982 aufgrund neuerer Erhebungen für das Jahr 1983 fortgeschrieben werden, macht der Text bei der Zahl der Priester Angaben für das Jahr 1973, die erheblich von den Angaben des statistischen Jahrbuches 1973 abweichen. So ist z. B. nach Angaben der vom Osservatore Romano zitierten Studie die Zahl der Priester von 433 089 im Jahre 1973 auf 406 376 im Jahre 1983, das heißt um 6,2% zurückgegangen. Im Vergleich zu den Angaben des Annuario Statistico 1973 ergäbe sich aber lediglich ein Rückgang in dieser Dekade von 73 bis 83 um 1,75%. Offensichtlich sind bei den geänderten Zahlen für das Jahr 1973 die Angaben für die Ordenspriester neu berechnet worden sowie Angaben über Länder einbezogen, die aus verschiedenen Gründen jeweils im Annuario Statistico nicht erfaßt werden konnten. Wenn wir bei den nachfolgenden Vergleichen und Überlegungen von den neuesten Daten ausgehen, ergibt sich für die zahlenmäßige Situation der Priester in der katholischen Kirche auf Weltebene folgendes Bild: Der Rückgang der Priesterzahlen in der Weltkirche erklärt sich im

Priester in der Weltkirche

Kontinente	1973			1983		
	Diöz.-priester	Ordens-priester	Summe	Diöz.-priester	Ordens-priester	Summe
Afrika	4993	13392	18385	6813	10589	17402
Amerika						
Nordamerika	43342	29407	72749	42267	27272	69539
Mittelamerika	7556	4391	11947	8124	4377	12501
Karibik	822	1864	2686	959	1506	2465
Südamerika	14472	20624	35096	15229	18946	34175
Amerika insges.	66192	56286	122478	66579	52101	118680
Asien						
Mittl. Orient	1207	1333	2540	1059	1260	2319
Südostasien	10589	12852	23441	13500	12328	25828
Asien insges.	11796	14185	25981	14559	13588	28147
Europa	181245	79178	260423	162994	73535	236529
Ozeanien	3015	2807	5822	2894	2724	5618
Global	267241	165848	433089	253839	152537	406376

wesentlichen durch die Verminderung der Zahl der Priester in Europa. Sie schrumpfte von 260 423 (1973) auf 236 529 (1983), das heißt um 23 894 mit einer prozentualen Verminderung von 9,1%. Dabei beträgt der Rückgang in Europa bei den Ordenspriestern 7,1% (5643), aber bei den Weltpriestern 10,06% (18 251). Verhältnismäßig stark ist auch der Rückgang der Priesterzahlen in Nordamerika. Sie verringerten sich von 72 749 auf 69 539, das heißt um 4,28% (3210).

Leichte Rückgänge sind noch in Ozeanien um 3,5%, im Mittleren Orient um 8,7% sowie in der Karibik um 8,2% zu verzeichnen.
In Afrika hingegen hat sich die Zahl der Ordenspriester, also insbesondere der Missionare, von 13 392 in zehn Jahren auf 10 589 verringert, damit hat Afrika den höchsten Rückgang auf Weltebene, nämlich um 20,96%, zu registrieren. Dieser Einbruch beim priesterlichen Missionspersonal aus den Orden konnte durch das Anwachsen des afrikanischen Weltklerus relativ gut aufgefangen werden. Er stieg von 4993 auf 6813 um 36,45%. Zur Veranschaulichung dieser enormen personellen Umschichtung des pastoralen Personals in Afrika wird der Hinweis genügen, daß sich zum Beispiel die Zahl der Missionskräfte aus Deutschland in der Dritten Welt innerhalb von rund zehn Jahren von über 8000 zu Beginn der siebziger Jahre auf 7000 im Jahre 1985 verringerte; ähnliche Werte dürften auch für die anderen westlichen Entsendeländer von Missionaren zutreffen.

Entsprechende Vorgänge lassen sich auch in Lateinamerika beobachten. Allein in der südamerikanischen Region stieg die Zahl der Diözesanpriester in zehn Jahren von 14 472 auf 15 229, also um 5,2%. Demgegenüber verringerte sich die Zahl der Ordenspriester von 20 624 auf 18 946 um 1678, das heißt um 8,1%. Ähnlich wie in Afrika konnte der Rückgang zu einem großen Teil aufgefangen werden. Der Verlauf für Zentralamerika liegt noch günstiger, weil sich hier die Zahl der Ordenspriester kaum verringerte. Dort hat vielmehr die Zahl der Priester im Berechnungszeitraum von 11 947 auf 12 501 also um 545, das sind 4,63% zugenommen.
Noch bedeutsamer ist der Anstieg der Zahl der katholischen Geistlichen in Asien. Hier stieg die Zahl der Priester insgesamt von 25 981 auf 28 147, also um 2166 Priester. Dies ist eine Steigerung von 8,33%. Berücksichtigt man dabei den Rückgang im Mittleren Osten, dann liegt die Steigerung noch erheblich höher. Auch diese Zunahme erklärt sich wie in Zentralamerika durch den gleichzeitigen Anstieg der Neupriester im Diözesanklerus und in den Orden.

Im Jahre 1983 verteilen sich die Priesterzahlen ähnlich wie in den früheren Jahren, jedoch vielfach im umgekehrten Verhältnis zur Entwicklung der Katholikenzahlen. Während in Europa rund 33,3% der Katholiken 58,2% der Priester in Anspruch nehmen und in Nordamerika 7,7% der Katholiken 17,1% der Priester zur Verfügung haben, stehen in Afrika für 8% der Katholiken nur 4,3% der Priester zur Verfügung, in Asien für 8,4% der Katholiken nur 6,9% und in Südamerika für 28,1% der Katholiken nur 8,4% der Priester sowie in Zentralamerika für 11,4% der Katholiken lediglich 3,1% der Priester. Andererseits beginnt sich, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie bei der katholischen Gesamtbevölkerung auf der Erde, auch der Anteil der Priester von der nördlichen Hemisphäre in die südliche Hemisphäre schwerpunktmäßig zu verlagern: Wirkten im Jahr 1973 noch 76,9% aller Priester in Nordamerika und Europa, so sind es 1983 nur noch 75,3%. Die Zahl der Priester in der Dritten Welt erhöhte sich von 23,1% auf 24,7%. Das ist eine angesichts der Entwicklung der Katholikenzahlen langsame Umschichtung, die aber, und das erscheint wichtig, in der Gesamttendenz der Zah-

lenentwicklung der Weltkirche liegt, wenn auch mittelfristig in der Dritten Welt den Gemeinden Priester nicht in dem Ausmaß zur Verfügung stehen werden, wie es dies in Europa und Nordamerika noch immer der Fall ist.
Zwischen 1973 und 1983 ist die Zahl der Priesterweihen zunächst allmählich bis zum Jahre 1979 immer mehr zurückgegangen. Seit 1980 nimmt sie wieder zu. Sie hat aber mit 6210 Priesterweihen im Jahr 1983 noch nicht den Stand von 1973 mit 7169 Ordinationen erreicht. Auf 1000 Priester kommen zur Zeit jährlich 169 neu geweihte Priester, während sich demgegenüber der Rückgang durch Tod im Jahr 1983 auf 7325 sowie durch Niederlegung des priesterlichen Amtes auf 1258 beläuft (1983 im Vergleich zu 1982); dies bedeutet eine Verringerung von 210 pro Tausend. Würde aber die sich abzeichnende Zunahmerate von rund 200 Priestern im Vergleich der Jahre 1982 und 1983 anhalten, dann dürfte innerhalb der nächsten Jahre damit zu rechnen sein, daß sich die Zahl der Priester stabilisiert – etwa in der Größenordnung von plus/minus 400 000. Sollte aber gerade in der Dritten Welt, wie es sich schon abzeichnet, die Zahl der einheimischen Priester weiter in dem Ausmaß ansteigen wie bisher, dann dürfte bis zum Jahre 2000 die Zahl der Priester insgesamt wieder stärker ansteigen und die Umschichtung innerhalb des Klerus von europäischen und nordamerikanischen Priestern zu afrikanischen, lateinamerikanischen, ozeanischen, asiatischen Priestern sich entschieden weiter fortsetzen.

III. Seminaristen

Solche Annahmen werden durch die Entwicklungen bei den Seminaristen, das heißt den Priesteramtskandidaten der philosophischen und theologischen Studiengänge begründet. So hat sich innerhalb des betrachteten Zeitraumes von 1973 bis 1983 die Zahl der Seminaristen auf Weltebene von 63 795 auf 77 044, das heißt um 13 249, das sind 20,76% erhöht. Dabei verdoppelte sich in Afrika beinahe die Zahl der Seminaristen von 4237 auf 8273, das sind 95,25%. Die Zahl der Priesteramtskandidaten bei den Ordensgemeinschaften hat sich sogar innerhalb dieser Dekade mehr als verdreifacht. In allen drei Regionen Lateinamerikas sind ähnliche Steigerungsraten zu verzeichnen. In der Karibik verdreifachten sich die Zahlen der Seminaristen in den Ordensgemeinschaften, und sie verdoppelte sich bei Kandidaten für den Diözesanklerus. Ähnliche überraschend hohe Steigerungsraten gelten für Zentral- und Südamerika. Insgesamt stieg die Zahl der Priesteramtskandidaten in Lateinamerika in diesen zehn Jahren von 9712 auf 19 207, das heißt um 9495, das ist eine noch höhere Steigerungsrate als in Afrika, nämlich 102,2%.

In Asien ist der Anstieg wesentlich geringer, weil das zahlenmäßige Niveau der Seminaristen mit weit über zehntausend schon im Jahr 1973 im Vergleich zu der Katholikenzahl in Asien sehr hoch war. Trotzdem nahm die Zahl der Seminaristen in zehn Jahren um 3628, das sind 35,49% zu. Leicht verringert hat sich hingegen – und das ist für diese Region durchaus kritisch zu sehen – die Zahl der Seminaristen in Ozeanien von 1117 in zehn Jahren auf 864. Wirklich bedenklich aber sind die Veränderungen in Nordamerika und Europa. In Nordamerika fiel die Zahl der Seminaristen in zehn Jahren von 12 264 auf 8394, das heißt um 3870, dies macht eine Verringerung um 31,55% aus. In Europa ist zwar eine Stabilisierung der Seminaristenzahlen erreicht. Waren es im Jahre 1973 26 245 Seminaristen, so waren es im Jahre 1983 26 458. Dies kommt einer Steigerung von 0,8% gleich. Dabei muß man allerdings die hohe Zahl der Seminaristen in Polen mit berücksichtigen. Auf Weltebene hat sich somit gerade aufgrund des Rückgangs in Nordamerika und Ozeanien sowie der nur stabilen Situation in Europa der Anteil der Seminaristen noch wesentlich stärker als bei den Priestern in die Dritte Welt verlagert. Strebten im Jahre 1973 39,7% aller Seminaristen das Priesteramt in der Dritten Welt an und noch 60,3% in Europa und Nordamerika, waren es im Jahre 1983 in Europa und Nordamerika nur noch 45,3%, während sich bereits 54,7% der Seminaristen in Afrika, Asien und Lateinamerika auf das Priestertum vorbe-

Priesteramtskandidaten in der Weltkirche

Jahr	Priesteramtskandidaten in Ausbildungszentren von		
	Diözesen	Orden u. Kongregationen	Summe
1973	41 545	22 250	63 795
1974	40 307	21 248	61 555
1975	39 047	21 095	60 142
1976	38 918	21 450	60 368
1977	39 422	21 591	61 013
1978	40 978	21 692	62 670
1979	43 212	21 777	64 989
1980	44 143	21 899	66 042
1981	46 649	21 984	68 633
1982	49 380	23 621	73 001
1983	52 019	25 025	77 044

Priesteramtskandidaten in Ausbildungsstätten von Diözesen und religiösen Gemeinschaften

Kontinente	1973			1983		
	Diözesen	Orden u. Kongregationen	Summe	Diözesen	Orden u. Kongregationen	Summe
Afrika	3 788	449	4 237	6 880	1 393	8 273
Amerika						
Nordamerika	7 191	5 073	12 264	5 406	2 988	8 394
Mittelamerika	2 623	1 169	3 792	3 403	1 770	5 173
Karibik	250	83	333	480	271	751
Südamerika	2 947	2 640	5 587	8 172	5 111	13 283
Amerika insges.	13 011	8 965	21 976	17 461	10 140	27 601
Asien						
Mittl. Orient	239	203	442	234	153	387
Südostasien	5 867	3 911	9 778	8 642	4 819	13 461
Asien insges.	6 106	4 114	10 220	8 876	4 972	13 848
Europa	18 005	8 240	26 245	18 272	8 186	26 458
Ozeanien	635	482	1 117	530	334	864
Global	41 545	22 250	63 795	52 019	25 025	77 044

reiteten. Damit bestätigt die Entwicklung der Seminaristenzahlen die im vorhergehenden Abschnitt getroffenen Überlegungen für die künftige Entwicklung der Priesterzahlen. Die Umschichtung der Katholikenzahlen von der nördlichen Hemisphäre zur südlichen Hemisphäre mit einer wesentlichen Steigerung im Süden gilt gerade für die Seminaristen und wird sich folglich – sollten nicht unvorhergesehene neue Einflüsse wirksam werden – gerade für die Zahl der Priester bestätigen.

IV. Perspektiven für die Personalsituation der Weltkirche in der Zukunft

Bei einer insgesamt sich stabilisierenden Gesamtbevölkerung in Westeuropa wird die Zahl der Katholiken nicht mehr stark zunehmen, sich aber im Verhältnis zur Weltkirche immer weiter verringern. Angesichts des hohen Altersdurchschnitts der Priester und des im Vergleich zur Weltebene sehr günstigen Verhältnisses von Priestern zu Katholiken werden in Zukunft die Relationen sich dahingehend entwickeln, daß für wenig mehr Katholiken weniger Priester zur Verfügung stehen, aber die leicht ansteigende Zahl der Seminaristen läßt vermuten, daß sich auch die Zahl der Priester – wenn auch auf einem wesentlich niedrigeren Niveau als in den sechziger und siebziger Jahren nach dem Konzil – stabilisiert. Diese mehr statische Situation der katholischen Kirche in Europa, verbunden mit der schon erwähnten wirtschaftlichen Sicherheit, birgt in sich die Gefahr der geringen Beweglichkeit. Es wird darauf ankommen, daß die europäische Kirche im Dialog mit den Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika zu neuen missionarischen Impulsen in der für sie typischen säkularisierten Situation findet, zumal davon ausgegangen werden muß, daß sich diese früher oder später auch stärker auf die Schwellenländer in der Dritten Welt und sogar auf die übrigen Entwicklungsländer auswirken wird. Gerade dann ist ein neuer Akzent des Austauschs zwischen den Ortskirchen möglich und notwendig.

Die Kirche in Asien hat offenbar mit ihrer stärkeren missionarischen Wirksamkeit eine leicht steigende Präsenz erzielt, wird aber in diesem Kontinent, der mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung stellt, soweit voraussehbar eine Minderheit bleiben, die darum insbesondere den Weg des Dialogs und des Zeugnisses beschreiten muß. Aufgrund ihrer hohen Zahl von Seminaristen und Priestern muß angenommen werden, daß in ihr eine hohe spirituelle Vitalität hinzukommen wird.

Auch die Kirche in Afrika ist eine ausgesprochene missionarische Kirche, was allein schon dadurch verdeutlicht wird, daß das hohe Niveau von über 600 000 Erwachsenentaufen über zehn Jahre hinweg aufrechterhalten werden konnte. Die Zahl der Erwachsenentaufen stieg von 664 000 im Jahr 1973 auf 678 000 im Jahr 1982, also um 2%, obwohl sich der eingangs beschriebene Rückgang der europäischen und der doch nur partielle Ersatz durch einheimische Weltpriester vollzog. Diese missionarische Kraft erweist sich als weitgehend unabhängig von der Umschichtung unter den Priestern und ist sicher wesentlich mit auf die hier nicht näher beschriebene Wirksamkeit der Katechisten im Afrika zurückzuführen. Im Hinblick auf Asien ist noch ergänzend zu vermerken, daß dort die Zahl der sogenannten Erwachsenentaufen (Taufen von älteren Kindern über sieben Jahren, Jugendlichen und Erwachsenen – in den römischen Statistiken nach diesen Gruppen nicht näher spezifiziert) von 188 000 auf 315 000, also um 67% stieg. Das bestätigt erneut die obige These der missionarischen Kraft der Kirche in den asiatischen Ländern.

In Lateinamerika wird ähnlich wie in Afrika in etwa die Zahl der ausscheidenden europäischen und nordamerikanischen Missionare durch einheimische Welt- und Ordenspriester ersetzt. Wenn dies auch im Moment noch nicht voll erreicht ist, so läßt die auf Weltebene höchste Steigerung der Seminaristenzahlen in Lateinamerika dies als sicher für die Zukunft gelten. Auch in Lateinamerika hat die Zahl der sogenannten Erwachsenentaufen um mehr als 50% zugenommen. Dies ist wiederum anders zu erklären als in Afrika und Asien. Dürften in Asien insbesondere die Priester in diesen Prozeß stärker einbezogen sein, während es in Afrika die Katechisten sind, so wirken sich in Lateinamerika die neuen Strukturierungen einer basisorientierten Pastoral dahingehend aus, daß mehr und mehr Erwachsene durch die Gemeindearbeit neu in die Kirche integriert werden. Bedenken muß man stets, daß in Lateinamerika aber diese Entwicklungen auf einem wesentlich niedrigeren Niveau praktizierender Katholiken im Vergleich zur hohen Katholikenzahl verlaufen.

In Nordamerika haben wir ähnlich wie in Europa eine relativ stabile Situation, wobei aber die Zahl der Katholiken stärker zunimmt als in Europa und im Gegensatz zu Europa die Zahl der Priester und insbesondere der Seminaristen stark zurückgeht, so daß mittelfristig gerade für Nordamerika eine Beeinträchtigung der pastoralen Gesamtsituation, wenn auch nicht kurzfristig, zu erwarten ist. Es dürfte sich vermutlich gerade die Nichterfassung der Jugend in Nordamerika für den hauptamtlichen kirchlichen Dienst langfristig negativ für die Präsenz und Ausstrahlung der Kirche in diesem Subkontinent auswirken.

Zwanzig Jahre nach dem Konzil hat sich das Anfang der siebziger Jahre voraussehbare Profil einer missionarischen Weltkirche, die sich mehr und mehr in den Ländern der Dritten Welt beheimatet, bestätigt. Dies ist ohne Zweifel eine Herausforderung an die abendländische Welt, nicht nur mehr in den Dialog mit den jungen Kirchen zu kommen, sondern darüber hinaus auch die wirtschaftliche Sicherung der Seminaristen und Priester in diesen Kirchen mitzutragen. Dies eingehender darzustellen, führt in diesem Rahmen zu weit, müßte aber in eigenen Analysen ergänzend nachgeholt werden.

Hans Czarkowski

„Die Orden erfahren sich wieder stärker als geistliche Gemeinschaften"

Ein Gespräch mit dem Erzabt von St. Ottilien, Notker Wolf OSB

Die Lage der Orden stellt sich heute widersprüchlich dar: Hier findet man sich damit ab, daß die eigene Gemeinschaft über kurz oder lang ausstirbt, dort zeigt die mönchische Lebensform eine unerwartete Erneuerungsfähigkeit. Die Beziehungen zur amtlichen Kirche erweisen sich mitunter als schwierig. Zur Situation des Ordenslebens befragten wir den Erzabt von St. Ottilien, den Missionsbenediktiner Notker Wolf. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Erzabt Wolf, nachdem es eine Zeitlang so ausgesehen hat, als gäbe es in den Orden in erster Linie Niedergang, hat man seit einiger Zeit den Eindruck, es werde trotz Nachwuchsmangel und Klosterschließungen wieder stärker mit den Orden als einem bleibenden Element kirchlichen Lebens gerechnet. Es scheint wieder leichter geworden zu sein, die Lebensform Ordensgemeinschaft plausibel zu machen. Was hat sich verändert, damit es dazu kommen konnte: das Ordensleben, die Kirche oder das gesellschaftlich-kulturelle Umfeld?

Wolf: Eine große Rolle dürfte in dem Zusammenhang das gesellschaftliche Umfeld gespielt haben. Es werden heute wieder neue Wertakzente gelegt. In den 60er Jahren wurde vor allem nach dem Nutzen einer Institution wie einer Ordensgemeinschaft gefragt, während heute gerade das Zweckfreie eines Lebens in der Lebensgemeinschaft eines Ordens wieder neu geschätzt wird. Orden sind der Versuch – freilich zunächst gebunden an die jeweiligen Umstände und die Zeit, in der sie gegründet wurden –, Christentum zu verwirklichen, das „neue Leben in Christus", wie es Paulus sagt, in die Tat umzusetzen, und zwar aus einer gewissen Faszination an Christus heraus. Das bleibt immer aktuell. Die Besinnung darauf hat auch innerhalb der Orden selbst einen Wandlungsprozeß in ihrem Verhalten zu traditionellen Formen und Aufgaben ausgelöst.

HK: Nun haben sich die Nachwuchszahlen der Orden inzwischen leicht verbessert. Hat der Einstellungswandel dem Ordensleben gegenüber hier bereits seinen Niederschlag gefunden?

Wolf: Worauf die höheren Novizenzahlen letztlich zurückzuführen sind, ist schwer zu sagen. Wenn wir die Novizenzahlen der Männerorden ansehen, können wir jedenfalls feststellen, daß die meisten wieder Novizen haben und daß die Gesamtzahl der männlichen Novizen in Deutschland mit 272 heute fast doppelt so hoch liegt wie 1972. Das ist noch kein Grund zum Jubeln. Aber die meisten Gemeinschaften dürfen mit ihrer Fortexistenz rechnen, auch wenn sich vielerorts erst jetzt die Folgen des zahlenmäßigen Rückgangs voll bemerkbar machen. Schwieriger ist die Lage der aktiven Frauenorden. Entgegen manchen Vorstellungen hat übrigens die Arbeitslosigkeit nicht mehr Ordensberufe gebracht. Dazu fehlt einfach die breite Glaubensbasis.

„Prophet sein zu wollen, halte ich für sehr gefährlich, das kann leicht in Pharisäismus abdriften"

HK: Man hat sich in den letzten Jahren verstärkt um ein erneuertes Selbstverständnis der Orden bemüht. Dabei ist auch die Rede von den Orden als den kirchlich institutionalisierten Alternativen. Was ist von dieser Rollenbeschreibung zu halten?

Wolf: Eine Zeitlang hat man gemeint, die Kirche müsse möglichst weltlich erscheinen. Bis dann innerweltlich Alternativen zu diesen weltlichen Werten entstanden. So besannen sich auch die Orden darauf, daß es eigentlich gar nicht notwendig ist, sich in allem den üblichen Werten anzugleichen. Damit wuchs ein Stück Selbstbewußtsein innerhalb der Orden. Im übrigen hatte man in den kritischen Jahren bereits gemerkt, daß es mit den Versuchen, möglichst weltlich zu erscheinen, um damit der Welt besser gerecht zu werden, nicht getan sein könne. Das fordert die Menschen nicht mehr heraus, das bringt sie nicht mehr zum Nachdenken. Es braucht vielmehr Alternativen, welche die Zeit wieder vorwärts treiben können. Wobei – und hier würde ich den Unterschied sehen zu den allgemeinen Alternativen – dieses alternative Element in den Orden sehr unideologisch verstanden wird.

HK: In dem Zusammenhang spricht man auch von der prophetischen Rolle der Orden. Überfordert man damit nicht allzu leicht die Orden bzw. überfordern sich die Orden nicht selbst, wenn sie sich unter einen solchen Anspruch stellen?

Wolf: Wenn ein Orden die Nachfolge Christi lebt, dann wirkt er wohl von selbst prophetisch, weil er eine Alternative und eine Herausforderung für seine Umwelt darstellt. Prophet sein zu wollen, halte ich jedoch für sehr gefährlich, das kann nur allzu leicht in Pharisäismus abdriften. Und man sollte bei einer Ordensgemeinschaft auch nicht vergessen, daß es sich um Menschen handelt, die schwach sind. Was mich beispielsweise beim benediktinischen Jubiläumsjahr 1980 mit am meisten beeindruckt hat und Hoffnung gab, war die Beobachtung, daß Benediktiner-Klöster, die ich ja weitgehend auch von innen kenne, eine viel größere Ausstrahlung besitzen, als man normalerweise erwarten dürfte. Trotz der menschlichen Schwierigkeiten im einzelnen, strahlt eine Gemeinschaft wesentlich mehr aus als jeder für sich. Darin besteht für mich das Faszinierende dieser Lebensform. Dieses Leben hat offenbar eine zeichenhafte Wirkung, die durch uns Ordens-

leute möglich wird, aber letztlich vom Geist Gottes kommt.

HK: Eine Zeitlang sah es so aus, als sei eine Ordensgemeinschaft um so zeitgemäßer, je mehr sie sich in kleine Gemeinschaften aufgliedert und dezentral Aufgaben wahrnimmt. Inwieweit hat sich diese Ansicht durchsetzen können?

Wolf: Sie hat sich nicht durchgesetzt, taucht aber als Denkmodell immer wieder auf. Soviel wird man sagen können: Die Kleingemeinschaft wird nicht mehr als die ideale Lösung für die Zukunft der Orden angesehen. In den USA weisen ausgerechnet die großen Abteien gute Nachwuchszahlen auf, während die kleineren sich sehr schwer tun. Es wird also auch in Zukunft kleinere und größere Gemeinschaften geben. Zu Beginn der 60er Jahre bestand das Problem darin, daß die großen Gemeinschaften zu Mammutinstituten geworden waren, in denen jeder nur ein Rädchen darstellte, und wenn jeder seine Funktion in dieser Großmaschine erfüllte, lief die Sache gut. Der Mensch selber kam in diesen Großgemeinschaften häufig zu kurz. Deshalb glaubte man, auf Kleingemeinschaften übergehen zu müssen. Das entsprach auch dem damaligen Slogan „Small is beautiful". Inzwischen zeigen sich jedoch auch deren Nachteile: Schwächen einzelner Mitglieder machen sich beispielsweise deutlicher bemerkbar in einer kleineren Gemeinschaft und belasten sie stärker als eine große. Großgemeinschaften wird es schon deshalb weiterhin geben, weil in ihnen ein Apostolat mit einer größeren Vielfalt an Diensten möglich ist und der einzelne begabungsgerechter eingesetzt werden kann.

„Von der Gemeinschaft wird jemand in dem Maße getragen, wie er sie selber trägt"

HK: Die größere Gemeinschaft als die Normalform von Ordensleben dürfte obendrein von der allgemeinen Aufwertung gemeinschaftlicher Lebensformen profitiert haben ...

Wolf: Durchaus. Die Orden haben in dieser Hinsicht einiges nachgeholt. Das Leben in ihnen wurde personalisierter gestaltet. Man kam weg von einem rein funktionalen Denken. Die eigene Lebensform betrachtete man stärker im Sinne einer Lebensgemeinschaft. Für Deutschland wird man sicher sagen können, daß die Orden wieder mehr Nachdruck auf ihren Gemeinschaftscharakter legen.

HK: Seit den sechziger Jahren läßt sich gerade auch in unseren Breiten ein Schwächerwerden der Sonderkultur Katholizismus beobachten. Was für Folgen hatte diese Entwicklung eigentlich für die Orden?

Wolf: Zweierlei. Zum einen fehlt uns der traditionelle Nachwuchsfundus: die Berufe kommen nicht mehr aus den Seminarien, den Internaten; das gilt in ähnlicher Weise auch für den Weltklerus. Zum anderen sind die Orden heute wieder stärker auf ihre Wurzeln verwiesen: Was bedeutet das eigentlich, in einer Ordensgemeinschaft zu leben? Generell kann man feststellen, daß Orden sich wieder stärker als geistliche Gemeinschaften erfahren und dies auch bewußt leben wollen. Und so werden sie offenbar auch wieder stärker vom gesellschaftlich-kirchlichen Umfeld her verstanden, weshalb gerade Klöster, die ein reguläres geistliches Leben führen, wieder „attraktiv" auf junge Menschen wirken. Am stärksten sieht man dies vielleicht in Taizé. Aber man braucht gar nicht so weit zu gehen: Im Grunde können wir das heute bei vielen Klöstern feststellen.

HK: Inwieweit könnte sich in der wiedergewonnenen Attraktivität der Lebensform Orden auch so etwas ausdrükken wie Fluchtverhalten gegenüber einer kaum mehr durchschaubaren Welt oder einer als bedrohlich erfahrenen Zukunft?

Wolf: Das Ordensleben kann eine Flucht vor der Anonymität sein, die ich sonst in der Gesellschaft erfahre. In einer Gemeinschaft gelte ich etwas, da bin ich geborgen. In einem Kloster habe ich auch noch eine sinnvolle Tätigkeit, der Bezug zwischen Arbeit und Arbeitsergebnis ist noch sehr deutlich. Allerdings braucht das nicht schon eine Erscheinung von Flucht bedeuten, es kann sich schlicht auch um das normale menschliche Bedürfnis nach Identität handeln. Anderseits gibt es natürlich auch Leute, die aus einer gewissen Unreife heraus gern die Geborgenheit in einer Gemeinschaft suchen, weil sie nicht selbständig genug sind. Es ist aber erstaunlich, daß diese Leute eine klösterliche Gemeinschaft bald wieder verlassen; denn sie finden dort niemals die Intimität und Geborgenheit, wie dies in einer Ehe der Fall sein kann. Manche meinen, solche psychisch schwachen Naturen könnten von einer Gemeinschaft aufgefangen werden. Es mag sein, daß der eine oder andere getragen wird, aber im Schnitt ist jeder zu sehr auf sich gestellt, als daß eine Gemeinschaft aus solchen psychisch schwachen Charakteren existieren könnte. Im Gegenteil. Der einzelne ist heute gerade deshalb sehr gefordert, weil man angesichts des Rückgangs an Nachwuchs mit ziemlicher Arbeitsbelastung rechnen muß. Einer wird in dem Maße von der Gemeinschaft getragen, wie er sie selber mitträgt.

„Die Wirkungsmöglichkeiten der Orden sind nur begrenzt"

HK: Die Jahre nach dem Konzil waren für manche Orden turbulent: geringer werdender Nachwuchs, Austritte, Suche nach einer neuen Spiritualität deuten als Stichworte diese Entwicklung an. Wie stehen die Orden eigentlich heute da: Wurden sie vor allem geschwächt oder hat sie diese Krise auch gestärkt?

Wolf: Ich glaube beides. Sehr wertvolle Leute gerieten in eine Krise und verließen die Ordenshäuser. Damit wurde die Effizienz und das Apostolat vieler Häuser stark geschwächt. Wenn ein intelligenter Kopf eine Gemeinschaft

verläßt, dann bekommt dies die Gemeinschaft sehr zu spüren. Umgekehrt richtete sich damit die Frage an die in der Gemeinschaft Verbleibenden: Weshalb lebst du weiterhin im Orden? Dies führte zweifelsohne zu einer Reinigung der Motivation und dürfte letztlich mit dazu beigetragen haben, daß das spirituelle Element wieder deutlicher in den Vordergrund gerückt wurde.

HK: Was bedeutet es dann aber, wenn – wie zu beobachten ist – Ordensleute wie Laien in den sogenannten neuen religiösen Bewegungen mittun? Offenbar reicht manchen Ordensleuten die Besinnung auf die spirituelle Tradition der Gemeinschaft, der sie angehören, nicht aus. Haben die Orden ihre herausgehobene Stellung in Sachen Spiritualität verloren?

Wolf: Zu bestimmten Zeiten gibt es auch bestimmte Bedürfnisse. Ordensleute, die heute in neuen religiösen Bewegungen mitmachen, haben vielleicht die eigene Ordensspiritualität nie als so lebendig erfahren und finden nun plötzlich in einer Art Aha-Erlebnis dort etwas, was sie in ihrer eigenen Gemeinschaft gesucht, aber u. U. nicht gefunden haben. Das sind Frauen und Männer, deren Spiritualität vielleicht nach zehn, fünfzehn Jahren verflacht ist, die sich mitunter auch nie mehr so damit befaßt haben wie seinerzeit im Noviziat und die jetzt in einer charismatischen Gruppe oder bei den Focolarini etwas erleben, was ihr Bedürfnis stillt, was aber in ihrer eigenen Gemeinschaft so nicht gelebt wird. Es gibt andere Ordensleute, m. E. bei weitem die Mehrzahl, die nie bei solchen Bewegungen mitmachen würden, und zwar nicht aus Abneigung, sondern weil sie ihre eigene Ordensspiritualität als für sie lebendig erfahren, so daß sie keinen Grund sehen, warum sie nach Neuem Ausschau halten sollten.

HK: Bei der Suche nach zeitgemäßen Formen des Ordenslebens spielt die Rückfrage nach den Quellen und Ursprüngen der jeweiligen Tradition eine große Rolle. Wird eigentlich dabei auch ausreichend nach den Bedürfnissen unserer heutigen Zeit gefragt?

Wolf: Gerade dadurch, daß ich mich als Gemeinschaft auf meinen Ursprung besinne, muß ich wahrscheinlich manches ablegen und Neues dazunehmen. Wenn beispielsweise die Franziskaner sich auf die Armut besinnen, auf die Sorge für die Armen, dann müssen sie u. U. Bereiche, in denen sie bislang tätig waren, aufgeben und Neuland betreten. In dieser Frage liegt ein Problem, das noch nicht gelöst ist. Krankenfürsorge und Schulen waren zwei große Domänen der kirchlichen Orden. In Deutschland zumindest sind diese Aufgaben im wesentlichen vom Staat übernommen worden. Es ist gut, wenn die Gesellschaft Aufgaben übernimmt, die ihr eigentlich zukommen, die aber von der Kirche deshalb übernommen wurden, weil sie von der Gesellschaft nicht wahrgenommen wurden. Wenn nun diese Aufgaben von der Gesellschaft wahrgenommen werden, ist zu fragen, wo möglicherweise neue Aufgaben für die Orden liegen. Arbeitslosigkeit scheint mir solch ein Bereich zu sein, in dem der Pastoral neue Aufgaben zuwachsen, Freizeit, Arbeit mit Jugendlichen. Allerdings dürfen wir uns auch keine Illusionen machen: Die Wirkungsmöglichkeiten der Orden sind nur begrenzt.

HK: Für Ihre Gemeinschaft könnte dies u. U. heißen, daß sie ihre Arbeit beispielsweise in Internat und Schule aufgibt, um frei zu werden für andere Aufgaben.

Wolf: Das muß es nicht unbedingt heißen. Bei uns hat sich gezeigt, daß wir heute unsere Schule anders sehen als vor noch 20 oder 30 Jahren. Damals hatte die Schule den Zweck, den eigenen Nachwuchs für das Kloster zu sichern, um so die missionarischen Aufgaben in der Dritten Welt weiterhin erfüllen zu können. Heute sehen wir in der Erhaltung der Schule eine ebenso missionarische Aufgabe, nämlich um jungen Menschen die Möglichkeit zu geben, in die christliche Denkwelt hineinzuwachsen, einen Dienst am jungen Menschen. Dasselbe gilt für unsere Arbeit mit den Lehrlingen. Wir haben Schule und Internat also nicht aufgegeben, die Intention beider Aufgaben aber hat sich nicht unwesentlich verlagert.

„Ordensgemeinschaften sind Lebensgemeinschaften und versuchen, sich selbst zu erhalten"

HK: Ist das schon genug? Bräuchte es nicht vielleicht wieder solch einen neuen Impuls, wie er zum Beispiel von den Gründern der Missionsbenediktiner im 19. Jahrhundert ausging, indem sie den Benediktinerorden für eine neue Aufgabe öffneten, die damaligen Bedürfnissen in Kirche und Gesellschaft entsprach?

Wolf: Dieses missionarische Bedürfnis besteht durchaus auch noch heute. Die Bitten der Bischöfe junger Kirchen um monastisch-missionarische Neugründungen und Mithilfe in pastoralen Notsituationen häufen sich auf meinem Schreibtisch. Nur muß dies dem neuen Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils angepaßt werden. Das haben wir im letzten Jahr auf unserem Generalkapitel versucht. Dazu gehört u. a. die Situation, daß Mission nicht mehr beschränkt werden kann auf bestimmte Teile der Welt, sondern genauso unser eigenes Land einzuschließen hat, „Mission auf sechs Kontinenten", wie das Schlagwort lautet. Außerdem ist Deutschland sowieso wieder zum Missionsland im ursprünglichen Sinn geworden.

HK: Hat man eigentlich schon ernsthaft genug versucht, das Mönchtum nicht mehr nur einfach in seiner europäisch-abendländischen Form in die Dritte Welt zu verpflanzen, sondern unter den dortigen Bedingungen eigenständige inkulturierte Neugründungen anzuregen?

Wolf: Erst in jüngerer Zeit hat eine Reihe von abendländischen Klöstern den Versuch unternommen, monastisches Leben auch in der Dritten Welt heimisch zu machen. Dabei sind wohl die meisten bestrebt, nicht einfach abendländische Mentalität und Formen zu verpflanzen, sondern diese kleinen Klöster sich selbständig nach

örtlichen Gepflogenheiten entfalten zu lassen. Einer solchen Entwicklung stellt sich aber das Traditionsverständnis vieler Völker entgegen. Sie haben kein kritisches Verhältnis zu ihrer Tradition und sind absolut traditionsgläubig. Ich denke an einen Fall, wo ein Bischof eine afrikanische Gründung bewußt sehr bald verselbständigt hat. Afrikaner sollten ihr eigenes monastisches Leben für Afrika entwickeln. In ihrer Treue zur Tradition aber übernahmen sie im wesentlichen nur das von ihren geistlichen Vätern Überkommene. Es wird wohl noch lange dauern, bis diese jungen Klöster zu ihrer eigenen Form durchdringen. Anderseits haben wir beispielsweise 1982 in Zusammenarbeit von Europäern und Asiaten ein Kloster auf den Philippinen gegründet, so daß man nicht mehr einfach sagen kann, wir verpflanzten nur europäische Tradition dorthin. Eine solche internationale Gründung hat den Vorteil, daß neuerwachter Nationalismus und Provinzialismus durchbrochen werden und eine universalere Komponente hineinkommt. Von Bischöfen und Priestern werden wir nicht selten gebeten, nur keine Leute aus unseren angestammten Gebieten abzuziehen, weil man sonst befürchtet, auf ein provinzielles Maß herabzusinken. Man sieht in uns die Garanten dafür, daß das Gespür dafür erhalten bleibt, daß man nicht einer afrikanischen oder Stammeskirche, sondern einer Weltkirche angehört.

HK: Bei der Frage nach einem veränderten zukünftigen Ordensleben läßt sich nun aber auch ein anderer Punkt nicht umgehen, nämlich mögliche Schließungen von Ordenshäusern hierzulande. Ist der Eindruck richtig, daß Ordensgemeinschaften manchmal in erster Linie an ihrem eigenen Erhalt interessiert sind als an der Suche nach neuen Formen und Inhalten?

Wolf: Da mag durchaus etwas dran sein. Das hängt aber einfach damit zusammen, daß Ordensgemeinschaften als Lebensgemeinschaften, die sie nun einmal sind, natürlicherweise versuchen, sich selbst zu erhalten. Leben strebt nicht danach zu sterben. Was nicht heißt, daß nicht doch eventuell Häuser geschlossen werden müssen und Gemeinschaften aussterben. Es gibt Gemeinschaften, denen völlig klar ist, daß sie eines Tages aussterben, die das in Kauf nehmen, aber keinen Grund sehen, sich vorzeitig selbst aufzulösen.

„Das Abendland hat mehr an Spiritualität zu bieten, als manche glauben machen wollen"

HK: Sie geben eine allgemein anthropologische Erklärung. Macht sich nicht doch eher ein speziell kirchliches Phänomen bemerkbar, daß man zu sehr am Bestand dessen festhält, was einmal entstanden ist, und zuwenig gelernt hat, mit organischen Vorgängen wie Wachstum und Niedergang umzugehen?

Wolf: Ich würde dieses kirchliche Phänomen ebenfalls anthropologisch deuten: das Festhalten an überkommenen Formen, die Angst davor, Dinge abzustoßen, obwohl der Organismus weiterwachsen muß, können wir allgemein beobachten. Aber Sie haben natürlich Recht, was die Kirche angeht: Gerade dort, wo Nachdruck auf Tradition gelegt wird, besteht die Gefahr der Überbewertung dieser Tradition. Das zeigt sich in allen religiösen Institutionen. Dort wird dies besonders leicht gemacht, weil das Institutionalisierte schnell als etwas Heiliges gilt. Allerdings – und das macht die Schwierigkeit in unserem Zusammenhang aus –, ich kann die Zukunft eines Klosters oder einer Ordensgemeinschaft nicht planen oder vorausbestimmen, sosehr ich natürlich auch immer planerisch vorgehen muß. Letzten Endes kommt es nicht auf meine Planung an, sondern auf das Wirken des Geistes. Und das kann anders aussehen.

HK: Manchmal sieht es so aus, als könnten viele Westeuropäer mehr mit fernöstlichem Mönchtum und dessen Spiritualität etwas anfangen als mit den eigenen westlichen Traditionen. Inwieweit geht dies auch auf spezifische Versäumnisse der Orden zurück?

Wolf: Die eigentliche Geistlichkeit, aus der man als Mönch lebt, war nicht genügend sichtbar, eine Unmenge an Vorschriften und Regeln verstellten den Zugang zu ihr. Das, was das treibende Element im Ordensleben sein müßte, nennen wir es die Christus-Faszination oder die Faszination eines Lebens in Anspruchslosigkeit, auch der Einsatz für Werte der Humanität – all das war zugedeckt durch viele äußere Formen, es bestand zwar als Ziel weiter, aber wurde nicht mehr ausreichend transparent.

HK: Könnte das heißen, daß das christliche abendländische Mönchtum auch mit fernöstlicher Hilfe wieder zu sich selbst zurückgefunden hat?

Wolf: Soweit würde ich nicht gehen. Aber die Beschäftigung mit östlicher Spiritualität hat hier zweifellos zu Rückfragen geführt und eine Herausforderung für unsere Ordensgemeinschaften und Klöster dargestellt. Was übrigens keineswegs beendet ist. Im Moment kristallisiert sich eine neue Aufgabe für uns heraus, indem wir zu Anlaufstellen werden für nichtchristliche Religionen. Wir brauchen nicht mehr nach Japan gehen, sondern von dort kommt man zu uns und will wissen, wie wir eigentlich das Mönchtum leben. So wollen neuerdings auch tibetanische Mönche Kontakt zu Klöstern aufnehmen. Es hat sich offenbar herumgesprochen, daß das Abendland doch noch etwas mehr Spiritualität zu bieten hat, als manche, die von hier in den Osten gehen, glauben machen wollen.

HK: Wir haben nun die ganze Zeit von *den* Orden gesprochen. Dies ist aber eine sehr ungenaue Bezeichnung für die verschiedensten Gemeinschaftsformen. Der Begriff suggeriert eine Einheitlichkeit, die so gar nicht besteht ...

Wolf: Die Wirklichkeit besteht nicht aus Orden, sondern in der Mehrzahl aus religiösen Gemeinschaften. Zentralisierte Orden traten erst auf, als in der Kirche notwendig wurde, daß bestimmte Funktionen von ganzen Gruppen

wahrgenommen wurden. Die Ritter- und Bettelorden des Mittelalters waren die ersten. Vorbildhaft auf die Entstehung neuerer Kongregationen und Orden haben die Jesuiten gewirkt. Der Benediktinerorden ist jedoch kein eigentlicher Orden, sondern eine Konföderation von selbständigen Einzelklöstern. Der Abtprimas in Rom hat keine Verfügungsgewalt über diese Klöster und kann nur in Ausnahmefällen in deren Eigenleben eingreifen.

„Klöster werden als Priester-Reservoir angesehen"

HK: Da sind wir schon bei der Frage nach dem Verhältnis von amtlicher Kirche und Ordensgemeinschaften. Stellen die Versuche der Kirche, die Mönchsgemeinschaften zu zentralisieren und sie zu Orden in dem uns bekannten Sinn zusammenzufassen, eigentlich eine Verfälschung der ursprünglichen zönobitischen Lebensform dar?

Wolf: Ja, das kann man sagen. Es sind immer wieder Versuche unternommen worden, die Benediktiner zu zentralisieren, und es wurde damit eigentlich gefordert, daß die Benediktiner etwas ihnen Eigenes aufgeben sollten. Ich glaube, daß das Gespür für die Individualität und Eigenständigkeit eines Klosters etwas von der Tradition der Ostkirche enthält. Hier wird etwas bewahrt, was auch wieder im Konzil durch die Unterstreichung der Bedeutung der Ortskirchen stärker zur Geltung gebracht wurde. Es war der Vorzug der Klöster, daß sie sich nie so zentralistisch einordnen ließen, sondern ihre eigene Tradition, ihre Eigenentwicklung und ihren familiären Charakter bewahrten, mit dem „Nachteil" natürlich, daß man sie auch nicht funktionalisieren konnte.

HK: Nun ist es aber so, daß Klöster und Ordensgemeinschaften sich massiv funktionalisieren lassen, und zwar für pastorale Zwecke. Welche Folgen hat dies für das Leben der Gemeinschaften?

Wolf: Wenn Ordensgemeinschaften, die für einen bestimmten speziellen pastoralen Zweck gegründet wurden, in ihrem ursprüngliche Sinn vereinnahmt werden, ist das eine gute Sache. Schwieriger ist es im Fall der Klöster. Sie werden als Priester-Reservoir angesehen. Ich verstehe die Not der Bischöfe, und man wird angesichts der pastoralen Not seitens der Klöster nachgeben müssen – aber wenn ein Kloster zu stark ausgelaugt wird, dann verliert es seine Identität und erscheint nicht mehr als lebendige geistliche Gemeinschaft. Das Zeugnis einer solchen geistlichen Familie wäre schon ein wichtiges pastorales Zeugnis. Es müssen Lösungen gefunden werden, die die Gemeinschaft beispielsweise auch an Wochenenden als Gebets- und Tischgemeinschaft sichtbar machen.

HK: Spannungen zwischen Orden und amtlicher Kirche bestehen auch noch aus anderen Gründen. Es gibt eine Reihe von Fragen, die nicht nur durch das Konzil nicht geklärt wurden, sondern auch 20 Jahre danach nicht geklärt sind. Wer tut sich im Moment eigentlich schwerer mit wem, die Orden mit der Kirche oder die Kirche mit den Orden?

Wolf: Eindeutig läßt sich diese Frage nicht beantworten. In Afrika sehe ich, daß sich Schwesternklöster mit den Bischöfen schwer tun, weil sie allzu leicht ausgenutzt werden. Eine Zeitlang war Rom bestrebt, die neuen Schwesternklöster stark den Bischöfen zuzuordnen. Inzwischen versucht man, sie wieder auf der päpstlichen Ebene anzusiedeln, um sie so von den Diözesen unabhängiger zu machen. In unseren Breiten ist ein gutes Stück Partnerschaft gewachsen, auch wenn es hier und da Probleme gibt. Umgekehrt gibt es auch Klöster, die aus Identitätsangst vielleicht zuwenig an die Bedürfnisse der Gesamtkirche oder der Ortskirche denken.

„Daß ordensfremde Personen Konstitutionen erarbeiten, halte ich für überaus befremdlich"

HK: Die Stellung der Frau in der Kirche ist heute allgemein umstritten. Wo liegen aber noch einmal die besonderen Probleme für Ordensfrauen?

Wolf: Dieser Frage wird man wohl nur gerecht, wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigt, aus denen die Frauen kommen, die einer Gemeinschaft beitreten. Bei uns sind Frauen heute zweifelsohne mehr Selbständigkeit gewohnt, wollen also nicht mehr so ohne weiteres unter der Knute eines Spirituals stehen. Was aber die Situation der Frauenorden in den USA angeht, frage ich mich, ob sich nicht in den Orden die Problematik der dortigen Gesellschaft widerspiegelt. In Kulturen, in denen die Frauen stärker unterdrückt wurden, ist dies sicher auch kirchlicherseits stärker der Fall gewesen als in anderen. Anderseits – und das darf man auch nicht vergessen – ist es erstaunlich, wieviel Autorität die Oberin einer größeren afrikanischen weiblichen Gemeinschaft im Vergleich zur üblichen Stellung der Frau im gesellschaftlichen Leben Afrikas genießt. Ein Problem gibt es natürlich immer noch: Männerklöster sind wesentlich selbständiger gegenüber den Bischöfen als Frauenklöster. Auch eine Äbtissin ist letzten Endes noch von einem Bischof abhängig, während ein Abt jurisdiktionell einem Bischof gleichgestellt ist ...

HK: Von daher ist es vielleicht nicht untypisch, wenn die Diskussion über das Verhältnis von amtlicher Kirche und Orden bzw. über die Eigenständigkeit von Ordensgemeinschaften sich gerade am Fall eines Frauenordens entzündet hat ...

Wolf: Jedenfalls scheinen mir die Vorgänge um die Unbeschuhten Karmelitinnen schon sehr bedenklich zu sein. Wenn zuständige Stellen zu dem Ergebnis kommen, daß sich eine Ordensgemeinschaft verrannt hat, dann kann ich durchaus verstehen, daß auch einmal von außen eingegriffen wird oder daß man den betreffenden Orden sehr massiv zur Einheit mahnt. Aber daß ordensfremde Perso-

nen Konstitutionen erarbeiten, halte ich für überaus befremdlich.

HK: Ohne nun die Orden auf neue Weise wieder funktionalisieren zu wollen – worin sehen Sie heute die vorrangige Aufgabe der Orden, zu der sie innerhalb der Kirche mit einer gehörigen Portion Eigenständigkeit ausgestattet sein sollten?

Wolf: Eine wesentliche Aufgabe sehe ich für Ordensgemeinschaften darin, daß sie versuchen, für das Umfeld, in dem sie leben, so etwas wie ein geistliches Zentrum zu sein, ein Sauerteig, von dem Impulse zu einer geistlichen Erneuerung ausgehen, wo Menschen jedweden weltanschaulichen Hintergrunds ein Stück Heimat finden können, wo Menschen Solidarität finden und spüren, daß diese Ordensleute mit ihnen suchen und für sie da sind. Für uns als Missionsorden kommt als weitere Aufgabe hinzu, die Menschen für die Weltkirche offenzuhalten, für größere Aufgaben innerhalb der Kirche, nicht zuletzt für Frieden und Gerechtigkeit und als Sauerteig der Verständigung unter den verschiedenen Rassen und Nationen zu wirken.

Juden und Judentum in Katechese und Predigt

Hinweise der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum

Am 24. Juni veröffentlichte die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche". Wir haben darüber bereits kurz berichtet (vgl. HK, August 1985, 388), möchten aber der Bedeutung der Sache wegen den Wortlaut hier nachholen.

Vorüberlegungen

Papst Johannes Paul II. hat am 6. März 1982 den Delegierten der Bischofskonferenzen und den anderen Experten, die sich in Rom versammelt hatten, um die Beziehungen zwischen Kirche und Judentum zu studieren, gesagt: „... Sie haben sich in Ihrer Tagung mit dem katholischen Unterricht und der Katechese befaßt, soweit es sich um die Juden und das Judentum handelt ... Man müßte dahin gelangen, daß dieser Unterricht auf den verschiedenen Ebenen der religiösen Bildung, in der Katechese für Kinder und Jugendliche, die Juden und das Judentum nicht nur ehrlich und objektiv, ohne irgendwelche Vorurteile und ohne jemanden zu verletzen, sondern noch mehr mit lebendigem Bewußtsein des (den Juden und den Christen) gemeinsamen Erbes darstellt."
In diesem inhaltlich so dichten Text hat sich der Heilige Vater offensichtlich von der Konzilserklärung „Nostra aetate" (Nr. 4) leiten lassen, wo es heißt: „Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht in Einklang steht." Ebenso von den Worten: „Da also das Christen und Juden gemeinsame christliche Erbe so reich ist, will die heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern ...". Das dritte Kapitel der „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Nr. 4", worin unter dem Titel „Lehre und Erziehung" eine Reihe konkreter Maßnahmen aufgezählt wird, schließt dementsprechend mit folgender Empfehlung: „Die notwendige Information über diese Fragen betrifft alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung. Unter den Mitteln dieser Information sind die folgenden von besonderer Bedeutung: – Handbücher der Katechese; – Geschichtswerke; – Medien der Massenkommunikation (Presse, Radio, Film, Fernsehen). Die wirksame Verwendung dieser Mittel setzt eine vertiefte Ausbildung der Lehrer und Erzieher in den Lehrerseminaren, Priesterseminaren und Universitäten voraus" (AAS 77, 1975, 73). Diesem Ziel wollen die folgenden Abschnitte dienen.

I. Religionsunterricht und Judentum

1. In der Erklärung „Nostra aetate", Nr. 4 spricht das Konzil von dem „Band", das (Juden und Christen) geistlich verbindet und vom reichen Erbe, das beiden gemeinsam ist. Ferner betont das Konzil, daß die Kirche anerkennt, daß entsprechend der Absicht Gottes „die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden".

2. Es existieren einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind „schon durch ihre eigene Identität miteinander verbunden" (Johannes Paul II., am 6. März 1982), und diese Beziehungen „beruhen auf der Absicht des Bundesgottes" (ebd.). Deshalb sollten Juden und Judentum in Katechese und Predigt nicht einen gelegentlichen Platz am Rande bekommen; vielmehr muß ihre unverzichtbare Gegenwart in die Unterweisung organisch eingearbeitet werden.

3. Der katholische Unterricht interessiert sich nicht nur aus historischen oder archäologischen Gründen für das Judentum. In seiner oben zitierten Rede hat der Heilige Vater aufs neue das „erhebliche gemeinsame Erbe" von Kirche und Judentum erwähnt und dazu gesagt:
„Allein schon eine Bestandsaufnahme dieses Erbes, aber auch der Einbezug des Glaubens und des religiösen Lebens des jüdischen Volkes, *so wie diese auch jetzt noch bekannt und gelebt werden,* kann dazu dienen, das Leben der Kirche in mancher Hinsicht besser zu verstehen" (Unterstreichung von uns).
Es geht also darum, sich eine stets lebendige Wirklichkeit, die zur Kirche in enger Beziehung steht, seelsorgerlich angelegen sein zu lassen. Der Heilige Vater hat diese bleibende Wirkung des jüdischen Volkes in seiner Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland am 17. November 1980 in Mainz mit einer bemerkenswerten theologischen Formulierung dargestellt: „... das Gottesvolk des Alten Bundes, der nie widerrufen worden ist ...".

4. Schon an dieser Stelle muß an den Text erinnert werden, mit dem die „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Nr. 4 der vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 3. 1. 1975" die Grundbedingungen des Dialogs umschreiben wollten. In der Einleitung wird von der „Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochachtung" gesprochen, ebenso von der Kenntnis der „grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums" und von „der Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis".

5. Die besondere Schwierigkeit des christlichen Unterrichts über Juden und Judentum besteht vor allem darin, daß dieser Unterricht die Bestandteile mehrerer Begriffspaare gleichzeitig handhaben muß, in denen sich die Beziehung zwischen den beiden Heilsplänen des Alten und des Neuen Testaments ausdrückt: Verheißung und Erfüllung, Fortdauer und Neuheit, Besonderheit und Allgemeinheit, Einzigartigkeit und Vorbildlichkeit. Es ist richtig, daß sich der Theologe oder Katechet, der diese Dinge behandelt, sich darum bemüht, schon in seiner Unterrichtspraxis zeigt, daß die Verheißung und die Erfüllung einander gegenseitig erhellen; die Neuheit in einem Gestaltwandel dessen besteht, was vorher war; die Besonderheit des Volkes des Alten Tesdtamentes nicht exklusiv, sondern – in der Sicht Gottes – auf eine universale Ausdehnung hin offen ist; die Einzigartigkeit eben dieses jüdischen Volkes im Hinblick auf eine Vorbildhaftigkeit besteht.

6. Schließlich „würden die Ungenauigkeit und die Mittelmäßigkeit auf diesem Gebiet" dem jüdisch-christlichen Gespräch „enormen Schaden zufügen" (Johannes Paul II., Rede vom 6. März 1982). Da es aber um Erziehung und Unterricht geht, würden sie vor allem der „eigenen Identität" der Christen schaden (ebd.).

7. „Kraft ihrer göttlichen Sendung (muß) die Kirche", die „allgemeines Heilsmittel" ist und in der allein sich „die ganze Fülle der Heilsmittel" findet (Unitatis redintegratio, 3), „natürlicherweise Jesus Christus der Welt verkünden" (Richtlinien und Hinweise I). In der Tat glauben wir, daß wir gerade durch Ihn zum Vater gelangen (vgl. Joh 14,6) und daß „das ewige Leben darin besteht, daß sie dich kennen, dich, den einzigen wahren Gott, und seinen Gesandten, Jesus Christus" (Joh 17,3).
Jesus bekräftigt (Joh 10,16), daß „es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird". Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muß Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen, und dies im „strengsten Respekt vor der Religionsfreiheit, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Erklärung Dignitatis humanae) gelehrt worden ist" (Richtlinien und Hinweise I).

8. Daß es dringend und wichtig ist, unsere Gläubigen genau, objektiv und in strengem Streben nach Richtigkeit über das Judentum zu unterrichten, ergibt sich auch aus der Gefahr eines Antisemitismus, der stets daran ist, unter verschiedenen Gesichtern wieder zu erscheinen. Es geht nicht nur darum, in unseren Gläubigen die Reste von Antisemitismus, die man noch hie und da findet, auszurotten, sondern viel eher darum, mit allen erzieherischen Mitteln in ihnen eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen „Bandes" (vgl. Nostra aetate, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet. So würde man unsere Gläubigen lehren, sie zu schätzen und zu lieben – sie, die von Gott erwählt worden sind, das Kommen Christi vorzubereiten, und die alles bewahrt haben, was im Laufe dieser Vorbereitung fortlaufend offenbart und gegeben worden ist –, obwohl es für sie schwierig ist, in ihm ihren Messias zu erkennen.

II. Beziehungen zwischen Altem[1] und Neuem Testament

1. Es geht darum, die Einheit der biblischen Offenbarung (AT und NT) und die Absicht Gottes darzustellen, bevor man von jedem einzelnen dieser historischen Ereignisse spricht, um zu unterstreichen, daß jedes davon seinen Sinn nur bekommt, wenn es innerhalb der gesamten Geschichte, von der Schöpfung bis zur Vollendung, betrachtet wird. Diese Geschichte geht das ganze Menschengeschlecht und besonders die Gläubigen an. Auf diese Weise tritt der endgültige Sinn der Erwählung Israels erst im Lichte der eschatologischen Vollerfüllung zutage (Röm 9–11), und so wird die Erwählung in Jesus Christus im Hinblick auf die Verkündigung und die Verheißung noch besser verstanden (vgl. Hebr 4,1–11).

[1] Im Text wird der Ausdruck „Altes Testament" weiterhin verwendet, weil er traditionell ist (vgl. schon 2 Kor 3,14), aber auch, weil „Alt" weder „verjährt" noch „überholt" bedeutet. Auf jeden Fall ist es der *bleibende* Wert des AT als Quelle der christlichen Offenbarung, der hier unterstrichen werden soll (vgl. Dei Verbum, 3).

2. Es handelt sich um einzelne Ergebnisse, die eine einzige Nation betreffen, die aber in der Schau Gottes, der seine Absicht enthüllt, dazu bestimmt sind, eine universale und exemplarische Bedeutung zu erhalten. Es geht außerdem darum, die Ereignisse des Alten Testaments nicht als Ereignisse darzustellen, die nur die Juden betreffen; sie betreffen vielmehr auch uns persönlich. Abraham ist wirklich der Vater unseres Glaubens (vgl. Röm 4,11f.; Römischer Kanon: patriarchae nostri Abrahae). Es heißt auch (1 Kor 10,1): „*Unsere* Väter sind alle unter der Wolke gewesen, sie alle sind durchs Meer gezogen". Die Erzväter, die Propheten und andere Persönlichkeiten des Alten Testaments wurden und werden immerdar in der liturgischen Tradition der Ostkirche wie auch der lateinischen Kirche als Heilige verehrt.

3. Aus der Einheitlichkeit des göttlichen Planes ergibt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Schon zur Zeit der Apostel (vgl. 1 Kor 10,11; Hebr 10,1) und dann in beständiger Tradition hat die Kirche dieses Problem vor allem mit Hilfe der Typologie gelöst; damit wird die grundlegende Bedeutung unterstrichen, welche das Alte Testament in christlicher Sicht haben muß. Allerdings erweckt die Typologie bei vielen Unbehagen; das ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß das Problem nicht gelöst ist.

4. Man wird also bei der Anwendung der Typologie, deren Lehre und Handhabung wir von der Liturgie und den Kirchenvätern überkommen haben, wachsam darauf achten jeden Übergang vom Alten zum Neuen Testament zu vermeiden, der nur als Bruch angesehen werden kann. In der Spontaneität des Geistes, der sie beseelt, hat die Kirche die Einstellung Markions[2] energisch verurteilt und sich seinem Dualismus stets entgegengestellt.

[2] Ein Gnostiker des 2. Jh.s, der das Alte Testament und einen Teil des Neuen als Werk eines bösen Gottes (eines Demiurgen) verwarf. Die Kirche hat auf diese Häresie kräftig reagiert (vgl. Irenäus).

5. Es ist auch wichtig, zu unterstreichen, daß die typologische Interpretation darin besteht, das Alte Testament als Vorbereitung und in gewisser Hinsicht als Skizze und Voranzeige des Neuen zu lesen (vgl. z. B. Hebr 5,5–10 usw.). Christus ist nunmehr der Bezugspunkt und Schlüssel der Schrift: ‚Der Fels *war* Christus' (1 Kor 10,4).

6. Es ist also wahr und muß auch unterstrichen werden, daß die Kirche und die Christen das Alte Testament im Lichte der Ereignisse von Tod und Auferstehung Christi lesen und daß es in dieser Hinsicht eine christliche Art, das Alte Testament zu lesen,

gibt, die nicht notwendigerweise mit der jüdischen zusammenfällt. Christliche und jüdische Identität müssen deshalb in ihrer je eigenen Art der Bibellektüre sorgfältig unterschieden werden. Dies verringert jedoch in keiner Weise den Wert des Alten Testaments in der Kirche und hindert die Christen nicht daran, ihrerseits die Traditionen der jüdischen Lektüre differenziert und mit Gewinn aufzunehmen.

7. Die typologische Lektüre zeigt erst recht die unergründlichen Schätze des Alten Testaments, seinen unerschöpflichen Inhalt und das Geheimnis, dessen es voll ist. Diese Leseweise darf nicht vergessen lassen, daß das Alte Testament seinen Eigenwert als Offenbarung behält, die das Neue Testament oft nur wieder aufnimmt (vgl. MK 12,29–31). Übrigens will das Neue Testament selber auch im Lichte des Alten gelesen werden. Auf dieses nimmt die ursprüngliche christliche Katechese ständig Bezug (vgl. z. B. 1 Kor 5,6–8; 10,1–11).

8. Die Typologie bedeutet ferner die Projektion auf die Vollendung des göttlichen Plans, wenn „Gott alles in allem ist" (1 Kor 15,28). Das gilt auch für die Kirche, die zwar in Christus schon verwirklicht ist, aber nichtsdestoweniger ihre endgültige Vervollkommnung als Leib Christi erwartet. Die Tatsache, daß der Leib Christi immer noch seiner vollkommenen Gestalt zustrebt (vgl. Eph 4,12f.), nimmt dem Christsein nichts von seinem Wert. So verlieren auch die Berufung der Erzväter und der Auszug aus Ägypten ihre Bedeutung und ihren Eigenwert im Plan Gottes nicht dadurch, daß sie gleichzeitig auch Zwischenetappen sind (vgl. Nostra aetate, 4).

9. Der Exodus beispielsweise steht für eine Erfahrung von Heil und Befreiung, die nicht in sich selbst beendet ist, sondern außer ihrem Eigenwert die Fähigkeit zu späterer Entfaltung in sich trägt. Heil und Befreiung sind in Christus bereits vollendet und verwirklichen sich schrittweise durch die Sakramente in der Kirche. Auf diese Weise bereitet sich die Erfüllung des göttlichen Planes vor, die ihre endgültige Vollendung mit der Wiederkunft Jesu als Messias, worum wir täglich beten, findet. Das Reich Gottes, um dessen Herabkunft wir ebenfalls täglich beten, wird endlich errichtet sein. Dann haben Heil und Befreiung die Erwählten und die gesamte Schöpfung in Christus verwandelt (vgl. Röm 8,19–23).

10. Wenn man die eschatologische Dimension des Christentums unterstreicht, wird man sich darüber hinaus dessen noch klarer bewußt, daß das Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes im Gedanken an die Zukunft analogen Zielen zustrebt; nämlich der Ankunft oder der Wiederkunft des Messias – auch wenn die Blick- und Ausgangspunkte verschieden sind. Man legt sich dann auch klarer darüber Rechenschaft ab, daß die Person des Messias, an der das Volk Gottes sich spaltet, auch der Punkt ist, in dem es zusammentrifft (vgl. „Sussidi per l'ecumenismo della Diocesi di Roma", 1982, 140). So kann man sagen, daß Juden und Christen einander in einer vergleichbaren Hoffnung begegnen, die sich auf dieselbe Verheißung an Abraham gründet (vgl. Gen 12,1–3; Hebr 6,13–18).

11. Aufmerksam horchend auf denselben Gott, der gesprochen hat, hangend am selben Wort, haben wir ein gleiches Gedächtnis und eine gemeinsame Hoffnung auf ihn, der der Herr der Geschichte ist, zu bezeugen. So müßten wir unsere Verantwortung dafür wahrnehmen, die Welt auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, indem wir miteinander für soziale Gerechtigkeit und für Respektierung der Rechte der menschlichen Person und der Nationen zur gesellschaftlichen und internationalen Versöhnung wirken. Dazu drängt uns, Juden und Christen, das Gebot der Nächstenliebe, eine gemeinsame Hoffnung auf das Reich Gottes und das große Erbe der Propheten. Wenn sie von der Katechese frühzeitig genug vermittelt wird, könnte eine solche Auffassung die jungen Christen konkret dazu erziehen, mit den Juden zusammenzuarbeiten und so über den bloßen Dialog hinauszugelangen (vgl. Richtlinien, IV).

III. Jüdische Wurzeln des Christentums

12. Jesus war Jude und ist es immer geblieben; seinen Dienst hat er freiwillig auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel" (Mt 15,24) beschränkt. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jh.s, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. Damit wird die Wirklichkeit der Menschwerdung wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte nur noch unterstrichen, wie er uns in der Bibel offenbart worden ist (vgl. Röm 1,3f.; Gal 4,4f.).

13. Das Verhältnis Jesu zum biblischen Gesetz und seinen mehr oder weniger traditionellen Interpretationen ist zweifelsohne komplex; er hat große Freiheit diesem gegenüber an den Tag gelegt (vgl. die „Antithesen" der Bergpredigt Mt 5,21–48 – wobei die exegetischen Schwierigkeiten zu berücksichtigen sind –, die Einstellung Jesu zu strenger Beobachtung der Sabbatgesetze Mk 3,1–6, usw.).
Es gibt jedoch keinen Zweifel daran, daß er sich dem Gesetz unterwerfen will (vgl. Gal 4,4), daß er beschnitten und im Tempel gezeigt worden ist, wie jeder andere Jude seiner Zeit auch (vgl. Lk 2,21.22–24), und daß er zur Beobachtung des Gesetzes erzogen worden ist. Er predigte den Respekt vor dem Gesetz (vgl. Mt 5,17–20) und forderte dazu auf, demselben zu gehorchen (vgl. Mt 8,4). Der Ablauf seines Lebens war unterteilt durch die Wallfahrten an den Festzeiten, und zwar seit seiner Kindheit (vgl. Lk 2,41–50; Joh 2,13; 7,10 usw.). Man hat oft die Bedeutung des jüdischen Festzyklus im Johannes-Evangelium beachtet (vgl. 2,13; 5,1; 7,2.10.37; 10,22; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42 usw.).

14. Es muß auch bemerkt werden, daß Jesus oft in den Synagogen (vgl. Mt 4,23; 9,35; Lk 4,15–18; Joh 18,20 usw.) und im Tempel, den er häufig besuchte (vgl. Joh 18,20 usw.), gelehrt hat. Das taten auch seine Jünger, sogar nach der Auferstehung (vgl. z. B. Apg 2,46; 3,1; 21,26 usw.). Er hat seine messianische Verkündigung in den Rahmen des Synagogen-Gottesdienstes einordnen wollen (vgl. Lk 4,16–21). Vor allem aber hat er die höchste Tat der Selbsthingabe im Rahmen der häuslichen Pesachliturgie, oder wenigstens des Pesachfestes, vollbringen wollen (vgl. Mk 14,1.12par.; Joh 18,28). So kann man den Gedächtnischarakter der Eucharistie besser verstehen.

15. So ist der Sohn Gottes in einem Volk und einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. Gal 4,4; Röm 9,5). Das verringert keineswegs die Tatsache, daß er für alle Menschen geboren worden (um seine Wiege stehen die jüdischen Hirten und die heidnischen Magier: Lk 2,8–20; Mt 2,1–12) und für alle gestorben ist (am Fuß des Kreuzes stehen ebenfalls die Juden, unter ihnen Maria und Johannes: Joh 19,25–27, und die Heiden, wie der Hauptmann: Mk 15,39par.). Er hat so die zwei Völker in seinem Fleisch zu einem gemacht (vgl. Eph 2,14–17). Man kann also die Tatsache erklären, daß es in Palästina und anderwärts mit der „Kirche aus den Völkern" eine „Kirche aus der Beschneidung" gegeben hat, von der beispielsweise Eusebius spricht (Historia ecclesiastica IV, 5).

16. Seine Beziehungen zu den Pharisäern waren nicht völlig und nicht immer polemischer Art. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür:

- Es sind die Pharisäer, die Jesus vor der ihm drohenden Gefahr warnen (Lk 13,31);
- Pharisäer werden gelobt wie der „Schriftgelehrte" Mk 12,34;
- Jesus ißt mit Pharisäern (Lk 7,36; 14,1).

17. Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren: Die leibliche Auferstehung; die Frömmigkeitsformen Wohltätigkeit, Gebet, Fasten (vgl. Mt 6,1–18); sowie die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wenden; den Vorrang des Gebots der Gottes- und der Nächstenliebe (vgl. Mk 12,28–34). Dasselbe trifft auch für Paulus zu (vgl. Apg 23,8), der seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern immer als Ehrentitel betrachtet hat (vgl. Apg 23,6; 26,5; Phil 3,5).

18. Auch Paulus (wie übrigens Jesus selber) hat Methoden der Schriftlesung, ihrer Interpretation und Weitergabe an die Schüler verwendet, die den Pharisäern ihrer Zeit gemeinsam waren. Das trifft auch zu für die Verwendung der Gleichnisse im Wirken Jesu, wie auch für Jesu und Paulus' Methode, eine Schlußfolgerung mit einem Schriftzitat zu untermauern.

19. Es muß auch festgehalten werden, daß die Pharisäer in den Passionsberichten nicht erwähnt werden. Gamaliel (vgl. Apg 5, 34–39) macht sich in einer Sitzung des Synhedrions zum Anwalt der Apostel. Eine ausschließlich negative Darstellung der Pharisäer wird leicht unrichtig und ungerecht (vgl. Richtlinien und Hinweise; AAS, a.a.O., S. 76). Wenn es in den Evangelien und an anderen Stellen des NT allerhand abschätzige Hinweise auf die Pharisäer gibt, muß man sie vor dem Hintergrund einer komplexen und vielgestaltigen Bewegung sehen. Kritik an verschiedenen Typen von Pharisäern fehlen übrigens in den rabbinischen Quellen nicht (vgl. bSot 22b usw.). Das „Pharisäertum" im negativen Sinn kann in jeder Religion seinen Schaden anrichten. Man kann auch die Tatsache unterstreichen, daß Jesus den Pharisäern gegenüber gerade deshalb streng ist, weil er ihnen näher steht als den anderen Gruppen im zeitgenössischen Judentum (s.o. Nr. 17).

20. All dies sollte Paulus' Feststellung (Röm 11,16ff.) über die „Wurzel" und die „Zweige" besser verstehen helfen. Kirche und Christentum, neu wie sie sind, finden ihren Ursprung im Judentum des 1. Jh.s unserer Zeitrechnung und – noch tiefer – in der Absicht Gottes (Nostra aetate, 4), die in den Erzvätern, Mose und den Propheten (ebd.) bis zu ihrer Vollendung in Jesus, dem Christus, verwirklicht worden ist.

IV. Die Juden im Neuen Testament

21. In den „Richtlinien und Hinweisen" wurde (Anm. 1) gesagt, daß „der Ausdruck ‚die Juden' im Johannesevangelium im Kontext bisweilen die ‚Führer der Juden' oder ‚die Feinde Jesu' bedeutet. Diese Ausdrücke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint".
Eine objektive Darstellung der Rolle des jüdischen Volkes im Neuen Testament muß folgende verschiedene Gegebenheiten berücksichtigen:
A. Die Evangelien sind das Ergebnis eines langen und komplizierten Redaktionsprozesses. Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" folgt der Instruktion „Sancta Mater Ecclesia" der päpstlichen Bibelkommission und unterscheidet darin drei Etappen: „Die heiligen Autoren haben die vier Evangelien verfaßt, indem sie gewisse Einzelheiten unter den vielen aussonderten, welche mündlich oder schon schriftlich weitergegeben worden waren. Einige davon nahmen sie zusammenfassend auf oder stellten sie im Hinblick auf den Stand der Kirche dar. Schließlich bewahrten sie die Form der Verkündigung, um uns auf diese Weise immer wahre und zuverlässige Dinge über Jesus mitzuteilen" (Nr. 19).
Es ist also nicht ausgeschlossen, daß gewisse feindselige oder wenig schmeichelhafte Erwähnungen der Juden im historischen Zusammenhang der Konflikte zwischen der entstehenden Kirche und der jüdischen Gemeinde stehen. Gewisse Polemiken spiegeln Bedingungen wider, unter denen die Beziehungen zwischen Juden und Christen sehr lange nach Jesus bestanden.
Die Feststellung bleibt von grundlegender Bedeutung, wenn man den Sinn gewisser Evangelientexte für die Christen von heute herausarbeiten will.
All dies muß man in Betracht ziehen, wenn man die Katechesen und Homilien für die letzten Wochen der Fastenzeit und die Karwoche vorbereitet (vgl. schon „Richtlinien II, und jetzt auch „Sussidi per l'ecumenismo della Diocesi di Roma" 1982, 144b).
B. Auf der anderen Seite ist es klar, daß es vom Anfang seiner Sendung an Konflikte zwischen Jesus und gewissen Gruppen von Juden seiner Zeit, darunter auch den Pharisäern, gegeben hat (vgl. Mk 2,1–11.24; 3,6 usw.).
C. Es besteht ferner die schmerzliche Tatsache, daß die Mehrheit des jüdischen Volkes und seine Behörden nicht an Jesus geglaubt haben. Diese Tatsache ist nicht nur historisch; sie hat vielmehr eine theologische Bedeutung, deren Sinn herauszuarbeiten Paulus bemüht ist (Röm 9–11).
D. Diese Tatsache, die sich mit der Entwicklung der christlichen Mission, namentlich unter den Heiden, immer mehr verschärfte, hat zum unvermeidlichen Bruch zwischen dem Judentum und der jungen Kirche geführt, die seither – schon auf der Ebene des Glaubens – in nicht aufzuhebender Trennung auseinanderstreben; die Redaktion der Texte des Neuen Testaments, besonders der Evangelien, spiegelt diese Lager wider. Es kann nicht davon die Rede sein, diesen Bruch zu verringern oder zu verwischen; das könnte der Identität der einen wie der andern nur schaden. Dennoch hebt dieser Bruch sicher nicht das geistliche „Band" auf, wovon das Konzil spricht (Nostra aetate, 7) und wovon wir hier einige Dimensionen ausarbeiten wollen.
E. Wenn die Christen sich hierüber Gedanken machen, und zwar im Lichte der Schrift und besonders der zitierten Kapitel des Römerbriefs, dürfen sie nie vergessen, daß der Glaube eine freie Gabe Gottes ist (vgl. Röm 9,12) und das Gewissen eines Mitmenschen sich dem Urteil entzieht. Paulus' Ermahnung, der „Wurzel" gegenüber nicht „in Hochmut zu verfallen" (Röm 11,18), tritt hier sehr anschaulich hervor.
F. Man kann die Juden, die Jesus gekannt und nicht an ihn geglaubt oder der Predigt der Apostel Widerstand geleistet haben, nicht mit den späteren und den heutigen Juden gleichsetzen. Während die Verantwortlichkeit jener ein Geheimnis Gottes bleibt (vgl. Röm 11,25), sind diese in einer völlig anderen Lage. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (Erklärung „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit), daß „alle Menschen jeden Zwanges enthoben sein müssen ..., und zwar derart, daß in religiösen Dingen niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln, und daß niemand daran gehindert werden darf, nach seinem Gewissen ... zu handeln" (Nr. 2). Dies ist eine der Grundlagen, worauf der vom Konzil geförderte jüdisch-christliche Dialog beruht.

22. Das heikle Problem der Verantwortlichkeit für Christi Tod muß in der Sichtweise von „Nostra aetate", Nr. 4 und der „Richtlinien und Hinweise (III)" betrachtet werden. Was während der Passion begangen worden ist, kann man – so „Nostra aetate", Nr. 4 – „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen, obgleich die jüdischen

Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben ... Christus hat ... in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod ... auf sich genommen." Der Katechismus des Konzils von Trient lehrt im übrigen, daß die sündigen Christen mehr Schuld am Tode Christi haben als die paar Juden, die dabei waren; diese „wußten" in der Tat „nicht, was sie taten" (Lk 23, 34), während wir unsererseits es nur zu gut wissen (pars I, caput V, quaestio XI). Auf derselben Linie liegt der Grund dafür, daß „die Juden deswegen nicht als von Gott verstoßen oder verdammt dargestellt werden dürfen, als ob sich das aus der Heiligen Schrift ergäbe (Nostra aetate, 4), auch wenn es wahr ist, daß „die Kirche das neue Volk Gottes ist" (ebd.).

V. Die Liturgie

23. Für Juden und Christen ist die Bibel der feste Kern ihrer Liturgie: für die Verkündigung des Wortes Gottes, die Antwort auf dieses Wort, das Lobgebet und die Fürbitte für die Lebenden und für die Toten, den Rückgriff auf das göttliche Erbarmen. Der Wortgottesdienst hat selbst in seinem Aufbau seinen Ursprung im Judentum. Das Stundengebet und andere liturgische Texte und Formeln haben ihre Parallelen im Judentum, genau so wie die Wendungen unserer verehrungswürdigsten Gebete, darunter das Vaterunser. Die eucharistischen Gebete lehnen sich ebenfalls an Vorbilder der jüdischen Tradition an. Wie Johannes Paul II. (Ansprache vom 6. März 1982) es sagt: „Der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, so wie sie auch jetzt noch bekannt und gelebt werden, (können) zum besseren Verständnis gewisser Aspekte des Lebens der Kirche beitragen. Das trifft für die Liturgie zu ...".

24. Dies zeigt sich besonders in den großen Festen des liturgischen Jahres, wie z. B. Ostern. Christen und Juden feiern das Pascha: das Pascha der Geschichte, in der Spannung auf die Zukunft hin, bei den Juden; bei den Christen im Tod und in der Auferstehung Christi vollendetes Pascha, wenn auch immer in der Erwartung der endgültigen Erfüllung (s. o. Nr. 9). Auch das „Gedächtnis", mit spezifischem, in jedem einzelnen Fall verschiedenem Inhalt, kommt aus der jüdischen Tradition zu uns. Es gibt also auf beiden Seiten eine vergleichbare Dynamik. Für die Christen gibt sie der Eucharistiefeier ihre Sinnrichtung (vgl. die Antiphon „O sacrum convivium"): Sie ist eine Paschafeier und als solche eine Aktualisierung der Vergangenheit, aber gelebt in der Erwartung, „bis er kommt" (1 Kor 11, 26).

VI. Judentum und Christentum in der Geschichte

25. Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende (vgl. Richtlinien und Hinweise, II). Sie wird sich fortsetzen, besonders in einer zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen und „ihn im Angesicht aller Lebenden zu verherrlichen" (Tob 13, 4) und dabei doch die Erinnerung an das Land der Väter im Herzen seiner Hoffnung zu bewahren (seder pesah).

Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollen jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen (vgl. die Erklärung der katholischen Bischofskonferenz der Vereinigen Staaten vom 20. November 1975). Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.

Der Fortbestand Israels (wo doch so viele Völker des Altertums spurlos verschwunden sind) ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt. Auf jeden Fall muß man sich von der traditionellen Auffassung freimachen, wonach Israel ein *bestraftes* Volk ist, aufgespart als *lebendes Argument* für die christliche Apologetik. Es bleibt das auserwählte Volk, „der edle Ölbaum, auf den die Zweige des wilden Ölbaums, die Heiden, aufgepfropft worden sind" (Johannes Paul II., am 6. März 1982, unter Anspielung auf Röm 11, 17–24). Man wird in Erinnerung rufen, wie negativ die Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden gewesen ist. Man wird herausstellen, von wie großer ununterbrochener geistiger Schöpferkraft diese Fortdauer Israels begleitet ist – in der rabbinischen Epoche, im Mittelalter und in der Neuzeit –, ausgehend von einem Erbe, das wir lange Zeit gemeinsam hatten, und zwar so sehr gemeinsam, daß „der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, so wie sie auch jetzt noch bekannt und gelebt werden, zum besseren Verständnis gewisser Aspekte des Lebens der Kirche beitragen" können (Johannes Paul II., am 6. März 1982). Auf der anderen Seite müßte die Katechese dazu beitragen, die Bedeutung zu verstehen, welche die Ausrottung der Juden während der Jahre 1939–1945 und deren Folgen für dieselben hat.

26. Erziehung und Katechese müssen sich mit dem Problem des Rassismus befassen, der in den verschiedenen Formen des Antisemitismus immer mitwirkt. Das Konzil hat dieses Problem folgendermaßen dargestellt: „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben" (Nostra aetate, 4). Die „Richtlinien und Hinweise" erläutern dies: „Die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend, wie sie ja bereits aufgrund der Würde der menschlichen Person an und für sich verurteilt sind" (Einleitung).

VII. Schluß

27. Die religiöse Unterweisung, die Katechese und die Predigt müssen nicht nur zu Objektivität, Gerechtigkeit und Toleranz erziehen, sondern zum Verständnis und zum Dialog. Unsere beiden Traditionen sind miteinander so verwandt, daß sie von einander Kenntnis nehmen müssen. Man muß gegenseitige Kenntnis auf allen Ebenen fördern. Insbesondere muß man peinliche Unkenntnis der Geschichte und der Traditionen des Judentums feststellen; nur die negativen und oft verzerrten Aspekte desselben scheinen zum allgemeinen Schulsack vieler Christen zu gehören.

Dem wollen diese Hinweise helfen. So wird es leichter sein, den Text des Konzils und die „Richtlinien und Hinweise" getreulich in Praxis umzusetzen.

Johannes Kardinal Willebrands, Präsident
Pierre Duprey, Vizepräsident
Jorge Mejia, Sekretär

Bausteine für eine ökologische Schöpfungslehre

Überlegungen aus Anlaß von Jürgen Moltmanns neuem Buch

Mit seiner vor wenigen Monaten erschienenen „Ökologischen Schöpfungslehre" (Gott in der Schöpfung, Chr. Kaiser Verlag, München 1985) hat sich der Tübinger evangelische Systematiker Jürgen Moltmann eines Themas angenommen, das sich in den letzten Jahren zunehmend in den Vordergrund des theologisch-kirchlichen Interesses geschoben hat: Vor allem protestantische Theologen haben sich daran gemacht, neu über ein dem christlichen Glauben angemessenes Verhältnis zur außermenschlichen Schöpfung und darüber hinaus über die Schöpfungsdimension des Glaubens nachzudenken. Die Veröffentlichung von Moltmanns systematischem Entwurf gibt Gelegenheit, eine Zwischenbilanz der neuen schöpfungstheologischen Diskussion zu versuchen.

Läßt man die einschlägigen Arbeiten aus den letzten zehn Jahren Revue passieren, wird unschwer deutlich, daß sich diese Diskussion *aus unterschiedlichen Quellen* speist. Dabei fallen zunächst diejenigen Ansätze und Überlegungen ins Auge, denen es darum zu tun ist, den Schöpfungsglauben auf dem Hintergrund der *ökologischen Krise* neu zu buchstabieren (vgl. etwa *Günter Altner,* Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage, Neukirchen 1974, oder *Gerhard Liedke,* Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie, Stuttgart 1979). In diesem Zusammenhang richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die biblischen Schöpfungsaussagen, nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, die wissenschaftlich-technische Naturbeherrschung der Neuzeit sei mit eine Folge des alttestamentlichen Herrschaftsauftrags (vgl. zur Aufarbeitung des biblischen Befundes besonders *Odil Hannes Steck,* Welt und Umwelt, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1978).

Neben dem ökologischen Zugang zur Schöpfungsthematik ist aber auch der Strang zu nennen, dem es vor allem um die Anknüpfung *neuer Gesprächsfäden zwischen Theologie und Naturwissenschaften* geht, um dadurch das fast beziehungslose Nebeneinander von heutigem naturwissenschaftlichem Weltverständnis und Glaubensaussagen über das Ganze der Wirklichkeit zu überwinden. Darum hat sich u. a. *Wolfhart Pannenberg* immer wieder bemüht (vgl. etwa seinen Aufsatz „Gott und die Natur" in: Theologie und Philosophie, Jhg. 58, S. 481–500). Ebenso wären hier die Überlegungen von *Sigurd Martin Daecke* zum Verhältnis von christlichem Glauben und Evolutionslehre (Gott – Opfer oder Schöpfer der Evolution, in: Kerygma und Dogma, Jhg. 28, S. 230–247) zu nennen. Daecke plädiert für eine evolutionäre Interpretation, „die den verkündigten dreieinigen Gott und die empirisch erforschte Natur als eine Ganzheit sieht, als eine zwar in sich hierarchisch differenzierte, aber einheitliche Wirklichkeit" (ebd. S. 242).

Schließlich kommt die Schöpfungsdimension des Glaubens auch dort in den Blick, wo das Problem einer *„natürlichen Theologie"* neu aufgerollt wird, also die Frage, wie sich die Erkenntnis Gottes aus und an der geschaffenen Wirklichkeit zur Christusoffenbarung verhält. Auch auf diesem Feld ist in der neueren evangelischen Theologie einiges in Bewegung geraten (vgl. dazu *Christian Link,* Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München ²1982 und das Interview mit Link in HK, Februar 1984, 69–74).

Gegen den Relevanz- und Wirklichkeitsverlust des Glaubens

Nicht nur, daß die meisten Autoren nicht nur einen der genannten Zugangswege verfolgen, sondern auch die anderen in irgendeiner Form mitberücksichtigen: Es gibt auch in der Sache *gemeinsame Anliegen,* die sich in der neuen Aufmerksamkeit für die Schöpfung durchgängig zu Wort melden. Zum einen geht es direkt oder indirekt darum, den umfassenden Anspruch verstärkt ernst zu nehmen, der in der für den christlichen Glauben unverzichtbaren Aussage steckt, daß *Gott der Schöpfer aller Wirklichkeit* ist. In einer Formulierung von Moltmanns Schöpfungslehre: „Ist Gott nicht Schöpfer der Welt, dann kann er auch nicht mein Schöpfer sein" (S. 51).

Dazu kommt ein Zweites, das sich programmatisch-verkürzt am Titel von Moltmanns Buch ablesen läßt: „Gott in der Schöpfung". Das Schwergewicht liegt bei ihm und auch sonst in den verschiedenen Ansätzen einer erneuerten Schöpfungstheologie auf dem „in": Es wird versucht, Gott nicht nur als souveränen Herrn zu denken, der seiner Schöpfung gegenübersteht, sondern die Weisen der Präsenz des Schöpfergottes in seinem Werk aufzuspüren, sei es im Blick auf den Evolutionsprozeß oder auf die natürliche Um- und Mitwelt des Menschen. Nicht zuletzt das viel gebrauchte Stichwort von der Notwendigkeit eines „ganzheitlichen" Verständnisses von Gott, Mensch und Welt weist in diese Richtung. „Ich glaube, wir brauchen ein neues Verständnis der Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem und eine Kritik am Begriff der absoluten autokratischen Freiheit des Schöpfers", heißt es in dem kürzlich erschienenen Schöpfungsbuch von *Dorothee Sölle* (Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, S. 39).

Daß gerade diese Anliegen bei der Renaissance des Schöpfungsthemas in den Vordergrund treten, kommt nicht von ungefähr. Es handelt sich vielmehr um Versuche, dem zunehmenden *Relevanz- und Wirklichkeitsverlust* des christlichen Glaubens entgegenzutreten. Dem dient sowohl das Bemühen, den Schöpfungsglauben in der Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen

Theorien und Modellen über seine Engführung auf das bloße „Daß" der Schöpfung oder das menschliche Selbstverständnis hinauszubringen, wie die Rückbesinnung auf die Innerlichkeit Gottes in der Schöpfung als Korrektiv gegenüber der einseitigen Betonung der durch den Glauben ermöglichten oder sogar geforderten Säkularisierung bzw. Entsakralisierung der Welt.
Es ist auch kein Wunder, daß sich die neue schöpfungstheologische Diskussion vor allem im *protestantischen* Bereich abspielt. Moltmann weist im Vorwort zu seinem neuen Buch (S. 11) darauf hin, daß seit der Auseinandersetzung zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen die Schöpfungslehre nicht mehr zu einem eigenen Thema der evangelischen Theologie in Deutschland gemacht worden sei. Die liberal-protestantische Akzentuierung der individuellen Sittlichkeit, die Bultmannsche Existentialtheologie, Karl Barths Offenbarungstheologie und Gogartens Säkularisierungstheologie hatten bei allen ihren tiefgreifenden Unterschieden gemeinsam, daß sie die Schöpfungsdimension unterbelichteten und damit ein Vakuum schufen. Wurde dieses Vakuum in den sechziger Jahren für einen Teil der protestantischen Theologie durch verschiedene Varianten einer geschichts- und praxisorientierten Theologie der Hoffnung gefüllt, begannen im Jahrzehnt darauf im Zug des allgemeinen Bewußtseinswandels teilweise die Leitworte Schöpfung und Natur diesen Platz einzunehmen. Der Weg Jürgen Moltmanns von der „Theologie der Hoffnung" (1964) über „Der gekreuzigte Gott" (1972) bis zur „Ökologischen Schöpfungslehre" ist für diese Entwicklung in vieler Hinsicht symptomatisch.

Präsenz Gottes in seiner Schöpfung

Moltmann stellt seine Schöpfungslehre in den Horizont der ökologischen Krise, die er als „Herrschaftskrise" und als „Krise des gesamten Lebenssystems der modernen industriellen Welt" (S. 36) kennzeichnet. Er läßt aber die umweltethischen und ökologischen Fragen im engeren Sinn beiseite und konzentriert sich ganz auf die systematischen Grundprobleme, denen sich eine Neubegründung der Schöpfungslehre heute gegenübersieht: Wie ist das Verhältnis des Schöpfergottes zu seiner Schöpfung zu bestimmen? Wie verhalten sich Schöpfung und Evolutionsprozeß? Welche Stellung kommt dem Menschen in der Schöpfung zu? Was läßt sich über die eschatologische Vollendung der Schöpfung sagen?
Dabei kommen *Leitbegriffe* zum Tragen, die schon aus Moltmanns Gotteslehre (Trinität und Reich Gottes, München 1980; vgl. HK, April 1982, 187–192) geläufig sind. Dort war davon die Rede, die trinitarische Hermeneutik führe zu einem „Denken in Beziehungen und Gemeinschaften" und löse das subjektive Denken ab, das nicht ohne Trennung und Isolierung seiner Gegenstände arbeiten könne. Mit der Aufnahme panentheistischer Gedanken aus den jüdischen und christlichen Traditionen sollten, so Moltmann in seiner trinitarischen Gotteslehre, „Gott, Mensch und Welt in ihren Beziehungen und Einwohnungen ökologisch gedacht werden" (S. 35). Den in „Trinität und Reich Gottes" entwickelten Ansatz zum Verständnis des dreifaltigen Gottes appliziert Moltmann in seinem neuen Buch jetzt auf die Deutung der Welt als Schöpfung.
Im Grunde genommen variieren und erläutern die einzelnen Kapitel von „Gott in der Schöpfung" einen einzigen Grundgedanken: An die Stelle der Trennung von Schöpfer und Schöpfung, die Gott (und nach seinem Vorbild auch den Menschen) zum absoluten Herrn und die Welt zu einem gottlosen, in sich geschlossenen System macht, soll die „Präsenz Gottes in der Welt" und die „Präsenz der Welt in Gott" (S. 27) treten, damit auch eine „integrierende Zusammenschau von Gott und Natur" (S. 109). Allerdings grenzt sich Moltmann bei aller Betonung der Weltimmanenz Gottes von einer pantheisierenden Sakralisierung der Natur ab. Die trinitarische Schöpfungslehre liefert den Schlüssel, mit dem Gottes Weltimmanenz herausgestellt und gleichzeitig seine Welttranszendenz und die Kontingenz der Welt gewahrt werden kann.

Dabei sieht Moltmann den *Heiligen Geist* als Bindeglied zwischen dem trinitarischen Gott und seiner Schöpfung: „Gott der Geist ist auch der Geist, die Gesamtübereinstimmung, die Struktur, die Information, die Energie des Universums ... Die Evolutionen und die Katastrophen des Universums sind auch die Bewegungen und Erfahrungen des Geistes der Schöpfung" (S. 30). Auf dieser Grundlage versucht er auch, die Evolutionsprozesse der Natur in die Schöpfungsvorstellung zu integrieren, indem er die Unterscheidung zwischen der voraussetzungslosen Schöpfung am Anfang und dem geschichtlichen Schaffen Gottes, der „creatio continua" hervorhebt, die auf die neue Schöpfung zielt. Damit wird es möglich, den Evolutionsprozeß mit dem fortgesetzten Schaffen Gottes zusammenzubringen, die Offenheit des Evolutionskosmos theologisch als Gottoffenheit der Schöpfung zu interpretieren.
Um dieser „Gottoffenheit" der Welt willen kommt es in Moltmanns Schöpfungslehre auch zu einer *Rehabilitierung des Himmels* als Symbol für die „innere relative Transzendenz der Schöpfung" (S. 183). Moltmann protestiert vehement gegen die verbreitete „Divinisierung des Himmels", die diesen mit Gott gleichsetzt. Werde die Himmelsvorstellung aus dem Weltbild herausgenommen und allein auf Gott bezogen, gebe man die duale Schöpfung zugunsten der Vorstellung einer einheitlichen, dem Menschen unbegrenzt verfügbaren Welt preis. Demgegenüber sieht er den Himmel als „Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes" (S. 190), dem die Erde als „Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten" gegenübergestellt wird. Diese Unterscheidung ermöglicht ihm zufolge das Verständnis der ständigen Kommunikation der schöpferischen Möglichkeiten Gottes an die Welt.

Es entspricht dem ganzheitlich-ökologischen Grundansatz von „Gott in der Schöpfung", daß Moltmann erst im neunten (von elf) Kapiteln auf den Menschen als Bild

Gottes zu sprechen kommt. Ihm ist es vor allem darum zu tun, den Menschen als „Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft" (S. 194) zu verstehen. Er weist die „anthropozentrische Weltanschauung, nach der Himmel und Erde um des Menschen willen geschaffen sind und der Mensch ‚die Krone der Schöpfung' ist" (S. 45), zurück und hält dem entgegen, der Mensch habe als Bild Gottes zwar seine Sonderstellung in der Schöpfung, stehe aber „zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen im Lobpreis der Herrlichkeit und im Genuß des sabbatlichen Wohlgefallens Gottes" (ebd.).

Damit ist ein weiteres wichtiges Stichwort gefallen. Moltmanns Schöpfungslehre mündet in eine Betrachtung über den *Sabbat:* „Der Sabbat öffnet die Schöpfung für ihre wahre Zukunft, am Sabbat wird die Erlösung vorweggefeiert, der Sabbat selbst ist die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit und ein Vorgeschmack der kommenden Welt" (S. 279). Auch im Rückgriff auf den Sabbat als „Fest der Schöpfung" zeigt sich die Grundintention von Moltmanns Entwurf, mit seinen systematischen Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung einen Beitrag zur Überwindung der neuzeitlichen Subjektzentriertheit und Naturbeherrschung zugunsten einer „ökologischen Weltgemeinschaft" (S. 26) zu leisten.

Weder Säkularisierung noch Sakralisierung

Vieles in Moltmanns „Gott in der Schöpfung" wirkt *skizzenhaft;* der Autor räumt im Vorwort selber ein, er habe an einigen Stellen die Diskussion nicht so weit voranbringen können, wie er es sich vorgenommen habe (S. 14). Bei manchen recht suggestiv klingenden Formulierungen bzw. Gegenüberstellungen fragt man sich auch, ob nicht zu sehr *schematisiert* wird (etwa S. 47: „Wir wollen nicht erkennen, um zu beherrschen; wir wollen erkennen, um teilzunehmen. Solches Erkennen stiftet Gemeinschaft und kann gegenüber dem Herrschaftswissen als Gemeinschaftswissen bezeichnet werden." Was ist eigentlich „Gemeinschaftswissen"?).
Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß Moltmann in seinem Buch Ansätze und Überlegungen ausbreitet, die nicht nur Anliegen der neuen Schöpfungsdiskussion systematisch in Zusammenhang und auf den Begriff bringen, sondern auch Perspektiven aufweisen, an denen im Blick auf eine gegenwärtige Neuinterpretation der Schöpfungslehre weitergedacht werden kann. Das gilt nicht zuletzt für die *Entwicklung einer trinitarischen Schöpfungslehre,* mit der er keineswegs allein steht.

So hält etwa Pannenberg (Gott und die Natur, S. 500) fest, eine heutige christliche Schöpfungstheologie werde sich der Möglichkeiten der Trinitätslehre bedienen, um das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte zu beschreiben. „Sie wird vielleicht die altkirchliche Logoslehre mit dem Gedanken der Information verbinden und, in der Selbsttranszendenz des Lebens und seiner Evolution, das Wirken des göttlichen Geistes erkennen." Zu einer vergleichbaren Schlußfolgerung kommt auch *Sigurd Martin Daecke* in einem neueren Aufsatz (Säkulare Welt – sakrale Schöpfung – geistige Materie, In: Evangelische Theologie, Jhg. 45, S. 261–276): „Die alte trinitarische Denkweise erlaubt es, den Schöpfer sowohl transzendent als auch immanent zu verstehen, ohne daß der eine Aspekt den anderen ausschließt" (276). Als Schöpfer im Anfang sei Gott über der Welt, in Christus sei er selber Geschöpf geworden und als Geist schaffe und wirke er weiter in den Strukturen der Materie und in den Prozessen der Evolution.

Die damit bekräftigte Einsicht, daß der Schöpfungsglaube weder eine radikale Säkularisierung der Welt erlaubt, die dem Menschen jegliche Manipulation ermöglichen würde, noch eine radikale Sakralisierung, die ihn ganz und gar in eine gleichsam heilige Natur reintegriert, ist in jedem Fall festzuhalten. Sie kann als Korrektiv gegenüber manchen extremen Positionen in der neueren Umweltdiskussion dienen: Man denke an *Eugen Drewermann* (Der tödliche Fortschritt, Regensburg 1981) mit seinem Versuch, hinter den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben zurückzugehen oder an die Überlegungen von *Klaus Michael Meyer-Abich* (Wege zum Frieden mit der Natur, München – Wien 1984). Meyer-Abich kommt u. a. zu der Behauptung: „In der Umweltkrise ist die Frage nach der Naturabsicht in der Menschengeschichte meines Erachtens nun so zu beantworten, daß die Natur sich mit uns zu einer verfassungsmäßig geordneten Rechtsgemeinschaft aller Dinge forttreiben will" (S. 161)!

Mit der Zurückweisung extremer Positionen sind allerdings die Probleme noch längst nicht gelöst, die die neueren schöpfungstheologischen Ansätze aufwerfen. Sie lassen sich an Moltmanns systematischem Entwurf verifizieren, gelten aber auch in der einen oder anderen Form auch für die Überlegungen der anderen Autoren, die an der Diskussion beteiligt sind. Dazu gehört nicht zuletzt das Verhältnis von naturwissenschaftlichen Theorien und Modellen zu theologischen Aussagen über die Natur. *Günter Altner* hat unlängst darauf hingewiesen (Aktuelle und historische Tendenzen im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, In: Evangelische Theologie, Jhg. 45, S. 248–260), daß der alte Anspruch einer immanenten Erklärung der Natur aus ihren eigenen Anfängen heraus keineswegs fallen gelassen worden sei. Es sei vor allen vorschnellen Konvergenzen und begrifflichen Angleichungen zu warnen: „Müssen wir doch die Bedingungen des Offenseins des Weltwerdeprozesses unter der Perspektive göttlichen Handelns anders beschreiben, als es die ‚offenste' Theorie der offenen Systeme kann" (S. 251). Wie tragbar ist dann aber die Brücke zur naturwissenschaftlichen Welterklärung, die nicht zuletzt Moltmann mit seiner Verhältnisbestimmung zwischen kosmischem Geist und Geist Gottes zu schlagen versucht? Welchen *methodischen Status* haben überhaupt die theologischen Aussagen über die Schöpfungswirklichkeit und woraus werden sie jeweils begründet und abgeleitet?

Noch nicht ausgestanden ist auch die Auseinandersetzung darüber, wie sich die Gewichte innerhalb einer nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf seine natürliche Umwelt bezogene Schöpfungslehre verteilen sollen (vgl. die zusammenfassende Darstellung von *Konrad Hilpert*, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, In: Theologie und Philosophie, Jhg. 60, S. 376–399). Was kann und muß „Partnerschaft" oder „Versöhnung" mit der Natur heißen? Soll der Akzent eher auf der mit der besonderen Stellung des Menschen gegebenen Verantwortung auch für die Natur liegen oder auf der Einordnung des Menschen in die Natur? Damit ist immer auch die Frage verbunden, welche umweltethischen Optionen dem christlichen Schöpfungsglauben entnommen werden können.

Der Schöpfungsglaube ist nicht selbstverständlich

Letztlich haben die Probleme bei der Erarbeitung einer erneuerten Schöpfungstheologie viel mit den *Orientierungsschwierigkeiten von Theologie und Kirche* in einer Epoche zu tun, die inzwischen gern als „Postmoderne" bezeichnet wird. Zu ihren Kennzeichen gehört die ambivalente Einstellung zur wissenschaftlich-technischen Weltbewältigung ebenso wie die Sehnsucht nach einem „ganzheitlichen" Denken und die Sensibilität für das „Andere der Vernunft". Die ökologische Krise mit ihren Begleiterscheinungen im kollektiven Bewußtsein ist nur ein Teilaspekt einer Situation, in der an den verschiedensten Ecken und Enden nach dem Ertrag und der möglichen Fortsetzung des „philosophischen Diskurs der Moderne" (vgl. das gleichnamige Buch von *Jürgen Habermas*, Frankfurt 1985) gefragt wird.

Zweifellos bietet diese unübersichtliche geistig-gesellschaftliche Konstellation gewisse Chancen und Anknüpfungspunkte gerade für den theologischen Diskurs über die Schöpfung und den rechten Umgang mit ihr. Kirche und Theologie können an dieser Stelle wichtige Einsichten aus ihrer eigenen Tradition in die öffentliche Diskussion einbringen und finden damit auch durchaus Gehör. Allerdings haben sich in den letzten Jahren auch die Risiken einer solchen Situation bemerkbar gemacht: Sei es, daß sich Theologen zu schnell an einseitigen Deutungen und Bewertungen der ökologischen Krise orientieren, daß sie bei ihrem Rückgriff auf lange verdrängte Momente des biblischen Schöpfungsverständnisses und dem entsprechenden Verdikt über die Epoche der Naturzerstörung und Weltbeherrschung das Kind mit dem Bade ausschütten oder daß sie übertriebene Hoffnungen auf den Zusammenklang von neuer Schöpfungsreligiosität und christlichem Schöpfungsglauben setzen.

Gerhard Ebeling führt im ersten Band seiner Dogmatik den Satz Martin Luthers an, der Artikel von der Schöpfung der Dinge aus dem Nichts sei schwerer zu glauben als der Artikel von der Inkarnation („Articulus de creatione rerum ex nihilo difficilior est creditu quam articulus de incarnatione", vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band I, Tübingen 1979, S. 296). Auch über seinen speziellen Kontext bei Luther hinaus kann dieser Satz darauf aufmerksam machen, daß der Schöpfungsglaube *ganz und gar nicht selbstverständlich ist.* Auf die gegenwärtige Situation bezogen: Die größere Sensibilität für die Schöpfung, der Abschied von Allmachtsträumen und die vielfach gewachsene Ehrfurcht vor dem Leben führen nicht automatisch zum Glauben an den Schöpfergott, zumal wenn er von vornherein als der trinitarische Gott gesehen wird.

Auch Aufgaben für die katholische Theologie

Für die weitere Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsthema dürfte es deshalb nicht zuletzt darauf ankommen, daß die Theologie die *Weite des Horizonts*, der sich ihr in der Herausforderung durch die ökologische Krise, im neuen Gespräch mit den Naturwissenschaften und in der Beschäftigung mit der eigenen Tradition erschlossen hat, aufrechterhält, gleichzeitig aber sorgfältig auf die *Herkunft, Begründung* und Reichweite ihrer Aussagen über die Schöpfung achtet. Jedenfalls ist vorherzusehen, daß die Schöpfungstheologie auch noch in den nächsten Jahren einer *Baustelle* gleichen wird, auf der an den verschiedensten Stellen gearbeitet wird, ohne daß schon erkennbar wäre, welches Gebäude entsteht.

Hier liegen Aufgaben nicht nur für die protestantische, sondern genauso für die *katholische Theologie*, die sich zunächst eher zögernd auf die neuen Fragen in der Schöpfungslehre eingelassen hatte. Inzwischen liegen aber etliche Arbeiten zum Problemfeld Natur und Schöpfung vor (vgl. etwa *Alexandre Ganoczy*, Theologie der Natur, Zürich 1982), sowie vor allem die gründliche und perspektivenreiche „Umweltethik" von *Alfons Auer* (Düsseldorf 1984). Eine mit Moltmanns systematischem Entwurf einer „ökologischen Schöpfungslehre" vergleichbare neuere Studie gibt es auf katholischer Seite bisher noch nicht.

Im übrigen könnte gerade die Schöpfungstheologie ein Gebiet sein, auf dem die theologischen Traditionen der verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen fruchtbar miteinander ins Gespräch kommen können. So finden sich etwa in der neueren protestantischen Diskussion öfters Hinweise auf ein „sakramentales" Verständnis der Natur, wie es in der *orthodoxen Tradition* entwickelt wurde, auf Teilhard de Chardin oder auch auf die in Nordamerika entwickelte *Prozeßtheologie.* Auch im Gespräch mit theologischen Ansätzen und Denkweisen aus der Dritten Welt dürften schöpfungstheologische Fragen eine gewichtige Rolle spielen. In einem Bericht über eine Konsultation im Rahmen des vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung durchgeführten Projekts „Schöpfung – eine ökumenische Herausforderung" (vgl. the ecumenical review, Jhg. 37, S. 360–370) wird festgestellt, das weitere Nachdenken über die Schöpfung könne sich in mehrfacher Hinsicht als *ökumenisch fruchtbar* erweisen.

Ulrich Ruh

Rezeption mit Korrektur

Wirkungen der Befreiungstheologie in Afrika und Asien

Die Diskussion um die Theologie der Befreiung, die durch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" vom 6. August 1984 ausgelöst wurde (vgl. HK, Oktober 1984, 464ff.), konzentriert sich im wesentlichen auf die lateinamerikanischen Formen der Befreiungstheologie. Durch die Verknüpfung mit dem „Fall Boff" (vgl. HK, Oktober 1984, 485f) – ganz gleich, ob es sich hier nur um ein zeitliches oder inhaltliches Zusammenfallen handelt – ist diese Einseitigkeit der Betrachtungsweise eher noch verstärkt worden. In der Instruktion selber wird jedoch darauf hingewiesen, daß die Befreiungstheologie zwar in Lateinamerika entstanden sei, dann sich aber auch in „anderen Gegenden der Dritten Welt" (III, 2) verbreitet habe. Im Vorfeld der Veröffentlichung der Instruktion hat Kardinal *Joseph Ratzinger* in einem Beitrag, der zuerst auf italienisch (30 Giorni, 3. März 1984) und dann auch auf deutsch (Die neue Ordnung, August 1984) erschienen ist, darauf hingewiesen, daß die Befreiungstheologie *keineswegs ein ausschließlich lateinamerikanisches Phänomen sei,* sondern auch in Indien, Sri Lanka, auf den Philippinen, Taiwan und in Afrika vertreten werde. Besonders die Vereinigung der Theologen der Dritten Welt sei stark durch die „Zuwendung zu Motiven der Befreiungstheologie gekennzeichnet".

Die spezifisch lateinamerikanischen Ursprünge

Diese Verbreitung über Lateinamerika hinaus hat dann auch als Rechtfertigung einer gesamtkirchlichen lehramtlichen Stellungnahme gedient. Da es sich um ein weltweites Phänomen handle, reiche die Behandlung einer so brisanten Fragestellung durch eine örtliche Bischofskonferenz (z. B. die brasilianische) oder auch eine überregionale Vereinigung von Bischofskonferenzen (wie CELAM) nicht aus. Diese Argumentationsweise deckt sich übrigens mit einer in Europa verbreiteten Sicht der theologischen Arbeit in den Ländern der Dritten Welt, die ungeachtet einer mehr fortschrittlichen oder eher konservativen Einstellung die „Theologie der Dritten Welt" mit „Befreiungstheologie" (lateinamerikanischer Prägung) gleichsetzt. Die Folge ist, daß die Anstöße der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in den Ländern Afrikas und Asiens als so dominierend erscheinen, daß sie eigenständige Ansätze dieser Kontinente und Länder überdekken.

Es ist historisch sicher richtig gesehen, daß der Beginn einer eigenständigen theologischen Arbeit in Lateinamerika, die nach der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) einsetzte, die Entwicklung einer von der europäisch-nordamerikanischen Theologie sich unterscheidenden „Theologie der Dritten Welt" insgesamt stark beeinflußt hat. Sowohl zur theologischen Methode wie zu den Inhalten und Zielvorstellungen und zum Subjekt der Theologie wurden innerhalb der Theologie der Befreiung Vorgaben entwickelt, die theologische Überlegungen in Asien und Afrika vorangetrieben und befruchtet haben.

Wie dieser Prozeß vor sich ging, läßt sich am deutlichsten an der Entwicklung der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT)* zeigen. Bei der Gründung dieser Vereinigung in Daressalam (1976) wurden die gemeinsamen Grundzüge einer Theologie erarbeitet, für die die Zugehörigkeit zur „Dritten Welt" nicht nur eine geographische oder ökonomische Kategorie darstellt, sondern die im „Dritte-Welt-Sein" auch eine theologische Herausforderung sieht. Durch die Zugehörigkeit zur Dritten Welt sehen sich die Theologen aus Lateinamerika, Asien und Afrika gemeinsam auf die Seite der Völker gestellt, die durch koloniale/nachkoloniale und neo-koloniale Ausbeutung unterdrückt und entrechtet sind. Die Entscheidung, sich für diese Menschen „auf der Rückseite der Geschichte" zu engagieren, wird daher als „erster Akt einer neuen Theologie" betrachtet. Damit verbunden ist eine *Neuorientierung in der theologischen Methode.* Man will nicht länger rein deduktiv vorgehen. Man möchte sich stärker an der konkreten Wirklichkeit orientieren und in der Zusage von Heil, Erlösung bzw. Befreiung sich nicht einfach eines feststehenden theologischen Vokabulars bedienen, sondern erst durch die Analyse der geschichtlich, ökonomisch, kulturell und soziologisch vorgegebenen Faktoren diese alten Begriffe mit Inhalt füllen.

Subjekt einer solchen Theologie sind nicht mehr allein die professionellen Theologen, sondern in erster Linie die entrechteten und geknechteten Menschen selber. Aufgabe der akademisch geschulten Theologen ist es, in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern anderer Fachrichtungen (der Soziologie, den Wirtschaftswissenschaften und der Politologie) die Erfahrungen der unterdrückten Menschen von Gewalt und Unrecht, von Befreiung und Errettung in ein theologisches Gedankensystem umzusetzen.

Von der sozialen zur anthropologischen Armut

Die hier nur sehr grob skizzierten Grundannahmen über Methode, Inhalte und Subjekt der Theologie wurden von lateinamerikanischen Theologen zuerst formuliert und vorgetragen. Bei Theologen in Afrika und Asien fanden sie Resonanz. Aber es war von Anfang an nicht so, daß die lateinamerikanischen Theologien in den anderen Ländern der Dritten Welt einfach nur rezipiert und kopiert worden wären. Dies mag anfangs für einige Theologen in den *Philippinen* gegolten haben, die aus der größeren Affinität zu Lateinamerika eher versucht waren, lateinamerikani-

sche Rezepte ohne weiteres auch auf philippinische Gegebenheiten anzuwenden. Bleibt man jedoch z. B. nur im Denk- und Wirkungsradius der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, dann wird sehr rasch klar, daß die Zusammenarbeit dieser Gruppe nicht einen Prozeß einseitiger Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie in Asien oder Afrika darstellt, sondern daß es sich um einen Prozeß gegenseitiger Befruchtung und Korrektur handelt.

Die lateinamerikanischen Theologen mögen versucht gewesen sein, ihre theologischen Einsichten als für die Gemeinschaft der Dritten Welt verbindlich anzusehen. Aber schon auf der afrikanischen Regionalkonferenz in Accra (1977) wurde die von den lateinamerikanischen Theologen vorgetragene Methode der sozio-ökonomischen Analyse der Wirklichkeit als für Afrika in dieser Form unzulänglich abgelehnt. Die afrikanischen Theologen machten deutlich, daß eine Analyse der afrikanischen Gesamtwirklichkeit neben diesen Faktoren auch *die Werte der traditionellen afrikanischen Religionen und der anderen Realitäten des afrikanischen Lebens* einschließen muß.

Schon dort begann eine Diskussion um die Frage, inwieweit eine afrikanische Theologie mehr den „kulturellen" oder den „befreienden" Aspekt herausstellen soll. Es wurde vor der Gefahr einer „Ethnotheologie" gewarnt, die die kulturellen und religiösen Werte der afrikanischen Vergangenheit unkritisch verherrlicht und die klaffenden Widersprüche der gegenwärtigen afrikanischen Gesellschaft, die an politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegensätzen zu zerbrechen droht, übersieht. Gegenüber den Vertretern eines vornehmlich sozio-ökonomisch verstandenen Armutsbegriffs wurde von afrikanischen Theologen der Begriff einer *„anthropologischen Armut"* ins Gespräch gebracht: Für Afrika sei die Tatsache, daß man den Afrikanern ihr Menschsein, ihre Menschenwürde, ihre kulturelle und sprachliche Identität geraubt habe, mindestens ebenso bedrückend wie die physische und materielle Armut. Die teilweise Übernahme und gleichzeitige Korrektur lateinamerikanischer Befreiungstheologie wird deutlich, wenn gefordert wird, daß eine afrikanische Theologie eine kontextuelle Theologie sein müsse, die auf die kulturelle Befreiung ziele, ohne aber dabei die politische und wirtschaftliche Befreiung aus den Augen zu verlieren. Dabei wird nicht auf irgendeinen Sozialismus zurückgegriffen, sondern von afrikanischer Solidarität als Komponente gesprochen, von der eine Erneuerung der Gesellschaft erwartet wird.

Religion als Unterdrückung und Befreiung

Das Bemühen um eine kritische Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie war auch auf der asiatischen Konferenz der EATWOT in Sri Lanka (1979) (vgl. HK, August 1979, 415 ff.) zu beobachten. Die Themenstellung der Konferenz „Der Kampf um das volle Menschsein" hatte die befreiungstheologische Komponente in den Mittelpunkt gerückt. Es waren aber weniger die anwesenden lateinamerikanischen Theologen, sondern mehr die Vertreter der Philippinen und von Hong Kong, die gegenüber Theologen aus Indien und Sri Lanka die Postulate der lateinamerikansichen Befreiungstheologie vortrugen. Diese Gruppe argumentierte *gegen eine Theologie der Inkulturation* für Asien mit dem Argument, daß Inkulturation eine vergangenheitsbezogene und statische Sicht der Dinge bedeute und so einer umfassenden Befreiung der Menschen in Asien entgegenstehe. Die Vertreter Indiens und Sri Lankas wandten sich gegen diese Verkürzung der Perspektive und argumentierten ihrerseits, eine asiatische Theologie ohne Berücksichtigung des reichen religiösen Erbes dieses Kontinents sei nicht denkbar. Eine Analyse der Wirklichkeit, die sich allein auf die Faktoren Wirtschaft und Armut beschränke, ziele an weiten Teilen der asiatischen Wirklichkeit vorbei.

Es ist ein Verdienst von *Aloysius Pieris,* eines Theologen aus Sri Lanka, in der Debatte falsche Gegensätze ausgeräumt und die Eigenständigkeit asiatischer Theologie gegenüber lateinamerikanischen Ansätzen deutlich gemacht zu haben. Pieris plädierte dafür, *keinen falschen Gegensatz zwischen Befreiung und Inkulturation* aufzubauen. Im Blick auf Asien wollte er lieber von den beiden Polen der „Armut" und der „asiatischen Religiosität" sprechen. Beiden gemeinsam sei, daß sie in sich psychologisch und gesellschaftlich gesehen sowohl einen „befreienden" wie auch einen „versklavenden" Aspekt haben.

Noch keine gemeinsame Dritte-Welt-Theologie

Aufgezwungene Armut verletze die Menschenwürde und bringe gesellschaftliche Abhängigkeit und Ausbeutung, während freiwillig übernommene Armut innere Freiheit von Besitzenwollen und gesellschaftlichen Frieden und Abbau von Haß und Gier bedeuten. Dieselbe Doppelstruktur gelte auch für die Religiosität. Als Aberglaube und Ritualismus diente und diene asiatische Religiosität als Stabilisator des status quo und Hemmnis für eine ganzheitliche Entwicklung. Als innere Befreiung von der Sünde führe eine positiv verstandene Religiosität zur psychologischen Gesundheit des einzelnen, und gesellschaftlich gesehen, werde sie zu einem Faktor der Veränderung zu mehr Gerechtigkeit und Gleichheit. Pieris' Gesamturteil über die lateinamerikanische Befreiungstheologie: diese erscheine für Asiaten durch und durch westlich. Zwar habe sie die kantianische Fragestellung der westlichen Theologie, die Versöhnung von Vernunft und Glaube, überwunden und durch die marxistische Achse der „Befreiung der Wirklichkeit von Unterdrückung" ersetzt.

In ihrem Religionsverständnis oder besser in ihrer Religionskritik blieben manche Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aber den *Phänomenen asiatischer Religiosität gegenüber ratlos.* Von daher verbiete sich eine unkorrigierte Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse für asiatische Theologen von selber. Andererseits enthielten Methode und Zielsetzung der latein-

amerikanischen Theologie im Vergleich zur klassischen westlichen Theologie doch viele Ansätze, die bei der Entwicklung einer genuinen asiatischen Theologie hilfreich sein könnten. Auch Pieris nannte das Bemühen, die Menschen aus Unterdrückung und Ausbeutung zu befreien, als eine für Asien brennendere Aufgabe als das europäische Anliegen der Versöhnung des Glaubens mit der Vernunft. Auch der Vorrang der Praxis vor der Theologie entspreche dem asiatischen Denken. Das Ernstnehmen des Kreuzes und die damit gegebene theologische Reflexion auf das Leiden komme ebenfalls dem buddhistisch-hinduistischen Denken entgegen. Gegenüber der westlichen Fortschrittsgläubigkeit, die zu einer auf Erwerb und Besitz ausgerichteten Kultur gehöre, finde das Ideal der freiwilligen Armut und der Solidarität in Asien großen Anklang.

Auf der Konferenz der EATWOT in New Delhi 1981 (vgl. HK, November 1981, 556 f.) wurde besonders deutlich, daß die Gleichsetzung einer „Theologie der Dritten Welt" mit „lateinamerikanischer Befreiungstheologie" nicht möglich ist. Die dort von Theologen aus Lateinamerika, Afrika und Asien durchgeführte Bestandsaufnahme bemühte sich anfangs durchaus, die Gemeinsamkeiten in der Zielsetzung, in der Methode und in den Inhalten so zu bündeln, daß eine neue Form von Dritte-Welt-Theologie als Befreiungstheologie herauskäme, die von allen vertreten werden könnte. Es stellte sich aber bald heraus, daß in der Analyse der Wirklichkeit die Bewertung einzelner Faktoren durchaus unterschiedlich ausfiel. Am Ende wurde ausdrücklich festgehalten, die lateinamerikanischen Teilnehmer hätten die Bedeutung der kulturellen und religiösen Faktoren deutlicher erkannt. Die Afrikaner wiederum hätten eingesehen, daß sie die Probleme der materiellen Armut wirtschaftlich und politisch zu wenig beachtet hätten. Die *Bemühungen um eine gemeinsame Dritte-Welt-Theologie* wurden als *bleibende Aufgabe* angesehen. Der Zeitpunkt dafür war aber offensichtlich noch nicht gekommen.

Echo und Wirkung der Instruktion der Glaubenskongregation

In der jetzt wieder heftiger geführten Diskussion wird immer wieder die Frage gestellt, ob es einer zentralen Reglementierung der theologischen Diskussion zum jetzigen Zeitpunkt überhaupt bedarf, um einer folgenschweren Fehlentwicklung für die gesamte Kirche vorzubeugen. Die Auseinandersetzungen unter den Dritte-Welt-Theologen haben gezeigt, daß noch ein *Klärungsprozeß* im Gange ist, der eigentlich keine Anzeichen zeigt, sich in eine einseitige Richtung zu entwickeln. Von da aus läßt sich sicher argumentieren, daß ein Abwarten dieses Klärungsprozesses durch die römische Glaubenskongregation durchaus möglich gewesen wäre. Nachdem die Instruktion aber nun einmal erschienen ist, ist eine Diskussion um die Opportunität aber vermutlich weniger ertragreich als eine *Auswertung der Aufnahme,* die die Instruktion in Afrika und Asien gefunden hat. Handelt es sich doch um eine offizielle Verlautbarung des Lehramts der Kirche, die über die offiziellen Kanäle der Nuntiaturen und Bischofskonferenzen an ihre Adressaten gelangt. Die Instruktion ist in Afrika und Asien in theologischen und kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht und oft auch kommentiert worden. Auch die allgemeine Presse hat über die Instruktion berichtet. Hier wurde vor allem das Eingreifen gegen die Befreiungstheologie als Reglementierungsmaßnahme herausgestellt und wenig differenziert zwischen Formen der Befreiungstheologie, die als legitim angesehen werden und solchen, die wegen der Nähe zu marxistischem Gedankengut abgelehnt werden.

Im *afrikanischen Raum* war die vorherrschende Reaktion, die Instruktion als eine Aussage darzustellen, die sich in erster Linie und vornehmlich an die lateinamerikanischen Theologen richtet und für die afrikanischen Theologen und die Kirche in Afrika nicht von vorherrschendem Interesse ist. Eine größere theologische Auseinandersetzung mit dem Inhalt der Instruktion hat bisher noch nicht stattgefunden. Die theologischen Fakultäten im französisch sprechenden Afrika, in Kinshasa und Abidjan, hatten sich auch vorher eher um eine eigenständige afrikanische Theologie unter starker Berücksichtigung der afrikanischen Religionen und Kultur bemüht. Gerade der jetzt kritisierte Aspekt der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat kaum eine besondere Attraktivität für diese afrikanischen Theologen. Eine ganz andere Frage ist natürlich, ob sie diese Form der römischen Intervention in eine theologische Kontroverse begrüßen. Da sie selbst um die Anerkennung einer eigenständigen afrikanischen Theologie bemüht sind, liegt es eigentlich nahe, daß sie hier eher kritisch eingestellt sind. Aus dem englischsprachigen Afrika liegt ein Kommentar von *L. Magesa* in der theologischen Zeitschrift AFER aus Kenya vor. Darin werden die positiven Aspekte der Instruktion herausgestellt, daß nämlich eine Theologie der Befreiung begrüßt wird und sich die Instruktion nur gegen bestimmte abzulehnende Fehlformen wendet. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt darauf, die Hilfestellungen für die Entwicklung einer gesunden afrikanischen Befreiungstheologie, die die Instruktion bietet, herauszuarbeiten und der Kongregation für diesen Dienst an der Entwicklung der Theologie im heutigen Afrika zu danken.

Vorschläge aus Taiwan und Japan

In *Asien* sind vor allem Reaktionen aus dem indischen Raum bekannt geworden. Der Jesuit *S. Kappen* greift die Marxismuskritik der Instruktion kritisch auf. Er wirft ihr vor, sie stelle die stalinistische Verformung oder Erstarrung des Marxismus als einzig mögliche Form des Marxismus hin und verfehle durch eine solche generelle Verurteilung dieser Geistesströmung weitgehend die eigentliche Fragestellung. Die Indische Theologische Vereinigung hat ihre diesjährige Konferenz unter das Thema gestellt: „Auf dem Weg zu einer indischen Befreiungstheologie" (Madras, 28.–31. Dezember 1985). Das

Thema hatte ursprünglich gelautet: „Die Befreiungstheologie im indischen Kontext". Durch die Umstellung ihrer Thematik wollen die indischen Theologen deutlich machen, daß es nicht um eine Diskussion einer irgendwie vorgegebenen oder gar aus Lateinamerika importierten Befreiungstheologie geht, sondern daß die Entwicklung einer eigenständigen indischen Befreiungstheologie möglich und geboten erscheint. Es gehe darum, die Quellen und das Potential für Befreiung im indischen kulturellen und religiösen Erbe zu sichten und sich mit den verschiedenen sozialen und politischen Befreiungsbewegungen in Indien zu befassen.

In *Japan* wurden im Rahmen der Kommission „Gerechtigkeit und Frieden" einige Beiträge zur Befreiungstheologie und zur Diskussion um die Instruktion der Glaubenskongregation beigesteuert. Zu nennen ist hier das Buch der beiden Jesuiten *Ruben Habito* und *Keizo Yamada* „Fragen an die Befreiungstheologie, die Wirklichkeit Asiens und die Probleme Japans" (Tokio 1985), das mit einem Vorwort von Bischof *Aloysius Nobuo Soma* von Nagoya als Vorsitzendem der Kommission erschienen ist. Es geht dabei zunächst um eine Analyse der gegenwärtigen Situation Asiens aus der Sicht Japans als beherrschender Wirtschafts- und Handelsmacht. Dann erfolgt ein Wechsel der Blickrichtung. Habito, der als Filipino in Japan lebt, versucht aus philippinischer Sicht die Wirklichkeit Asiens „anders" zu sehen. Er kontrastiert die Sichtweise des „Eroberers Magellan" mit der des „Häuptling Lapu Lapu", der von Magellan „entdeckt", sich gegen den Eroberer wehrt. Für Japan als ein wirtschaftlich reiches und fortgeschrittenes Land komme es darauf an, die Anstöße der Befreiungstheologie als Anfragen an das eigene Selbstverständnis zu verstehen. Dabei gehe es nicht darum, daß sich Japan in die Rolle des Hilfeleistenden begebe, sondern darum, die eigene Unfreiheit unter den bestehenden Verhältnissen zu sehen und an deren Änderung zu arbeiten.

Aus *Taiwan* kamen von der theologischen Fakultät der Fujen-Universität in Taipei konstruktive Vorschläge für das in Arbeit befindliche größere Dokument über christliche Freiheit und Befreiung, das Kardinal Ratzinger in der Instruktion angekündigt hat. Die Vorschläge beziehen sich auf den Kontext eines solchen Dokuments, das sich an die ganze Welt richten will, indem es auf die ökumenische, pluralistische und polyzentrische Wirklichkeit der Weltkirche aufmerksam macht und ein Modell einer ökonomisch-politisch-kulturellen und religiösen Analyse als bessere Methode einer „gesellschaftlichen Analyse" verlangt. Es wird weiter nach einem neuen Kirchenbild gefragt, das die Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils und die nachfolgende Entwicklung der Kirchen in den Ländern der Dritten Welt zu einer dienenden Kirche, die sich in Basisgemeinschaften für die Befreiung der Armen aus Elend und Unterdrückung einsetzt, aufgreift. Es werden Vorschläge für die hermeneutischen Elemente einer solchen Erklärung gemacht, die neuere Erkenntnisse konsequent aufgreifen und umsetzen, was zum Beispiel die Fragen des Vorverständnisses angeht. Es werden auch konkrete Wünsche zum Inhalt geäußert, die sich auf den Gebrauch der Heiligen Schrift, die Berücksichtigung des geschichtlichen Umfeldes und die irdischen Wirklichkeiten beziehen. Es müßten die wichtigsten Begriffe wie „Marxismus", „marxistische Analyse", „die Armen", „Befreiung" u. a. geklärt werden.

Differenzierung kann helfen

Auch die *protestantische Seite* schaltete sich in die Diskussion um die Instruktion der Glaubenskongregation ein. Im Mitteilungsblatt der Christlichen Konferenz von Asien (CCA News, September 1984) war ein Kommentar zu lesen, der in dem Aufruf zum „loyalen Ungehorsam" gegenüber der Maßregelung der Befreiungstheologie gipfelte, denn nur so könne die prophetische Qualität der Kirche erhalten bleiben. Dieser Aufruf richtete sich nicht nur an die römisch-katholische Kirche, sondern an die asiatischen Kirchen insgesamt, da alle Kirchen in der Gefahr stünden, ihre Institutionen höher einzuschätzen als den Gehorsam gegenüber Jesus Christus.
Muß man schon in diesem Fall von einer Reaktion von der „falschen Seite" sprechen, so gilt dies noch viel mehr, wenn die Instruktion oder andere Einwände gegenüber der Befreiungstheologie von staatlichen Stellen im Dienst der nationalen Sicherheit aufgegriffen werden. Dies gilt etwa vom philippinischen Richter *Bernardo Saludares,* der im Prozeß gegenüber dem bekannten Kämpfer für die Menschenrechte in den Philippinen, *Karl Gaspar,* sich ausdrücklich auf die Instruktion berief, um die mißbräuchlichen Praktiken von Nonnen und Priestern anzuklagen, die marxistische Elemente einer Befreiungstheologie verbreiteten und damit zu Recht in Konflikt mit staatlichen Stellen gerieten (UCA-News, 13. 2. 85). Schon früher hatten koreanische Richter ähnliche Argumente gegenüber katholischen Priestern ins Spiel gebracht, um die Gleichsetzung von Befreiungstheologie mit marxistischen Gedanken zur Begründung von Anklagen zu verwenden. So geschehen zum Beispiel im Prozeß gegenüber dem Priester *Choi Ki-shi* im sogenannten „Pusan-Brandstiftungsprozeß" (UCA-News, 15. 9. 82). Die in der Einleitung der Instruktion ausgesprochene Warnung, ihre Aussagen nicht als eine generelle Verurteilung von Bemühungen um eine Konkretisierung der Option für die Armen zu verstehen, war offensichtlich nicht ausreichend. Man bot damit eben doch totalitären Regimen den erwünschten Vorwand, sich mit „kirchlicher Billigung" unliebsamer Laien, Ordensleute und Priester als „Marxisten" zu entledigen.
Deswegen sei nochmals die Eingangsfrage nach Nutzen und Opportunität eines solchen Lehrschreibens der zentralen Glaubensbehörde gestellt. Auch ist zu fragen, wie das angekündigte umfassendere Schreiben, das „in positiver Ausrichtung aller Reichtümer der christlichen Freiheit und Befreiung ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis" (Vorwort der Instruktion) erstellt werden soll. Die Theologen aus Taiwan haben in ihren

Vorschlägen bereits darauf hingewiesen, daß ein solches umfassendes Schreiben Ergebnis der Zusammenarbeit vieler Theologen, Bischöfe und Laien sein müßte, die jeweils aus ihrer regionalen Kenntnis Beiträge zu einem Gesamtdokument machen könnten.
Ein Beispiel dafür böte vielleicht das Dokument der Internationalen Theologenkommission von 1977. Es hatte zum Teil die gleichen Probleme angesprochen, wie die Instruktion der Glaubenskongregation. Bei einem Vergleich der beiden Dokumente fällt auf, wieviel nuancierter und differenzierter die Internationale Theologenkommission argumentiert hat. Sie kam damals zum Ergebnis: „Bei der Behandlung dieser Fragen wird die unterschiedliche Situation der Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche besonders auffällig und bedrängend. Das Gewicht der sozialen, kulturellen und politischen Unterschiede kann manchmal so groß werden, daß die uns im Glauben gemeinsame Einheit und Mitte die Zerreißproben nicht mehr zu bestehen scheint... Darum müssen alle die Schreie unserer ungerecht behandelten und leidenden, armen und hungernden Brüder auf der ganzen Welt hören. Wir müssen auch darin voneinander lernen, daß wir jene Fehllösungen, die in der Geschichte der Kirche und der menschlichen Gesellschaften schon schmerzlich erlitten worden sind, nicht an unserer Stelle noch einmal wiederholen. Der Geist Jesu Christi hält uns in diesem Bemühen zusammen. Die Einheit und Katholizität der Kirche in der Vielfalt ihrer Völker und Kulturen ist uns dabei Gabe und Forderung zugleich."

Interesse statt Bevormundung

In diesen Worten der Internationalen Theologenkommission klingt etwas von der *Sorge um die Einheit in einer Weltkirche* an und zugleich auch von dem *gewachsenen Bewußtsein der örtlichen Verschiedenheit,* die generalisierenden und verallgemeinernden Urteilen gegenüber zur Vorsicht mahnt. In einem seiner letzten Beiträge „Aspekte einer europäischen Theologie" hat *Karl Rahner* auf die gewandelte Aufgabe der Theologie hingewiesen, die in den verschiedenen großen Kulturkreisen unterschiedliche Gestalt aufweise und in ihrer Verschiedenheit und Einheit zugleich die eine katholische Theologie als die wissenschaftliche Reflexion auf Einheit und Vielfalt des Glaubensbewußtseins der Kirche ausmache (Schriften zur Theologie, Bd. 15, S. 84 ff). Bei dieser Spannung von Einheit und Vielfalt hat Rahner schon auf die „Gefahr einer unberechtigten Bevormundung und Reglementierung der nichteuropäischen Theologien durch das kirchliche Lehramt mit seiner europäischen Theologie" (ebd. S. 92 ff.) hingewiesen.
Als *Aufgabe der europäischen Theologie* hat Rahner dabei die Rolle der Vermittlung zwischen den verschiedenen Theologien herausgestellt, „um die anderen Theologien auf solche Gefahren aufmerksam zu machen und so härtere und bittere Eingriffe des höchsten Lehramts in der Kirche diesen Theologien gegenüber von vornherein überflüssig zu machen" (ebd. S. 101). Es stellt sich hier die Frage, ob die Bewältigung dieser Aufgabe nicht ein größeres Interesse und eine intensivere Beschäftigung mit den verschiedenen Formen außereuropäischer Theologien bei den Theologen Europas voraussetzt, als dies bisher der Fall ist. Die Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung um die lateinamerikanische Befreiungstheologie sind nur ein Anzeichen solch fehlender Kommunikation. Im Falle der lateinamerikanischen Befreiungstheologie können sich Lateinamerikaner und Europäer wegen der relativ großen begrifflichen Übereinstimmung und anderen Affinitäten aber immerhin noch auf ein gewisses gemeinsames Vorverständnis stützten. Dies gilt im Verhältnis zu den afrikanischen und asiatischen Theologien, soweit sich in ihnen eigenständige Entwicklungen anzeigen, in viel geringerem Maße. Hier müßten die Bestrebungen ansetzen, um den theologischen Austausch zwischen den Kontinenten, Kulturen und Regionen zu intensivieren.

Georg Evers

Eine Ideologie ohne Echo

In Frankreich stehen die Weichen auf Entstaatlichung

Unser Pariser Mitarbeiter Alfred Frisch zieht eine Bilanz der Verstaatlichungen, die nach dem Wahlsieg François Mitterrands von 1981 als einer der Grundpfeiler des „changement" vorgenommen wurden, sich inzwischen aber unter dem Zwang der Verhältnisse als problematisch erwiesen haben.

Der *Staat* durfte in Frankreich gegenüber der *Wirtschaft* stets Vaterschaftsrechte geltend machen. Als sich in Europa die Finanzleute zu installieren begannen, sich die Handelshäuser ausbreiteten und die ersten Fabriken entstanden, galt es in Frankreich für den Adel, die führende reiche Oberschicht, als standeswidrig, in die Geschäftswelt herabzusteigen. Das Bürgertum war noch zu schwach, um an seine Stelle zu treten. Das angeblich unsaubere Gewerbe blieb den Protestanten und den Juden überlassen. Sie konnten es nicht zu der damals anderswo üblichen Blüte bringen, weil sie von Zeit zu Zeit verjagt, verfolgt oder unterdrückt wurden. Die Lücke schloß der Staat.
Den entscheidenden Anstoß gab *Jean-Baptiste Colbert,* Sohn eines Stoffhändlers, zunächst Vermögensverwalter von Kardinal Mazarin und anschließend einflußreicher Minister Ludwigs XIV. Seine Sorge war es, Frankreich den Anschluß zu sichern. Hierzu gründete er einige staat-

liche Manufakturen und nahm das Schicksal der Wirtschaft in seine Hand. Ohne Übertreibung darf man in ihm den Urvater des *Dirigismus* sehen, der auch heute noch Frankreich kennzeichnet oder brandmarkt. Colbert begnügte sich nicht mit einigen Initiativen, sondern entwarf ein System, gestützt auf zahlreiche staatliche Verordnungen und Eingriffe. Es entstand so der Colbertismus, dem Frankreich bis zum heutigen Tage in großen Zügen treu geblieben ist, wenn es auch im Begriffe steht, sich endlich von seinen Zwängen zu befreien.

Colberts Erbe

Der Geist Colberts beeinflußte auch General de Gaulle bei den von ihm unmittelbar nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges in die Wege geleiteten Verstaatlichungen. Sozialistisch-ideologische Erwägungen lagen ihm ebenso fern wie dem damals sehr einflußreichen Planungskommissar *Jean Monnet* und seinem zwar sozialistischen, aber ausgesprochen antimarxistischen und antidoktrinären Wirtschaftsminister *André Philip*. Teilweise waren die in die öffentliche Hand übergeführten Unternehmen defizitbelastet und kaum noch lebensfähig, wie z. B. die Eisenbahn und die Kohlegruben. Dieses Argument galt jedoch nicht für die Großbanken und die Elektrizitätswerke. Ausschlaggebend war für de Gaulle die Betonung der Staatsautorität, die durch zu mächtige Wirtschaftspole beeinträchtigt werden konnte. Der Kampf der Volksfrontregierung Léon Blums von 1936 gegen die zweihundert Familien, die angeblich über die Kontrolle der Bank von Frankreich einen erheblichen politischen Einfluß besaßen, wurde durch das Vichy-Regime nur unterbrochen und von de Gaulle durch die Verstaatlichung eines wichtigen Teiles des Bankensystems und der öffentlichen Versorgungsbetriebe zu einem vorläufigen Abschluß gebracht.

Mitterrand ging in sozialistischer Optik durchaus logisch in dieser Richtung einen Schritt weiter. Deshalb stießen seine Absichten in der öffentlichen Meinung kaum auf Widerstand. Selbst diejenigen Franzosen, die nicht für ihn gestimmt hatten, sahen in der Ausweitung des öffentlichen Wirtschaftssektors mehrheitlich eine recht normale Entwicklung. Verschiedene Meinungsbefragungen lassen recht deutlich erkennen, daß die Bevölkerung die Eigentumsverhältnisse der großen Finanz- und Industriekonzerne ziemlich gleichgültig läßt und sich rund die Hälfte der Franzosen mit einem breiten staatlichen Wirtschaftssektor durchaus abfindet. Der gleichzeitig stark verbreitete Ruf nach weniger Staat steht hierzu im Widerspruch.

Bezeichnend für das Klima ist es außerdem, daß die Opposition die *Leichtfertigkeit*, mit der die Verstaatlichungsliste als zwingender Bestandteil des Wahlprogramms aufgestellt wurde, kaum propagandistisch ausbeutete. Nur aus einem doktrinären Reflex heraus wurde im Fernmeldesektor eine französische Tochtergesellschaft des amerikanischen ITT-Konzerns auf die Liste gesetzt, obwohl sie nicht mehr lebensfähig war und sich ihre Stillegung kaum vermeiden ließ. Statt dessen wurden die Amerikaner noch mit einer Entschädigung belohnt. Man übersah ferner, daß die Computerfirma Bull sich ohne eine internationale Verflechtung nicht über Wasser zu halten vermag. Der amerikanische Partner wurde daher nicht ganz ausgebootet. Aus industriellen und politischen Gründen mußten die Sozialisten ferner Hoechst die Aktienmehrheit der Tochter Roussel-Uclaf überlassen, die übrigens aus unersichtlichen Gründen auf die Verstaatlichungsliste kam, während Mitterrand, wie er selbst zugab, einige noch private große Versicherungsgesellschaften, nach sozialistischer Überzeugung finanziell einflußreiche Entscheidungszentren, ganz einfach vergaß. Man könnte beinahe sagen: eine Ideologie ohne Methode.

Der Traum von einer neuen Wirtschaftsordnung

Mitterrand dachte aber nicht nur an die Stärkung der Staatsautorität, sondern ließ sich auch von *ideologischen Erwägungen* leiten. Wenn er noch 1984 in den Verstaatlichungen einen Bruch mit dem Kapitalismus sehen wollte, gab er sich zwar einer propagandistisch bedingten Illusion hin, es schwebte ihm aber doch bei der Übernahme der Macht eine neue Wirtschaftsordnung vor, die sich auf einen gewichtigen staatlichen Sektor stützen sollte. Wie er wiederholt erläuterte, erstrebte er für Frankreich ein *gemischtwirtschaftliches System* mit einem ungefähren Gleichgewicht zwischen den großen staatlichen Unternehmen und den privaten Klein- und Mittelbetrieben, wobei sich beide Gruppen an die Regeln der Marktwirtschaft halten sollten. Dank seines Einflusses auf die Wirtschaft über die seiner Kontrolle unterstellten Betriebe könnte der Staat auf die bisherigen dirigistischen Eingriffe verzichten.

Die verstaatlichten Finanzinstitute und Industrieunternehmen wurden nach dieser Konzeption zu Werkzeugen einer zielbewußten und möglichst dynamischen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Sie hatten im sozialen Bereich beispielgebend voranzugehen, um den sozialen Fortschritt durch eine großzügige Lohnpolitik und die ständige Verbesserung des Betriebsklimas zu fördern. Daneben sollten sie sich in den Dienst der *modernen Technologie* stellen, mit ihrem Forschungsaufwand das gesamte industrielle Gewebe befruchten und durch umfassende Investitionen die Rückkehr zu einem kräftigen Wachstum der Wirtschaft ermöglichen.
Es ist hinreichend bekannt, daß diese schönen Ziele nicht erreicht werden konnten, weil die staatlichen Unternehmen aus verschiedenen Gründen hohe Verluste zu verkraften hatten und die Zuwendungen der Staatskasse vorwiegend zu deren Deckung sowie zur Finanzierung ihrer Umstrukturierung verwendet werden mußten, so daß die ihnen aufgetragene ehrgeizige Rolle des wirtschaftlichen Motors außer Reichweite lag.

Neben den rein betriebswirtschaftlichen Schwächen litt das französische Verstaatlichungsexperiment unter einem

schweren Geburtsfehler, der seinen Fehlschlag unvermeidbar werden ließ. Man blieb zu sehr in den Fußstapfen Colberts, d.h. der absoluten Staatsgewalt. Man kümmerte sich daher nicht um den neuen Geist, der am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts einen staatlichen Wirtschaftssektor beleben mußte, damit er nicht der Schwerkraft der bürokratischen Routine unterliegt und zum Erfolg der vom französischen Sozialismus zumindest theoretisch verkündeten humanistischen Mission beizutragen vermag. Schon die Sprachregelung war fragwürdig. Man vermied zwar den Ausdruck Etatisierung und entschied sich für die Nationalisierung anstatt der Sozialisierung. Wahrscheinlich weil die östlichen Erfahrungen mit einer schließlich zum Staatskapitalismus ausgearteten Sozialisierung abschreckend wirkten. Es mußte von Anfang offensichtlich sein, daß die Nation Wirtschaftsunternehmen nicht zu verwalten vermag und zwangsläufig an ihre Stelle sofort der Staat in Form seiner Bürokratie tritt. Daher darf von einer Verstaatlichung gesprochen werden.

Ideologisches Vakuum

Die wesentliche Veränderung war die Abtretung der Aktien durch recht angemessen entschädigte Privatpersonen an den Staat, der hiermit zum alleinigen Eigentümer wurde. Die wahrscheinlich beabsichtigte ideologisch-strukturelle Umgestaltung blieb aus. Verantwortlich hierfür ist neben einer unverkennbaren politischen Leichtfertigkeit oder Gedankenlosigkeit das *Nichtverhältnis der Franzosen zur Mitbestimmung,* der Gewerkschaften und der Arbeiter ebenso wie der meisten Politiker. Es mußte zu denken geben, daß die deutsche Mitbestimmung in Frankreich nie ein fühlbares Echo fand. Die Arbeitnehmer zeigten hierfür nicht das geringste Interesse. Die kommunistische Gewerkschaft sah darin eine Falle, eine sozialdemokratisch-revisionistische Tücke, um die Arbeiterschaft in das kapitalistische System zu integrieren, während die gemäßigte Gewerkschaft Force Ouvrière ihrer These treu bleibt, wonach es die Aufgabe des Unternehmers ist, möglichst viel Geld zu verdienen, und diejenige der Gewerkschaft, dafür zu sorgen, daß hiervon ein angemessener Teil in die Taschen der Arbeitnehmer fließt. Die seit einigen Jahren den Sozialisten nahestehende Gewerkschaft CFDT, deren Führungskräfte teilweise persönlich noch stark im Christentum verwurzelt sind, versuchte zwar wiederholt den Gedanken der Mitbestimmung in Umlauf zu setzen, stieß jedoch bei ihren Anhängern auf wenig Gegenliebe.

Dessenungeachtet machten sich die verschiedensten Kreise in Frankreich immer wieder Gedanken über eine als notwendig empfundene neue Sozialordnung. General de Gaulle griff so den nicht neuen Gedanken der *Assoziierung von Kapital und Arbeit* auf. In den eigenen Reihen stieß er hiermit weitgehend auf Unverständnis, während seine politischen Gegner mit ironischer Skepsis reagierten. Er versuchte dann sein Glück mit der *Partizipation,* die er als umfassende Konzeption verstand, als ein französisches Modell der Mitbestimmung.

Ihre erste Phase bestand in der Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer, um sie am Schicksal des Betriebs zu interessieren und auf die angestrebte Mitverantwortung vorzubereiten. Sein Plan löste wenig Begeisterung aus, aber immerhin verankerten und erweiterten einige Gesetze mit beschränkten Steuerbegünstigungen die Gewinnbeteiligung. Die Mentalitäten lassen sich natürlich nicht über Nacht verändern, aber es besteht doch die Tendenz, die Partizipation einigermaßen ernst zu nehmen. Ihre Anwendungsformen unterscheiden sich teilweise von den gesetzlichen Normen. Die innerbetrieblichen Vereinbarungen werden meistens diskret behandelt. Vor allem in mittleren Betrieben sind die positiven Auswirkungen unbestreitbar.

Auf dem linken Flügel der Sozialisten – dort befand sich auch lange die Gewerkschaft CFDT – stellte man der Partizipation die *„Autogestion"* entgegen. Vorbild hierfür war das inzwischen gescheiterte jugoslawische Modell. Es handelte sich um eine Traumvorstellung der demokratischen Selbstverwaltung der Betriebe durch die Belegschaften in einem dezentralisierten, von der staatlichen Vormundschaft befreiten Wirtschaftssystem. Die zentralistisch denkenden Kommunisten standen der Autogestion stets mißtrauisch gegenüber, wenn sie sich gelegentlich auch für ihre Zwecke mit anderen Absichten des Begriffs bedienten. Die Sozialisten wußten ihrerseits nie recht, was sie damit anfangen sollten, obwohl sie eigentlich ihrem Ideal entsprach. Diskreditiert wurde sie in ihren Augen zudem durch die Rivalität zwischen Mitterrand und *Michel Rocard,* der lange als Apostel der Autogestion auftrat, inzwischen allerdings an ihre Realisierbarkeit nicht mehr zu glauben scheint. Wie dem auch sei, niemand beabsichtigte ernstlich, der Autogestion in den neu verstaatlichten Unternehmen auch nur probeweise ein beschränktes Heimatrecht zu geben. Die Gewerkschaften mit dem kommunistischen Verband an der Spitze forderten lediglich ein Einspruchsrecht und überließen die Verantwortung der Betriebsführung, die überwacht werden sollte, damit sie dauernd gebührend den Interessen der Arbeitnehmer Rechnung trägt.

Von der Staatskontrolle zur Entscheidungsfreiheit

In einer ersten Phase wollte Industrieminister Chevènement als moderner Colbert die Zügel des staatlichen Wirtschaftssektors fest in die Hand nehmen. Er wollte sich des nach dem Willen Mitterrands geschmiedeten Werkzeugs im Namen des Staates für die Umgestaltung des französischen Produktionsapparates, die Aktivierung der Forschung und den Aufbau eines neuartigen Wirtschaftssystems nach seinen überaus dirigistischen und kühn selbstbewußten Vorstellungen energisch bedienen. Es wurde schnell offensichtlich, daß er mit dieser Methode Schiffbruch erleiden mußte, schon aus dem einfachen Grunde, weil es die Arbeitskraft eines Mannes und auch seines vertrauenswürdigen Mitarbeiterkreises übersteigt, ein buntes Konglomerat vielseitig verflochtener Finanzin-

stitute und Industriebetriebe nicht nur sinnvoll zu lenken, sondern darüber hinaus auch von Grund auf zu reorganisieren. Der ideologische Höhenflug der Nationalisierung mußte so schnell in der *Bürokratisierung,* d. h. in der Lähmung der Wirtschaftskraft enden.
Chevènement wurde daher durch den geschmeidigen, vorsichtig zurückhaltenden *Laurent Fabius* als Industrieminister abgelöst. Mit der Rückendeckung des Staatspräsidenten und der Unterstützung des Wirtschafts- und Finanzministers Delors nahm er eine *fast hundertprozentige Kehrtwendung* vor. Die Generaldirektoren der verstaatlichten Gruppen erhielten die Anweisung, ihre Unternehmen nach den in den privatwirtschaftlichen Systemen üblichen Regeln zu führen, sich den Erfordernissen einer freien internationalen Konkurrenz anzupassen und Gewinne zu erzielen. Für diese Mission erhielten sie beachtliche Bewegungsfreiheit. Theoretisch beschränkte sich die Rolle des Staates auf die Vereinbarung sogenannter *Planungsverträge,* die einigermaßen genau die Ziele festlegten, die die Unternehmen in den nächsten drei bis fünf Jahren zu erreichen hatten und grundsätzlich auch die finanziellen Mittel, die der Staat ihnen zur Verfügung stellen soll. Vordringlich war der Abbau der nach oben geschnellten Verluste, weil die Staatskasse diese Last nicht mehr lange tragen konnte und die Betriebe an den Rand des Abgrundes geglitten waren. Von nun an hieß die Losung Rentabilität und Modernisierung, aber nicht mehr sozialer Fortschritt und neue Wirtschaftsordnung.

Damit begann die *Entstaatlichung.* Die französischen Banken und großen Industriegruppen gleichen enormen Spinnen, mit einem häufig fast unübersichtlich gewordenen Netz von Mehrheits- oder Minderheitsbeteiligungen. Da die Verstaatlichung schnell und ohne Komplikationen erfolgen sollte, gingen die gesamten Aktienpakete automatisch an die öffentliche Hand über, ohne die von den Experten als unentbehrlich erkannte Entflechtung, um einigermaßen vernünftig aufgebaute und vor allem übersehbare Einheiten zu schaffen. Dieser Prozeß mußte nachgeholt werden. Zahlreiche Tochtergesellschaften konnten von einer fernen Konzernspitze aus nicht rentabel geführt werden. Sie gehörten häufig zu den bedenklichsten Verlustquellen. Daher lag es nahe, sie abzustoßen. Die Industriegruppen benötigten ferner dringend zusätzliches Kapital. Der Staat allein vermochte ihren Bedarf nicht zu decken. Der Verkauf von Beteiligungen, auch an gesunden Betrieben, war daher verlockend.

Der Gesetzgeber hatte diese strukturelle Bereinigung vorgesehen. Damit sie in geordneten Formen und unter Kontrolle des Parlaments erfolgt, sollte die Regierung kurzfristig ein Ergänzungsgesetz vorlegen. Es wurde zwar ausgearbeitet, aber nie dem Parlament zur Beratung zugeleitet, weil eine parlamentarische Überwachung aller Veränderungen der Eigentumsverhältnisse im öffentlichen Sektor angeblich mit erdrückenden Komplikationen verbunden wäre. Die Regierung zog es daher vor, die Verantwortung für diese strukturelle Neuordnung der jeweiligen Unternehmensführung zu überlassen und deren Entscheidungen diskret zu billigen oder auch zu ignorieren. Nach dem klaren Text des Verstaatlichungsgesetzes war diese lockere Methode jedoch nur für Minderheitsbeteiligungen zulässig, aber nicht einmal für die Verringerung von Mehrheitsbeteiligungen durch den Abstoß kleiner Aktienpakete an der Börse.
Mehr dem Zwang als dem eigenen Drang gehorchend, förderte ferner die Regierung den Entstaatlichungsprozeß, indem sie die großen Industriegruppen und auch die Banken veranlaßte, zur Stärkung der französischen Exportposition ihr Auslandsnetz auszuweiten, und für ihre Finanzierung ohne Belastung der Staatskasse die Investitions- und Beteiligungszertifikate erfand. Die bedeutenden französischen Konzerne hatten bereits vor ihrer Verstaatlichung einen multinationalen Charakter. Dessen Verstärkung mußte schon im Interesse der Wirksamkeit über Beteiligungen oder Neugründungen in enger Verbindung mit Auslandskapital erfolgen. Die von der Regierung eingesetzten Generaldirektoren erkannten sofort den Nutzen der Internationalisierung für ihre Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit. Der französische Staat und seine Bürokratie besaßen außerhalb ihrer Grenzen nur eine beschränkte Autorität, da selbst hundertprozentige Auslandstöchter auf das Wirtschafts- und Sozialklima ihres Gastlandes Rücksicht nehmen müssen. Welcher Spielraum verbleibt noch für ideologische Vorstellungen und Ziele, wenn einige verstaatlichte Gruppen wie Thomson, Rhône-Poulenc oder Saint-Gobain fünfzig Prozent und mehr ihres Umsatzes im Ausland über Tochtergesellschaften oder den Export erzielen?

Aktien ohne Stimmrecht

Die Investitions- und Beteiligungszertifikate, deren sich neuerdings in erheblichem Maße sogar die staatlichen Banken bedienen, stocken das Eigenkapital auf und sind praktisch Aktien ohne Stimmrecht. Wenn auf diesem Wege Milliardenbeträge ohne Schwierigkeiten an der Börse mobilisiert werden können, dann wohl hauptsächlich weil die Käufer davon überzeugt sind, in absehbarer Zukunft das Stimmrecht zu erhalten. Außerdem steht diesen Papieren eine Vorzugsdividende zu. Da die Unternehmen deren Kurs pflegen müssen, sind sie zur ständigen Verbesserung ihrer Rentabilität verpflichtet. Ihre privaten stillen Partner untermauern so ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staat. Für diese kalte und schmerzlose Entstaatlichung gibt es bereits zahlreiche Beispiele. Selbst der Verkauf von Filialen, die zu hundert Prozent dem staatlichen Mutterhaus gehören, wird geduldet, obwohl eine derartige Transaktion hundertprozentig illegal ist.
Ein Musterbeispiel für die hingenommene juristische Willkür liefert die Thomsongruppe. Ihr sich in der Rolle des selbstherrlichen internationalen Managers äußerst wohlfühlender Generaldirektor gründete eine neue Holdinggesellschaft, deren Aktienkapital zu hundert Prozent dem Staat gehört, um die ebenfalls zu hundert Prozent verstaatlichte ursprüngliche Muttergesellschaft Thom-

son-Brandt in eine Tochter unter dem neuen Namen Thomson Grand Public zu verwandeln und seine Absicht zu verkünden, bis zu 49% ihrer Aktien an private Partner oder an der Börse abzustoßen, sobald die erzielten Gewinne verlockend genug sind. Allein der Rüstungssektor von Thomson soll hundertprozentig staatlich bleiben. Auslandskapital ist gerne gesehen. Die deutsche AEG ist der erste Privataktionär der Thomsontochter. Zwei Zahlen spiegeln die Entwicklung eindrucksvoll wider. Die Aktionäre der fünf 1982 verstaatlichten großen französischen Industriegruppen erhielten eine Entschädigung von nicht ganz 18 Milliarden Francs. Ende 1984 belief sich der Wert der an der Börse gehandelten Aktien ihrer Tochtergesellschaften und der von ihnen ausgegebenen Beteiligungszertifikate auf über 24 Milliarden Francs.

Die Bewegungsfreiheit der staatlichen Unternehmen geht zweifellos über die Absichten der Regierung hinaus. Ihr jetziges Ausmaß ist die Folge eines bisher von den verantwortlichen Instanzen offensichtlich nicht genügend in Rechnung gestellten Kräfteverhältnisses. Die Generaldirektoren der bedeutenden Unternehmen, auch des staatlichen Dienstleistungssektors, sind im allgemeinen starke Persönlichkeiten, die in der Verwaltung über zahlreiche Beziehungen verfügen, gelegentlich keine politische Rükkendeckung besitzen und außerdem meistens auf höchster Ebene offene Türen finden. Ihre Gesprächspartner sind hohe Beamte, die lange nicht das gleiche Gewicht besitzen und es im Ernstfalle nicht auf eine Kraftprobe ankommen lassen, sondern sich lieber passiv verhalten. Selbst ein Minister ist dem Verantwortlichen einer großen Gesellschaft, wie z. B. der Elektrizitätswerke oder der Eisenbahn, nicht immer gewachsen. Jener vermag nämlich zu seinen Gunsten den Einfluß des Premierministers oder sogar des Präsidenten spielen zu lassen. Der Industrieminister sollte normalerweise eine ausreichende Vormundschaft ausüben, er ist aber im allgemeinen schon zeitlich überfordert.

Keine Kontrollorgane

Der Aufsichtsrat ist weder ein Gegengewicht noch eine Bremskraft. Selbst in der französischen Privatwirtschaft spielte er stets eine weit geringere Rolle als in anderen Ländern. An der Börse werden im allgemeinen weniger als zehn Prozent der Aktien gehandelt. 25 Prozent des Kapitals genügen fast immer, um den Gang des Unternehmens zu bestimmen. Aufsichtsratssitzungen werden leicht als Formalität empfunden. Die Entscheidungen treffen einige Großaktionäre unter sich. Die Mehrheit der Aufsichtsräte der verstaatlichten Gesellschaften stellen Vertreter der interessierten Ministerien und der Gewerkschaften, neben einigen unabhängigen Persönlichkeiten. Für die Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften ist der Betriebsrat ein geeigneterer Rahmen als der Aufsichtsrat. Die dort anwesenden Gewerkschaftler fühlen sich im betriebswirtschaftlichen und finanziellen Bereich unsicher. Sie sind auf die Erläuterungen der Generaldirektion angewiesen. Zudem betrachten sie sich vor allem als Garanten einer positiven Sozialpolitik. Geschwächt wird schließlich der Aufsichtsrat durch die Rivalitäten zwischen den einzelnen Ministerien.

Die *Gewerkschaften* erfüllen außerdem nicht die ihnen zugedachte Funktion. Sie befreiten sich nicht von den Ketten einer Tradition, die sie zum Gegenspieler der Unternehmer werden ließ, mit der Aufgabe, für ihre Anhänger möglichst viel herauszuholen, ohne sich um das wirtschaftliche Gleichgewicht zu kümmern.

Ihre Funktionäre sind auf eine Beteiligung an der Geschäftsführung, sei es auch nur über Betriebs- und Aufsichtsräte, nicht vorbereitet. Sie stehen geradezu vor einer ideologischen Mauer.

Die in der Gewerkschaftszone besonders aktiven *Kommunisten* vertieften bewußt diese Kluft. Für sie war die Verstaatlichung nur eine kleine Etappe auf dem Wege zu einem Kommunismus marxistisch-leninistischer Prägung. Sie glaubten nie an die Möglichkeit einer Umgestaltung der Gesellschaftsordnung ohne eine revolutionäre Umwälzung. Daher sahen sie in den staatlichen Unternehmen lediglich Bastionen zur Eroberung der Macht.Ihre Propaganda hatte die Arbeitnehmer tagaus, tagein davon zu überzeugen, daß sie unverändert einem Arbeitgeber, einem Patron, gegenüberstehen und sich an ihrem Klassenkampf nichts ändert, wenn der Staat an die Stelle eines privaten Kapitalisten tritt. Von Anfang an benahmen sich die Kommunisten in dem schön ausgedachten Verstaatlichungsgarten der Sozialisten als Spielverderber.

Passivität und Gleichgültigkeit der Gewerkschaften erklären sich aber auch durch eine schnelle *Enttäuschung*. Wie sie es an sich hätten wissen müssen, ist der Staat infolge seiner Machtfülle und seiner Anonymität ein weit rücksichtsloserer Sozialpartner als der Privatunternehmer, der politisch leicht unter Druck gesetzt werden kann und zahlreiche hemmende Faktoren in Rechnung zu stellen hat. Die von der höchsten Instanz angeordnete Sicherung der Rentabilität zur schnellen Beseitigung der Verluste erleichterte Entlassungen und ließ die Sozialpolitik der Unternehmen nur noch einen knappen Spielraum. Es mußte gelegentlich sogar die Kürzung früher zugestandener Vergünstigungen hingenommen werden. Die Gewerkschaften sahen nicht ein, weshalb sie sich für ein Experiment einsetzen sollten, das in absehbarer Zukunft ihren Mitgliedern keine Vorteile bringt und der Gefahr ausgesetzt ist, zu einem bedenklichen Staatskapitalismus zu führen.

Fiasko der Ideologie

Die Entmystifizierung der Verstaatlichung ist allerdings *keine Folge ihres wirtschaftlichen Fehlschlags*. Für die zunächst registrierten hohen Verluste waren teilweise die Fehlleistungen der privaten Unternehmen verantwortlich. Dirigismus, Preiskontrollen, staatlich gelenktes Kreditsystem und soziale Überspitzungen sind unabhängig von den Eigentumsverhältnissen. Eine echte Gesundung setzt mehr denn je den Rückzug des Staates in eine vorsichtig

überwachende Abseitsstellung voraus. Inzwischen wurden die staatlichen Unternehmen nicht schlechter geführt als die privaten. Die meisten kehrten sogar in die Gewinnzone zurück und schufen sich ein solides multinationales Fundament.
Der Fehlschlag trifft einzig und allein die *Ideologie.* Kaum jemand erkennt heute noch Sinn und Zweck der Verstaatlichung. Selbst die Sozialisten geben mehrheitlich zu, daß in den meisten Fällen eine staatliche Sperrminderheit genügt hätte, um der Regierung den gewünschten Einfluß im Wirtschaftsgefüge zu geben, zumal bereits das gesamte Kreditsystem auch ohne Verstaatlichung der Banken der bis in die Einzelheiten gehenden Kontrolle des Finanzministeriums unterlag. Bestätigt wird das ideologische Fiasko durch die Gleichgültigkeit der Gewerkschaften und der Arbeitnehmer. Hierzu kommt die nunmehr durch die Praxis bestätigte Unmöglichkeit, ein ausgewogenes gemischtwirtschaftliches System aufzubauen, da sich zahlreiche nationale und internationale Verflechtungen nicht vermeiden lassen und vor allem für sozialistische Vorstellungen wenig Raum verbleibt, wenn in diesem System, wie Mitterrand wiederholt versicherte, die marktwirtschaftlichen Regeln gelten sollen. Eine Ideologie kann den Markt ausschalten. Wenn sie ihn aber anerkennt, zieht sie zwangsläufig den kürzeren.
Politisch und psychologisch ist nunmehr das Gelände für eine *umfassende Entstaatlichungsaktion* vorbereitet. Von den Kommunisten abgesehen, gibt es kaum Kräfte, die ernstlich entschlossen wären, sich einer methodischen und gleichzeitig vernünftigen Reprivatisierung zu widersetzen. Von einigen demagogischen Erklärungen abgesehen, denkt andererseits kaum jemand daran, die staatlichen Dienstleistungsbetriebe, Elektrizität, Gas oder Eisenbahn, in private Hände überzuleiten. Für Kohle und Stahl gibt es keine Anwärter. Die 1982 mit staatlichen Obligationen entschädigten ehemaligen Aktionäre können wieder den Rückweg antreten. Eine weitere Teillösung ist die Verwandlung der Beteiligungszertifikate in stimmberechtigte Aktien.
Darüber hinaus ist es aber nicht einfach, auf dem Kapitalmarkt die für eine weitreichende Entstaatlichung benötigten Mittel zu mobiliseren. Anziehungskraft besitzen natürlich nur Unternehmen, die Gewinne versprechen oder einen Wertzuwachs erhoffen lassen. Andererseits ist es kaum denkbar, dem Auslandskapital uneingeschränkt das Tor zu öffnen, während seine Zurückdrängung nicht im Widerspruch zu den Regeln der Europäischen Gemeinschaft stehen darf. Mit einem politischen Zauberstab läßt sich die wirtschaftliche Landschaft Frankreichs über Nacht gewiß nicht verwandeln. Auf keinen Fall dürfen die Unternehmen durch die Veränderung der Eigentumsverhältnisse in ihrer Geschäftsführung beeinträchtigt werden, denn ihre Lähmung in den Jahren 1981/1982 war bereits sehr kostspielig. Nichts wäre verhängnisvoller als politisch-demagogische Überstürzung. Das angestrebte Ziel vermag nur in Etappen erreicht zu werden. Vordringlicher ist die Befreiung der französischen Wirtschaft aus ihrem dirigistisch-bürokratischen Zwangskorsett.

Alfred Frisch

Auf dem steinigen Weg zur Normalität

Guinea nach Sékou Touré

Guinea wurde unter der 26jährigen Herrschaft Sékou Tourés wirtschaftlich, aber auch politisch so gut wie ruiniert. Das Militärregime, das nach dem Tod des Diktators an die Macht kam, steuert einen pragmatischen Kurs. Wieviel Erfolg und Zeit es dafür haben wird, bleibt ungewiß. Toni Görtz, der im Auftrag von MISSIO das Land mehrere Wochen bereiste, stellt, sich dabei auf kirchliche Stimmen stützend, eine relativ optimistische Prognose.

Der gescheiterte Putschversuch vom 4. Juli 1985 hat das westafrikanische Land Guinea kurzfristig in die Schlagzeilen der Weltpresse gerückt: Regierungstreue Truppen vereitelten an diesem Tag einen Putsch gegen den Militärmachthaber Oberst *Lansana Conté.* Gut ein Jahr zuvor war das Sieben-Millionen-Volk der Guineer ins Rampenlicht der Öffentlichkeit geraten, als der Tod von *Sékou Touré* die Chance bot, einer 26jährigen Diktatur ein Ende zu setzen.
Am 3. April 1984, vier Uhr morgens, rollten Panzer, Panzerspähwagen und Mannschaftsfahrzeuge durch das schlafende Conakry. Hochrangige Militärs leiteten die Operation. Wenige Tage zuvor war Sékou Touré, der Mann, der das westafrikanische Guinea 26 Jahre lang beherrscht hat, bei einer Herzoperation in Cleveland, Ohio, gestorben. Um seine Nachfolge stritten sich sechs verschiedene Parteien aus seinem Familien-Clan. Als lachender Siebter handelte das Militär.

Machtwechsel nach 26 Jahren

Bei der nächtlichen Aktion vom 3. April besetzte Oberst Lansana Conté mit seinen Leuten kampflos die Regierungsgebäude und die Radiostation, die als „Stimme der Revolution" oft ganz Westafrika in Atem gehalten hatte. Mit der „Revolution" Sékou Tourés war es jetzt vorbei. Sein Tod hat Hoffnungen geweckt, die nach 26 Jahren der Diktatur, der Unfreiheit, der wirtschaftlichen Gängelung und der politischen Verfolgung kaum noch denkbar schienen. Sékou Touré hatte sich schon 1958 als politischer Senkrechtstarter einen Platz in der afrikanischen Geschichtsschreibung gesichert, dadurch daß er Guinea als ersten Staat im Schwarzen Kontinent aus der französi-

schen Kolonialherrschaft in die Unabhängigkeit führte. Er wurde als Außenpolitiker zum Freiheitsidol der afrikanischen Länder, die der Fremdherrschaft überdrüssig waren. Er forcierte den totalen Bruch mit Frankreich, als er *Charles de Gaulle* 1958 sein berühmt gewordenes „Lieber arm und frei als reich und versklavt" entgegenschleuderte. Der Satz läutete zugleich eine 20jährige Eiszeit zwischen Frankreich und Guinea ein. Verwirklicht hat Sékou Touré das Motto – innenpolitisch – jedoch in einer recht eigenwilligen Version: Er persönlich wurde frei und reich, sein Volk aber arm und versklavt.

Was in dieser Zeit dem Volk Guineas eigentlich geschah, wurde erst bei der nach dem Tod Sékou Tourés folgenden Machtübernahme des Militärs so richtig deutlich, als mit der Einführung der Rede- und Meinungsfreiheit die Grenzen des Staates auch für Ausländer geöffnet wurden.

Der Einblick in die innenpolitische Entwicklung des von Frankreich unabhängig gewordenen Guinea verlangt eine gründliche Revision des zu oft überwiegend positiv gezeichneten Bildes Sékou Tourés. Schon ein Fußmarsch durch Conakry, die Hauptstadt des westafrikanischen Staates, der flächenmäßig ebenso groß ist wie die Bundesrepublik Deutschland, bringt gravierende Sünden vergangener Jahre ans Tageslicht.

Die Stadt gleicht weithin einem großen Dorf, über das ein gewaltiger Sturm hinweggefegt ist, der überall Schäden angerichtet, keines der Steinhäuser verschont und kein Dach unberührt gelassen hat. Manche Viertel sehen aus wie Erdbebengebiete. Müllberge türmen sich an jeder Ecke; überall Ruinen; Maschinen jeder Art und Größe verrotten – es gibt keine Ersatzteile im Land. Kinder haben ihr Nachtlager auf einem Stück Pappe aufgeschlagen und schlafen, Arme und Beine dicht an den Körper gepreßt, einen Meter neben der Straße. Hier liegen Eisenbahnschienen, meterhoch fein säuberlich gestapelt; rostbraun künden sie vom Glanz vergangener Jahre; dort ein Park, in dem Verwüstung herrscht: Das Haus Sékou Tourés, das hier gestanden hat, wurde im Freiheitsrausch des 3. April 1984 völlig zerstört. Eingestürzte Häuser stehen neben Bau- oder Brandruinen. In der Straßenecke klaffen Löcher, manchmal von der Größe eines Quadratmeters, und geben den Blick in die Kanalisation frei.

Heruntergekommenes Land

Die Bausubstanz der Hauptstadt Conakry stammt bis auf weniger als ein Dutzend neuer regierungseigener Gebäude und bis auf die große Moschee aus der Franzosenzeit. Seit 26 Jahren verrottete Conakry. Für notwendige Reparaturen fehlten die Baumaterialien, und es fehlte auch der politische Wille, der der Stadt zu einem ansprechenden Äußeren verholfen hätte.

Die Situation der „Metropole" ist symptomatisch für vieles im Lande: Fährt der Besucher von Conakry aus in Richtung Kindia, einer kleinen Provinzstadt 150 km von der Küste entfernt, passiert er eine Fabrik für Militärstiefel, eine Farbenfabrik, ein Keramikwerk, eine Zementfabrik und einen Betrieb für Tabakverarbeitung. Damit hat der Besucher – abgesehen von Bergbaubetrieben – schon mehr als die Hälfte der guineischen Industriebetriebe gesehen, die jedoch alle, bis auf den tabakverarbeitenden Betrieb, durch nichtvorhandene Geschäftigkeit auffallen. Produziert wird selten, einfach weil die Infrastruktur, auf die ein Industriebetrieb angewiesen ist, fehlt.

Auch dieses Bild ist ein Spiegelbild für die Sékou-Touré-Zeit. Wirtschaft, Landwirtschaft, Handel, Verkehr, Ausbildung, Gesundheitswesen – dies alles sind Bereiche, die brachliegen. Von dem Versuch eines Wiederaufbaus kann keine Rede sein, ein totaler Neuanfang ist nötig – wenn auch ein Gang über den Markt von Conakry für den Bereich der Wirtschaft anderes vermuten läßt:

Dicht an dicht gedrängt stehen hier Verkaufsbuden, Schneiderwerkstätten und „Schlachthäuser" der Metzger. Nahrungsmittel, Früchte und Fertiggerichte gibt es in hundertfachem Angebot. Heimisches Obst, Gemüse und Getreide werden fast zentnerweise feilgeboten. Und auch Gegenstände des täglichen Gebrauchs sind da, in Hülle und Fülle, vom Bierseidel über Öllampen bis zum petroleumbetriebenen Kühlschrank, von Sardinen in der Dose bis zum französischen Rotwein. Heimische Fabrikationen jedoch gibt es nicht. Das gesamte Angebot, bis auf die guineischen Nahrungsmittel, sind Importwaren überwiegend aus westlichen Industrieländern – Symbol für eine Handelspolitik, die den Staatshaushalt aufs schwerste belastet, die Devisen verschlingt, die für Investitionen im Lande so dringend benötigt würden. Eine Mülltonne mit der Aufschrift „Stadt Münster 1962" mag da noch als bloße Kuriosität gewertet werden. Sie steht wie verloren vor einem halbverfallenen Haus, das sich mit einem handgemalten Schild als Export-Import-Firma ausgibt.

95 Prozent der Exporterlöse Guineas stammen aus dem Verkauf der überaus reichen Bauxitlager des Landes – Aluminium muß eingeführt werden –, der Nahrungsmittelbedarf im Land kann nur ca. 80 Prozent von der heimischen Produktion gedeckt werden, obwohl Guinea noch Anfang der sechziger Jahre ein bedeutendes Agrarexportland war.

Die jahrelang unter Sékou Touré praktizierte *sozialistisch-marxistische Marktpolitik,* gepaart mit hohen Steuerlasten für Bauern, die in Naturalien zu begleichen waren und die auch nicht selten willkürlich vom Militär eingetrieben wurden, hat dazu geführt, daß die landwirtschaftliche Produktion in Guinea für die Bauern unattraktiv war. Felder wurden nicht mehr bebaut, vorhandene Waren wurden so schnell wie möglich illegal über die Grenzen in Nachbarländer verschoben, mit der Folge, daß ein Land, das von der Natur so gesegnet ist, daß alles wie von selbst wächst, jahrelang am Rande des Hungers stand.

Schule und Ausbildung lagen ähnlich darnieder: in den staatlichen Schulen wurde nur noch Ideologieunterricht erteilt, die privaten, vor allem kirchlichen Schulen waren schon 1961 enteignet worden. Bücher gab es im ganzen Land nicht zu kaufen – bis auf die Werke Sékou Tourés. Französisch wurde im Zuge der Afrikanisierungsbestrebungen als einheitliche Landessprache abgeschafft. Es

galten nur noch die Stammessprachen. Dies schuf enorme Kommunikationsschwierigkeiten: Guineer verschiedener Stämme konnten nicht mehr miteinander reden, geschweige denn mit Ausländern.

Die eigene Meinung zu sagen, war zudem ein Vierteljahrhundert lang kaum möglich. Es war lebensgefährlich, nicht mit den – oft wechselnden – Ansichten des Diktators übereinzustimmen. Von nahezu jeder Familie war wenigstens eine Person im KZ, im Gefängnis oder einfach „verschwunden"; Massengräber aus jener Zeit werden wieder und wieder entdeckt.
Die Verantwortlichen der Sékou-Touré-Regierung sitzen heute im Staatsgefängnis von Kindia und warten darauf, daß ihnen der Prozeß gemacht wird. „Es soll kein Blut fließen", hat die neue Regierung versprochen, die willens ist, die zu erwartenden Todesurteile in Haftstrafen umzuwandeln. Der Verzicht auf Rache – eine Haltung der neuen Regierung, die nicht nur im Inland auf Respekt stößt.

Neuer Freiheitsraum für die Kirche

Mit den Ereignissen vom 3. April 1984 hat Guinea einen Schlußstrich gezogen unter die Zeit der politischen Verfolgung und Unfreiheit. Die Militärregierung unter Oberst Landana Conté hat die Einhaltung der Menschenrechte garantiert, die KZs wurden sofort geöffnet, alle politischen Häftlinge freigelassen, die Presse- und Meinungsfreiheit hergestellt, in den Schulen wurde der Ideologieunterricht abgeschafft, und es wurden erste Schritte unternommen, die landwirtschaftliche Produktion wieder in Gang zu bringen. Vorbei scheint einstweilen die Zeit der Wegelagerei an den Straßen zu sein. Vorbei ist auch der *enorme Druck auf die katholische Kirche,* der ihr das Überleben fast unmöglich gemacht hatte.

Gut ein Vierteljahrhundert lang mußte die kirchliche Arbeit in Guinea offiziell auf Gebetstreffen beschränkt bleiben, denn 1959 schon, wenige Monate nach der Amtsübernahme Sékou Tourés, wurden alle katholischen Vereinigungen verboten; kirchliche Sozialarbeit war nahezu unmöglich geworden, und die gemeinsame Bibellektüre mit Gesprächen über das Leben als Christen in Guinea galt schon als politische Agitation. „Jeder konnte ein Spitzel sein", beschreibt ein guineischer Priester die prekäre Situation während der Jahre der Unterdrückung, „wer als Priester arbeiten wollte, mußte listig sein wie eine Schlange". 1961 wurden dann alle katholischen Schulen verstaatlicht, und 1967 mußten gleichsam über Nacht alle europäischen Missionare (2 Bischöfe, 84 Priester, 14 Brüder und 56 Ordensschwestern) das Land verlassen. Es verblieben lediglich noch 6 einheimische Priester. Seinen Tiefpunkt erreichte das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, als 1970 der damalige Erzbischof von Conakry, *Raymond-Marie Tchidimbo,* als Staatsfeind verhaftet und bis 1979 im KZ Boiro gefangengehalten und gefoltert wurde. Heute lebt Tchidimbo in Rom.
Um so erstaunlicher ist die Bestandsaufnahme heute, gut ein Jahr nach der Öffnung des Landes: 31 einheimische Priester arbeiten in Guinea für eine Kirche, die die Zahl ihrer Gläubigen während der Zeit der Verfolgung auf rund 100 000 verdoppeln konnte – ein Erfolg, der vor allem auf den Einsatz von Laien, vor allem von Katechisten, zurückzuführen ist.
Die Ausbildung einheimischer Priester wurde auch in der Sékou-Touré-Zeit nicht unterbunden: Das Kleine Seminar in Kindia arbeitete ohne Unterbrechung, da hier – nach den Worten seines heutigen Direktors *Désiré Bangoura* – eine „rein spirituelle Ausbildung" vermittelt wurde. Nach der Vorbereitungszeit in Kindia besuchten die Priesteramtskandidaten das Große Seminar in Koumi (Burkina Faso). Heute bereiten sich 35 guineische Seminaristen in Koumi bzw. im neugegründeten Seminar von Bamako, Mali, auf die Priesterweihe vor. „In einigen Jahren wird der gravierende Priestermangel in Guinea behoben sein", meint der Erzbischof von Conakry, *Robert Sarah.* Und er sieht für die Kirche des Landes weitere Hoffnungszeichen: Die basisnahe Arbeit aller Priester im Land und das außergewöhnliche Engagement von Laien rechtfertigen positive Zukunftsprognosen.
Ein Beispiel dafür ist St. Alexis, ein kleines verschlafenes Dorf bei Siguiri, in der Nähe der Grenze zu Mali. Mit viel Engagement hatte ein junger Katechist seine 450 erwachsenen Christen und deren Kinder über die priesterlosen Jahre gebracht. In St. Alexis leben nur Katholiken. Sie werden in einem völlig muslimischen Umfeld vom gemeinsamen christlichen Glauben zusammengehalten.
Oder ein anderes Beispiel: Nangoa, ein Dorf im Waldgebiet Guineas, am Dreiländereck Sierra Leone/Liberia/Guinea. Auch hier wird die lebendige christliche Gemeinde von Katechisten zusammengehalten; ein Priester aus dem benachbarten Gouékedou, der sich weitgehend auf sie verläßt, kann die Gemeinde nur gelegentlich besuchen. Eine Diskussion mit Mitgliedern des Pfarrgemeinderates läßt aufhorchen. Man hatte sich dort sehr mit Marxisten und Vertretern Sékou Tourés auseinanderzusetzen gehabt. Die Konfrontierung mit Nichtchristen – Anhängern von traditionellen Religionen sowie Muslimen – hat das Selbstverständnis der Christen gefestigt. Und dies, obwohl es bisher kaum Ausbildungsmöglichkeiten für Katechisten gibt. Die selbst gebaute Kirche ist für die gewachsene Gemeinde viel zu klein, es fehlen Unterrichtsräume, Papier, Bücher.

Die Chance einer „historischen Stunde"

Nach den Ereignissen des 3. April 1984 hatte die neue Regierung die katholische Kirche offiziell gebeten, beim Aufbau des Landes mitzuhelfen. Als „eine historische Stunde" wertet Erzbischof Sarah dieses Angebot zur Zusammenarbeit in einem Land, in dem nur rund 2 Prozent der Einwohner Katholiken sind. Der wirkliche Einfluß der katholischen Kirche in Guinea ist aber sehr viel größer, als er in der Zahl der Gläubigen zum Ausdruck kommt. Die von den Beobachtern geäußerte Befürchtung, daß andere Gruppen, etwa die Moslems, die

fast 80 Prozent der Bevölkerung ausmachen, diesen Einfluß nicht akzeptieren könnten, wehrt Erzbischof Sarah ab: „Ich glaube, daß das hohe Ansehen, das die Kirche auch unter den Moslems und Heiden genießt, diese Gefahr nicht aufkommen läßt. Im Gegenteil: Gerade die Moslems haben ein neues Engagement der Kirche im Bereich der Erziehung und der landwirtschaftlichen Entwicklung gewünscht. Sie profitieren ja auch ganz wesentlich davon. Ich glaube nicht, daß es Neid auf die Stellung der katholischen Kirche in Guinea geben wird, eben weil die Kirche im Land überall hoch geschätzt wird." Der Erzbischof belegt seine Einschätzung mit einem persönlichen Erlebnis: „Ein moslemischer Lehrer hat mir seinen erstgeborenen Sohn gebracht, damit ich ihn christlich erziehe. Das Christentum wird auch von Nichtchristen als wertvoll und gut empfunden. In Guinea versteht sich der Islam keineswegs als Gegner des Christentums."

Als Priorität für die Pastoralarbeit in Guinea sieht der Erzbischof die *Verbesserung der schwierigen Arbeits- und Lebensbedingungen der Priester.* „Es ist zum Beispiel nötig, ihre Transportprobleme zu lösen, damit die Pastoralarbeit möglichst effektiv wird." Außerdem sei es nötig, in den Pfarreien Strukturen aufzubauen, die die Priester entlasten. Die räumlichen Voraussetzungen für die Ausbildung von Ordensleuten und Katechisten müßten geschaffen werden. „Und dies ist der wichtigste Punkt, – die Ausbildung", meint der Erzbischof im Gespräch: „Ohne gut ausgebildete einheimische Führungskräfte – Priester, Schwestern und Katechisten – kann unsere Kirche nicht leben."
Die Deutsche Bischofskonferenz bewilligte nach den Ereignissen vom 3. April 1984 ein Soforthilfeprogramm für Guinea im Wert von 5,8 Millionen DM, das über kirchliche Hilfswerke abgewickelt wird. Das Internationale Katholische Missionswerk MISSIO hatte auch schon vor dem Regierungswechsel Mittel und Wege gefunden, der Kirche in dem westafrikanischen Staat unter die Arme zu greifen: in den letzten 10 Jahren konnte MISSIO 130 Projekte mit rund 3 Millionen DM in Guinea fördern.
Trotz dieser nicht unguten Perspektive sind die Probleme der Kirche in Guinea bei weitem nicht überwunden. Es gilt, zum Teil in Zusammenarbeit mit dem Staat, ein Gesundheitswesen aufzubauen, das Schulsystem völlig neu zu organisieren, die landwirtschaftliche Produktion wieder anzukurbeln und kirchliche Führungskräfte und Fachkräfte der verschiedensten Berufsgruppen auszubilden – Aufgaben, die in einem Land ohne jede Infrastruktur nur ganz langsam und mit viel Geduld angepackt werden können. Eine schnelle Besserung der Situation sei also in nächster Zeit nicht zu erwarten, so Erzbischof Sarah, aber die neue Freiheit ermögliche es, Schritt für Schritt voranzukommen.

Guinea ist heute ein Land auf dem Wege zur Normalität. Daß dieser Weg steinig und hart ist, belegen nicht nur die wirtschaftlichen Fakten, die als Hypothek übernommen werden müssen. Viele Hürden werden noch zu nehmen sein, wie der Putschversuch vom Juli dieses Jahres gezeigt hat. Überraschung hat das Kommandounternehmen des Obersten Diara Traoré jedoch nicht ausgelöst, denn spätestens seit Dezember letzten Jahres war ein Putschversuch erwartet worden.
Damals hatte Oberst Lansana Conté seinen Ministerpräsidenten und Rivalen Traoré politisch kaltgestellt, indem er ihn ins Amt des Kulturministers abschob. Und die Bewacher, die Traoré seitdem begleiteten, hatten weniger die Aufgabe, den Kulturminister zu schützen, als vielmehr darauf zu achten, daß er keine Waffen und Verbündete für einen Putsch sammelte – so erzählt man in Diplomatenkreisen in Conakry. Der Umsturzversuch ist mißlungen. Zur Folge hatte dies zum einen, daß Conté den Rivalen Traoré zumindest vorerst nicht mehr zu fürchten braucht, zum anderen haben die Ereignisse im Juli gezeigt, wie populär der Staatspräsident ist: Große Teile der Bevölkerung sind spontan zu Kundgebungen für ihn auf die Straße gegangen. Pläne Contés, die Macht demnächst in andere Hände zu legen, sind bisher nicht bekannt geworden.

Der Weg zur Normalität ist steinig

Guinea ist heute auf dem Wege zur Normalität, die allerdings nur in sehr kleinen Schritten erreicht werden kann: Die rund fünf Millionen Guineer, die noch in ihrem Heimatland leben – zwei Millionen Einwohner sind wegen der Willkürherrschaft Sékou Tourés ins Ausland geflohen –, haben 26 Jahre Diktatur hinter sich. Sie waren gezwungen, in einer chaotischen Welt als Überlebenskünstler zu agieren. Einen Sinn für langfristige Strategien konnten sie nie entwickeln. Die Mehrheit von ihnen hat nie erfahren können, was es bedeutet, in Freiheit zu leben. Deshalb wäre es fatal, von heute auf morgen große wirtschaftliche Erfolge von einer Regierung zu erwarten, die praktisch über Nacht und völlig unvorbereitet die Macht übernommen hat. Für eine rasche Aufwärtsentwicklung fehlt in Guinea das Fundament, und damit fehlt auch fast noch jeder Investitionsanreiz für westliche Geldgeber. Die vorhandenen Bodenschätze können so nicht gleichsam in Jahresfrist zu Devisenbringern werden. Was allenfalls schnell leistbar ist, ist ein *Neuaufbau der Landwirtschaft.* Hierfür bedarf es aber in erster Linie keiner großen Programme. Sehr hilfreich ist schon die vollzogene Abschaffung der unter Sékou Touré üblichen Zwangsabgaben und der Handelshemmnisse. Die Gewißheit für die Bauern, erzeugte Produkte selbst nutzen oder verkaufen zu dürfen, dürfte aber – ein wenig politische Stabilität vorausgesetzt – der Nahrungsmittelknappheit in Guinea bald ein Ende setzen.
Dennoch wird es Guinea noch lange schwer haben, die untersten Ränge auf der Entwicklungsskala zu verlassen. Notwendig ist in dieser Situation vor allem eine kontinuierliche, eine beharrliche und eine für Partner berechenbare Politik. Nur so wird es Guinea gelingen, die Situation des Landes zu verbessern, und nur so kann auch die Kirche ein hilfreicher und erfolgreicher Partner des Staates beim Wiederaufbau sein. *Toni Görtz*

Kurzinformationen

Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD haben gemeinsames und schnelles Handeln gegen die Arbeitslosigkeit verlangt. Die Weichen müßten jetzt richtig gestellt werden, heißt es in einem vom 2. September datierten „Gemeinsamen Wort" beider Kirchen. Gefordert wird eine stärker beschäftigungsorientierte Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitsmarktpolitik; die Möglichkeiten einer beschäftigungswirksamen Arbeitszeitgestaltung und einer entsprechenden Arbeitsorganisation müßten voll ausgeschöpft werden. Eine weitere *Verkürzung der Wochenarbeitszeit* dürfe kein Tabu sein, wobei die Frage bleibe, ob eine solche Verkürzung in allen Branchen und Betrieben generell angestrebt werden solle. Die Kirchen schlagen ebenfalls vor, die *Arbeitsumverteilung* ökonomisch sinnvoll und sozial verträglich für mehr Beschäftigung einzusetzen. Dazu gehöre die Vermeidung von Überstunden, die viel häufiger möglich sei, und die Bereitstellung von mehr Teilzeit-Arbeitsplätzen. Geboten ist es der Erklärung zufolge auch, die Qualifizierung von Arbeitnehmern sowie die Umschulung und Fortbildung auf allen Ebenen voranzubringen. Schwarzarbeit und illegale Beschäftigung müßten eingedämmt werden. Bischofskonferenz und EKD rufen dazu auf, *tätige Solidarität* unter Beweis zu stellen. Die menschliche Not dürfe nicht durch leichtfertige Unterstellungen über die Arbeitslosen in der öffentlichen Diskussion vergrößert werden; Gleichgültigkeit und Abwehrhaltung gegenüber den Arbeitslosen könnten diese in Verdrossenheit und Resignation drängen: „Es kann zu einem Zerbrechen des sozialen Grundkonsenses zwischen Arbeitslosen und Arbeitsplatzbesitzern in unserem Staat kommen". Jeder unbesetzte Arbeitsplatz, jede unnötige Überstunde, jede versäumte Qualifizierung und jedes unnötige Einstellungshemmnis seien Verstöße gegen das Gebot der Solidarität. Solidarität mit und für die von Arbeitslosigkeit Betroffenen verlange, „auch die finanziellen Belastungen der längerfristig Arbeitslosen mit wachem und offenem Herzen zu sehen und mitzutragen". Die Kirchen appellieren an Staat, Arbeitgeber und Gewerkschaften, im Sinne eines Sozialpaktes gemeinsam zu handeln. Alle Verantwortlichen werden gebeten, „aufeinander zuzugehen, und auch bereit zu sein, wo nötig, eigene Interessen zurückzustellen, um gemeinsam einen Beitrag zum Abbau der Arbeitslosigkeit zu erbringen." Aus Arbeitslosigkeit dürfe niemand politisch Kapital schlagen wollen oder dem anderen den guten Willen absprechen.

In Genf tagte vom 26. bis 30. August das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes. Es war die erste Sitzung des 31köpfigen Gremiums nach der Vollversammlung des LWB in Budapest (vgl. HK, September 1984, 405–408). Der dort zum Präsidenten gewählte ungarische Bischof *Zoltán Káldy* setzte sich in seiner Ansprache vor dem Exekutivkomitee dafür ein, die Erklärung der Vollversammlung über das Ziel der Einheit zu verwirklichen. Dabei gehe es sowohl um weltweite lutherische Gemeinschaft wie um die ökumenische Gemeinsamkeit. Budapest habe bewiesen, „daß die Lutheraner in ökumenischen Beziehungen keinen Schritt zurück machen oder sich aus der ökumenischen Bewegung zurückziehen, sondern weitere Fortschritte erzielen wollen." Auch der scheidende Generalsekretär *Carl Mau* (er übergab sein Amt in Genf an den Norweger *Gunnar Staalsett*) befaßte sich in seinem Bericht mit den ökumenischen Beziehungen des LWB. Nach zwanzig Jahren des Dialogs mit Rom sei die Zeit gekommen, wo gefragt werden müsse, wann es zu angemessenen Formen sichtbarer Einheit kommen könne. Das Modell der vorläufigen Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Anglikanern in den USA könnte Mau zufolge ein nachahmenswertes Vorbild sein. Die Lutheraner seien bereit anzuerkennen, daß das Papsttum große Bedeutung für die Einheit der Kirche habe; Papst Johannes Paul II. müsse sich aber erheblich stärker an der Diskussion über die Rolle des Bischofs von Rom beteiligen. Das Exekutivkomitee gab grünes Licht für die *dritte Phase des lutherisch-katholischen Dialogs auf Weltebene.* In einer Erklärung über *Gerechtigkeit und Frieden* wurde die Einberufung eines ökumenischen und weltweiten Friedenskonzils befürwortet. Die Mitgliedskirchen des Weltbundes wurden aufgefordert, gegen die weitere Militarisierung des Weltraums Stellung zu beziehen und aktiv der Verbreitung von Kernwaffen entgegenzutreten. Das theologische Hauptreferat zum Thema „Christ in der heutigen Zeit" hielt in Genf der frühere Bundespräsident *Karl Carstens.* Carstens war dazu von Carl Mau eingeladen worden, mit dem er entfernt verwandt ist. Nachdem in Genf fünf neue Mitglieder in den Lutherischen Weltbund aufgenommen wurden, gehören dem LWB jetzt hundertvier Kirchen mit über 54 Millionen Mitgliedern an.

Ein gemeinsames Wort zum Thema „Der Sonntag muß geschützt werden" veröffentlichten der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz. Anlaß für diese Erklärung der beiden Kirchen sind Überlegungen zur Modernisierung des Arbeitszeitgesetzes, nach denen das Verbot von Sonn- und Feiertagsarbeit durch eine weiter gefaßte Ausnahmeregelung gelockert werden soll. Nach Ansicht der Kirchen ist der Grund, die bestehende Regelung aufzuweichen, nicht technischer, sondern wirtschaftlicher Art.
Es stehe jedoch in dieser Frage mehr auf dem Spiel als die Konkurrenzfähigkeit und die Rentabilität. Der Sonntag sei der Tag des Herrn. In der so hektisch gewordenen Gesellschaft sei es notwendig, daß man sich am Sonntag seines Ursprungs und seines Zieles vergewissere und sich Gott zuwende. Dazu werde die feiernde Ruhe benötigt. Der Sonntag sei für den Menschen da. Eine Gesellschaft, die den Sinn des Sonntags nicht mehr verstünde, gäbe ein

Kernstück ihrer Kultur preis. Mensch und Gesellschaft bräuchten den Sonntag, um zu erfahren, daß nicht Produktion und Rentabilität den Sinn des Lebens ausmachten. Die Wirtschaft müsse dem Menschen und der Entfaltung seines ganzen Lebens dienen und dürfe ihn nicht wirtschaftlichen Erfordernissen unterordnen. Die Kirchen betonen daher, daß dort, wo der Sonntag zu einem normalen Arbeitstag gemacht werde, ein wichtiges Element des Schutzes des arbeitenden Menschen fehle. Eine weitere Durchlöcherung des Arbeitsverbotes würde vor allem die Familien treffen: „Wann sollen Eltern und Kinder den Segen eines gemeinsamen Lebens erfahren, wenn sie nicht einmal mehr den Sonntag gemeinsam verbringen können?" Die Frage nach dem Sonntag mache im übrigen deutlich, wie sehr Religion und Kultur miteinander verbunden seien. Wo man diese Verbindung aus dem Blick verliere, schwinde auch das Bewußtsein dafür, „daß die Kultur humaner und christlich geprägter Traditionen mehr und etwas anderes ist als die optimale Güterversorgung." Menschenwürde und Kultur würden letztlich Schaden nehmen, wenn der Sonntag für immer mehr Menschen zum Arbeitstag würde.

Im Auftrag und zuhanden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz veröffentlichte eine Arbeitsgruppe unter dem Titel „Mensch sein im Ganzen der Schöpfung" ein ökologisches Manifest. Eingesetzt worden war diese Arbeitsgruppe im Gefolge der ersten Ökumenischen Konsultation (HK, Dezember 1980, 594–596), auf der die Frage nach einem neuen bzw. verantwortlichen Lebensstil eine so große Rolle spielte, daß eine eigene Gruppe eingesetzt wurde mit dem Auftrag, „nach der Bedeutung des christlichen Welt- und Existenzverständnisses für die künftige Lebensgestaltung zu fragen". Im Vollzug dieses Auftrages veranstaltete die Gruppe ein „kirchliches Forum" zum Thema Lebensstil, namentlich zwei Tagungen; dabei „trat die Umweltkrise immer mehr in den Vordergrund, weil sich aus der ökologischen Problematik besonders dringliche Anfragen an den Lebensstil des einzelnen, an Wirtschaft und Politik, an unsere ganze Gesellschaft ergeben. So beschränkt sich dieses ökologische Memorandum auf diese eine Seite unseres Lebensstils." Für die Arbeitsgruppe ist die ökologische Seite allerdings nicht nur wegen ihrer Dringlichkeit zentral, sondern auch deswegen, weil die Umweltkrise nicht angemessen wahrgenommen wird. Eine zweite zentrale Aussage des Memorandums ist, daß die Umweltkrise erfordert, „das naturwissenschaftlich-technische Denken der Neuzeit und das mit ihm verbundene anthropozentrische Weltbild, aber auch den von daher entwickelten Lebensstil von Grund auf kritisch zu überprüfen". In einer Besinnung auf das alttestamentliche Schöpfungsverständnis wird die Umwelt als Mitwelt begriffen und der Natur ein eigenes Daseinsrecht zugesprochen; und vom neutestamentlichen Freiheitsverständnis her wird jenes neuzeitliche Verständnis von Freiheit, das sich an den zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten bemißt, in Frage gestellt. Im Anschluß daran werden die Christen eingeladen, sich auf einige zentrale Grundsätze zu einigen und von diesen her entschlossen zu handeln, wobei bei allen Maßnahmen die enge Verflechtung der persönlichen Ebene mit der gesellschaftlichen Ebene zu beachten sei. Die „praktischen Perspektiven" bieten eine Auswahl von Maßnahmen, die vor allem auf der zweiten Tagung zusammengetragen worden waren; diese sind einerseits nicht neu, anderseits aber auch nicht unbestritten. Die Arbeitsgruppe hat sie dennoch aufgenommen, weil sie – in Abgrenzung zu parteilicher Umweltpolitik – gute Vorschläge unterstützen möchte, auch wenn sie von einer anderen Seite vorgetragen werden. Wie sie denn auch die Kirchen ermuntert, in kritischer Solidarität mit den Gruppen und Bewegungen zusammenzuarbeiten, die außerhalb der Kirche ökologische Ziele verfolgen.

Der Präfekt der vatikanischen Ordenskongregation, Kardinal Jerôme Hamer, nahm Stellung zum Streit in den USA um eine Zeitungsanzeige zur Abtreibungsfrage, die u. a. von einer Reihe von Ordensleuten unterzeichnet worden war. Zum Abschluß einer dreiwöchigen USA-Reise, auf der er auch an der Vollversammlung der Konferenz der US-Ordensoberen teilgenommen hatte, wies Hamer darauf hin, daß Unterzeichner der Anzeige, sofern sie es noch nicht getan hätten, Schritte unternehmen müßten, um den durch die Anzeige entstandenen Skandal wieder aus der Welt zu schaffen, indem sie klarstellten, daß sie zur Lehre der Kirche stünden (vgl. NC News Service 26. 8. 85). In der Presse wurde indes vermerkt, daß Hamer weder von „widerrufen" noch von „zurückziehen" gesprochen habe. Drei männliche und 24 weibliche Ordensangehörige hatten im Oktober vergangenen Jahres eine Anzeige mitunterzeichnet, in der bestritten wurde, daß die Verurteilung jeder Abtreibung die „einzige legitime katholische Position" in dieser Frage sei (vgl. HK, Februar 1985, 57f). Von den drei männlichen Ordensleuten war bekannt, daß sie die von Rom geforderte Erklärung zugunsten der kirchlichen Lehre bereits abgegeben haben. Inzwischen wurde auch mitgeteilt, daß einige der Ordensfrauen offenbar mit der Ordenskongregation zu einer Übereinkunft in der Frage gekommen sind. Hamer erklärte weiter, daß Ordensleute, die sich zu einem solchen klärenden Schritt außerstande sähen, damit rechnen müßten, daß die Angelegenheit so behandelt würde, wie es das Kirchenrecht vorsehe und wies auf die Entlassung von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften nach Can. 697 bis 700 hin. Den vielfach in dem Zusammenhang angeführten Hinweis auf die Gewissensfreiheit wollte Hamer so verstanden wissen, daß der „Friede des Gewissens" durchaus von der Kirche anerkannt werde. Katholiken seien jedoch verpflichtet, die Lehre der Kirche als der kompetenten Lehrerin der Wahrheit zu beachten, wenn sie ihr Gewissen bildeten. Gewissen könne nicht als ein Prinzip herangezogen werden, um Widerspruch zur klaren und autoritativen kirchlichen Lehre in der Abtreibungsfrage zu rechtfertigen.

Zeitschriften

Theologie und Religion

GÖRTZ, HEINZ-JÜRGEN. **Die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 60 Heft 3 (1985) S. 321–340.

Görtz leuchtet die Struktur christlicher Nachfolge aus, um damit die Eigenart des Glaubens und seiner Begründung deutlich zu machen. Anhand des Markusevangeliums stellt er drei Grundelemente des Nachfolgegeschehens heraus: In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der Subjektivität zur Personalität in Gemeinschaft; in ihr geschieht die Umkehrung der „‚linearen' Weltzeit der Geschichte in die ‚querlaufende' Zeit des Ereignisses des vollmächtigen Rufs und seines gläubigen Hörens". Als weiteres Momente nennt Görtz die sich in der Nachfolge ereignende Umkehrung der neuzeitlichen Praxis der Selbstverwirklichung und Leistung in jene von Glaube, Hoffnung und Liebe. Der eigene Charakter von Grund und Begründung in der Nachfolge, so die fundamentaltheologische Quintessenz, finde seinen Ausdruck in einem „mehrpotenzialen ‚Im nachhinein' solcher Begründung". Was Begründung heiße, werde selber noch einmal umgekehrt. Ich muß mich auf den Ruf zur Nachfolge hörend einlassen: „Umkehr ist die Voraussetzung und das Geschehen dessen, der hier selbstbewußt wird und dessen, was und wie hier gewußt werden kann". Daß der Grund trägt, läßt sich aber nicht schon im Hören, sondern erst im Mitgehen erfahren, das dann auch zu einem „neuen Sehen" führt. Der Ruf zur Nachfolge, der Weg und die Bedingungen seines Gehens, sind weiterhin vermittelt durch die geschichtliche Gemeinschaft der Nachfolgenden und ihr Zeugnis.

HERMISSON, HANS-JÜRGEN. **Altes Testament und Märchen.** In: Evangelische Theologie Jhg. 45 Heft 4 (Juli/August 1985) S. 299–322.

Von den vermeintlichen „Märchenmotiven" bzw. märchenhaften Zügen in alttestamentlichen Texten, die seit Hermann Gunkel in der Forschung eine gewisse Rolle spielen, bleibt in der Analyse des Tübinger Alttestamentlers Hermisson so gut wie nichts übrig. So zeigt er, daß es sich bei den „sprechenden Tieren" (Paradiesschlange und Bileams Eselin) nicht um Märchenmotive handelt und daß auch die Wunderwirkungen von Elias' Mantel oder Moses Stab nicht auf das Konto des Märchens gebucht werden können. Man verstelle sich die betreffenden Erzählmotive in alttestamentlichen Texten, wenn man sie gleich mit einem unspezifischen und daher nichtssagenden Märchenbegriff zudecke. Auch die Sagen, Fabeln und Legenden im AT haben zu wenig mit dem Märchen gemeinsam, als daß man sie unter diese Kategorie subsumieren dürfte. Auf eine grundlegende Differenz zwischen der alttestamentlichen Überlieferung und der Grundgestalt des Märchens macht Hermisson in seinen Schlußbemerkungen aufmerksam: „Gott ist im Märchen nicht die Quelle des Wunderbaren, nicht Urheber des Wunders; das Wunder gehört vielmehr zur natürlichen Beschaffenheit des Märchenlandes." Man solle dem Märchen seinen eigenen Rang und seine Besonderheit lassen und nicht vorschnell das über europäische Märchen Gewußte auf fremde Geschichten übertragen. Unbestritten sei allerdings die Gemeinsamkeit grundlegender Affekte wie etwa des Wunschdenkens, ebenso die dem Menschen mehr oder minder eigene „magische" Auffassung der Welt.

Kultur und Gesellschaft

KRÄMER, HANS. **Sind zwei Ethiktypen notwendig?** Zum Verhältnis von Sollensethik und Strebensethik. In: Universitas Jhg. 40 (September 1985) Heft 9, S. 995–1002.

Der Autor spricht sich dafür aus, neben dem gängigen Verständnis von Ethik im Sinne einer Sollens-, Pflichten-, Verantwortungs-, oder deontologischen Ethik einen alten, weitergefaßten Begriff von Ethik wiederaufzugreifen, die Strebensethik. Im Unterschied zur Sollensethik wäre ein solches Ethikverständnis auf ein Wollen und Streben bezogen, das sich seinerseits auf Ziele wie Glück, Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung und Selbststeigerung richte. Während die Sollensethik Pflichten gegenüber den anderen einzelnen, der Sozietät im Ganzen, Gott oder sich selbst formuliere, beziehe sich die Strebensethik primär auf das Handeln des einzelnen und seine Ziele an sich selber. Drei Defizite der philosophischen Ethik macht der Autor in dem Zusammenhang aus: Sie bedürfe eines affirmativen Begriffes des Guten, und nicht nur eines restriktiv-prohibitiven, wie er in der Sollensethik vorherrsche. Sie sei gehalten, auch konstruktive Anleitungen zu vermitteln, wie man dieses Gute erlangen könne. Und sie müsse eine Methodologie entwickeln, die geeignet sei, in die Handlungsweisen und Haltungslagen einzuüben, die die Erlangung dieses Guten bedingen.

TROLL, CHRISTIAN W. **Islam und islamisches Denken im Umbruch.** Das Ringen um Identität und Reform. In: Stimmen der Zeit Jhg. 110 (September 1985) Heft 9, S. 605–618.

Von der Frage, was auf lange Sicht aus dem fundamentalistischen Islam wird, hängt weltpolitisch einiges ab. Der Autor beschreibt das wechselvolle Ringen um die islamische Identität in Verbindung mit einigen Reformströmungen. Er stellt diese Bewegungen (Wahhabi-Bewegung, „klassischen Modernismus" und neue Fundamentalisten) als Versuche dar, den Islam immer wieder neu zu verlebendigen. Eine bedeutende Rolle bei der Auseinandersetzung zwischen Islam und moderner Welt spielen nach Ansicht des Autors die kolonialen Erfahrungen islamischer Länder. Sie hätten zu einer apologetischen und polemischen Verhärtung gegenüber der westlichen Welt geführt. Als Kehrseite der Islamisierung der letzten Zeit dürften im übrigen Tendenzen der Entislamisierung auch nicht übersehen werden. Praktisch gebe es nur noch wenige islamische Länder, deren Gesellschaft durch und durch islamisch im vollen koranischen Sinn des Wortes sei. Eine wachsende Zahl von muslimischen Intellektuellen plädiere dafür, daß die Muslime lernen müßten, mit Selbstbewußtsein und ohne Komplexe dem Westen gegenüber sowohl dessen Ideen als auch die eigene Tradition objektiv, kritisch und von den Quellen her zu studieren, um dann bestimmen zu können, wie der Islam heute auf die verschiedenen Herausforderungen antworten könne.

Kirche und Ökumene

CHITTISTER, JOAN D. **Rome and the religious life.** In: The Ecumenist Heft 5 (Juli-August 1985) S. 72–76.

Das Verhältnis von US-Frauenorden und Rom ist seit Jahren äußerst gespannt. Die Autorin, Priorin eines Benediktinerinnenkonvents in den USA, versucht die entsprechenden Meinungsunterschiede an fünf Hauptthemen aufzuzeigen, und zwar an Hand der Stichworte Ordensrecht, Autoritätsverständnis, Apostolat, Lebensstil und Haltung zu den Frauen. In der Frage des Ordensrechts unterscheidet sie zwischen einer römischen Position, der es darum gehe, ein Ideal festzuschreiben, von dem fallweise dispensiert werden kann, und der amerikanischen Auffassung, nach der Gesetze das wirklich Normative festlegen und dementsprechend möglichst ohne Dispensen auskommen sollten. Im Zusammenhang mit der Suche nach einem zeitgemäßen Apostolat ordnet sie Rom die Auffassung zu, daß Kirche als ein Ort gesehen werde, zu dem die Menschen kommen, während die amerikanischen Ordensfrauen die Kirche als ein Volk verstünden, das zu den Menschen gehen müsse. In der Frage des Lebensstils gehe es darum einzuschätzen, wie groß die Öffnung einer Gruppe sein dürfe, ohne daß diese deswegen aufhöre, eine Gruppe zu sein. US-Ordensfrauen seien der Ansicht, sich durchaus auf dem richtigen Mittelweg zwischen extremer Konformität und extremem Individualismus zu bewegen.

Notizen

In einem gemeinsamen Brief mehrer vatikanischer Kongregationen (Bischofs-, Klerus-, Ordens- und Missionskongregation) an alle Bischofskonferenzen und Ordensgemeinschaften wird noch einmal an die *Unvereinbarkeit des Klerikerstandes mit der Ausübung öffentlicher Ämter* erinnert (vgl. Can. 285, § 3). Der Brief trägt das Datum vom 25. März und wurde durch eine Meldung der amerikanischen katholischen Nachrichtenagentur NC News Service bekannt (NC News Service 2. August). In dem Brief heiße es, die unglücklicherweise nicht seltenen Fälle, in denen Priester entgegen den Bestimmungen des Kirchenrechts öffentliche Ämter annähmen, seien eine Quelle wachsender Besorgnis des Heiligen Stuhls. Diese Fälle stellten ein Ärgernis dar, würden Spaltung verursachen und das Priesterbild verunstalten.

Deutliche Kritik an der *Medienpolitik des Vatikans* äußerte *Luitpold A. Dorn,* Präsident der Vereinigung der beim Vatikan akkreditierten Journalisten, in einem „Kathpress"-Interview. Oberstes Kriterium der vatikanischen Medienpolitik sei die Überlegung, ob es diplomatisch opportun sei, mit einer bestimmten Sache an die Öffentlichkeit zu gehen. Der Ausgangspunkt sei nie das Recht der Öffentlichkeit und der kirchlichen Gemeinschaft auf Information. Johannes Paul II. sehe zwar die Wichtigkeit der Medien und ziehe deshalb viele Sach- und Personalentscheidungen in der vatikanischen Medienpolitik an sich. Er richte sich dabei aber nicht in erster Linie nach sachlichen Kriterien.

Walter Bayerlein, Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, hat sich besorgt über eine zunehmende *Verengung* des Raums „freier Initiativen des organisierten Laienapostolats" in der Bundesrepublik geäußert. Satzungen würden wieder geändert, Pastoralräte wieder abgeschafft oder einfach nicht mehr einberufen. Ein „ausufernder" Begriff der Pastoral, die zudem oft als „Merkmal ausschließlich kirchenamtlicher Zuständigkeit" mißverstanden werde, verenge entgegen den Vorstellungen des Zweiten Vatikanums den Raum des Laienapostolats. In der katholischen Kirche scheine die „monologische Struktur" zu wachsen, der synodale Dialog dagegen weithin erloschen zu sein.

Der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Eduard Lohse,* warnte vor übertriebenem Pessimismus hinsichtlich der *Zukunft der Kirche in der Bundesrepublik.* Beim Jahresempfang der EKD in Bonn sagte Lohse, es helfe nichts, unter dem Eindruck gegenwärtiger Probleme eine Hochrechnung aufmachen zu wollen, die die Zukunft der Kirche verdüstert und mit vielen Wolken verhangen sehe. Der kritische Rückblick zeige, daß geschichtliche Entwicklung sich niemals gradlinig, sondern in Wellenbewegungen vollziehe. Die Betrachtung der Geschichte lehre, „daß auf eine Abwärtsbewegung fast stets wieder eine andere Phase gefolgt ist, die neue Ansätze, vielleicht sogar echte Erweckung, jedenfalls aber unerwartete Ermutigung mit sich gebracht hat". Lohse stellte allerdings auch fest, es sei kritische Besinnung geboten, ob Kirchen und Gemeinden auch künftig in der Lage sein würden, der kaum übersehbaren Fülle von Diensten und Aufgaben nachzukommen, die sich im Lauf der letzten Generation herausgebildet hätten.

Eine *„Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland"* haben Vertreter buddhistischer Gemeinden aus der ganzen Bundesrepublik in Hamburg gegründet. Für die etwa 20 000 deutschen und die 35 000 in der Bundesrepublik lebenden ausländischen Anhänger des Buddhismus soll dieser Zusammenschluß auch als Plattform für verstärkte Kontakte zu anderen Religionsgemeinschaften und kulturellen Institutionen dienen. Mit dieser Gründung, der Verabschiedung einer Verfassung und eines buddhistischen Bekenntnisses und mit der Wahl eines leitenden Gremiums haben die Buddhisten in der Bundesrepublik damit auch die Bedingungen für eine Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts erfüllt. Die rund 20 000 in der Bundesrepublik lebenden buddhistischen Vietnamesen haben der Gemeinschaft gegenüber zunächst nur einen Beobachterstatus.

Die evangelisch-katholische *„Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung"* hat an die im Bundestag vertretenen Parteien appelliert, in einer gemeinsamen Entschließung ihren Willen zu bekräftigen, *Rüstungsexporte der Bundesrepublik in Entwicklungsländer* nachhaltig zu drosseln und sich dafür einzusetzen, daß eine weitere Aufrüstung in den Entwicklungsländern vermieden werde. Es sei ethisch geboten und auch klüger, in die Überwindung der Unterentwicklung zu investieren, anstatt später deren Folgen durch Militärhilfe und Rüstungsexporte zu bekämpfen. Die Entwicklungspolitik solle sich in den Dienst der Friedensförderung stellen und mehr als bisher Maßnahmen für die ärmsten Bevölkerungsschichten unterstützen. Die GKKE empfiehlt eine Neufassung des Kriegswaffenkontrollgesetzes, eine stärkere Mitwirkung des Bundestages an der Kontrolle der Rüstungsexporte sowie eine Einschränkung der öffentlichen Werbung für Rüstungsgüter.

In Wien fand die erste deutschsprachige Konferenz des *Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa* statt. In einer Abschlußerklärung sprechen sich die Teilnehmerinnen für ein „Konzil des Friedens", wie es auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf vorgeschlagen worden war, und eine Länder- und Konfessionsgrenzen übergreifende Zusammenarbeit aller christlicher Frauen für den Frieden aus. Man wolle ein „friedlicheres, gerechteres, geeinteres Europa" und verstehe die Zusammenarbeit im Rahmen des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa als einen Beitrag zu mehr Frieden und Gerechtigkeit und zur Bewahrung der Schöpfung auf diesem Kontinent. Man verstehe sich zwischen zwei Traditionen stehend: dem Christentum und der Frauenbewegung. In beiden Traditionen erkenne man Elemente, die sie „einerseits beschränken, anderseits befreien". Bereits 1965 regten der Ökumenische Weltrat der Kirchen und das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen zu einem Treffen von christlichen Frauen an. Erst 1982 kam es in Gwatt, Schweiz, zur Gründung des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa, nachdem ähnliche Gruppen in Afrika, Asien, den USA und in der Karibik bereits länger bestehen. Alle vier Jahre findet ein Gesamttreffen statt. In der Zwischenzeit organisieren sieben Regionen Konferenzen, wie dies nun in Wien geschah.

Die *Friedensdiskussion* hat in der katholischen Kirche der USA einen neuen Auftrieb erhalten. Angesichts neuerer Entwicklungen im Rüstungsbereich drängen auch Bischöfe darauf, auf dem einmal eingeschlagenen Weg in der Friedensfrage fortzufahren, um so die Anliegen des Friedenshirtenbriefs von 1983 nicht verebben zu lassen. In einer Botschaft der vier Bischöfe des Bundesstaates Maryland aus Anlaß des 40. Jahrestages des Abwurfs der Atombombe wird darauf verwiesen, daß die US-Regierung die Bedingungen, zu denen die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief die Abschreckungsdoktrin tolerierten, nicht eingelöst habe, so etwa den Stopp von Tests und der Produktion von Atomwaffen. Der Vorsitzende von Pax Christi in den USA, Bischof *Thomas Gumbleton* von Detroit, sprach sich unterdessen für eine Aktualisierung des Hirtenbriefes aus. Im Zusammenhang mit der Diskussion um den Wirtschaftshirtenbrief und der darin geplanten verstärkten Auseinandersetzung um die Militarisierung der US-Wirtschaft spielt SDI (Strategic Defense Initiative) zur Erforschung neuer Weltraumwaffen der Reagan-Regierung eine zunehmend wichtige Rolle.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Kösel-Verlages, München, und der Buchhandlung Herder, München, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 11
39. Jahrgang
November 1985

Das Zweite Vatikanum hat in vielen Bereichen eine Umstellung gebracht, die heute wieder neu bedacht werden muß – weg von der Defensive, von der Isolierung und Abgrenzung hin zum Dialog, zum Gespräch ...

Franz Kardinal König

Nach vorne schauen

Der zwanzigste Jahrestag des Konzilsendes beschäftigte die kirchliche und zum Teil auch die sonstige Öffentlichkeit bereits lange, bevor das Datum in Blickweite kam. Dies ist überhaupt nicht verwunderlich. Das II. Vatikanum war ein großer Aufbruch mit kaum zu ermessender Breiten- und Tiefenwirkung. Fast alle Bereiche, Kontexte und Formen, in denen Kirche heute lebt, sind davon betroffen. Paul VI. hat das II. Vatikanum einmal verglichen mit dem „Ansetzen einer Pflugschar", durch das lang erstarrte und brachliegende Erdmassen bewegt und jahrhundertealte, aber teils verschollene Erfahrungen neuen Hoffnungen geöffnet wurden. Wie sehr die katholische Kirche durch das letzte Konzil in fast allen ihren Lebensäußerungen „umgepflügt" wurde, kann – wenn auch nur einigermaßen – ermessen, wer noch ganz in der „alten" Kirche mit ihrer sakramentalen Volksfrömmigkeit, ihrem Gebots- und Sanktionenkult, dem davon geprägten katholischen Sündenbewußtsein, ihrer hermetischen konfessionellen Abgeschlossenheit und ihrem Heilsexklusivismus aufgewachsen ist. Wer das „Klima" von damals mit dem heutigen kirchlichen Freiheitsniveau, dem neu gewachsenen Miteinander von Amt und Laien und der – jedenfalls in weiten Teilen des Kirchenvolks – unbekümmert gelebten ökumenischen Offenheit vergleicht, kann über die eingetretenen Veränderungen trotz aller neu aufgebrochener Probleme in seinem Katholischsein nicht unglücklich sein.

Eine seltsam rückwärtsgewandte Sicht des Konzils

Zudem ist der Streit über die „richtige" oder „falsche", „legitime" oder „willkürliche" Verwirklichung des Konzils noch lange nicht ausgestanden, sondern wurde durch die von *Johannes Paul II.* etwas plötzlich und nur für knappe 14 Tage anberaumte *Sondervollversammlung der Bischofssynode* (vgl. ds. Heft S. 515 und S. 522) neu belebt. Durch polemische Veröffentlichungen von theologischer und noch höherer Warte ist überdies ein neuer Disput über zwanzig Jahre Nachkonzilszeit in Gang gekommen: darüber, was die Kirche aus dem Konzil gemacht hat, aber noch mehr darüber, was in der Phase der Verwirklichung des Konzils aus der Kirche eigentlich geworden ist. Neue, nicht immer unbegründete Ängste sind aufgebrochen, das Rad kirchlicher Entwicklung könnte vom gegenwärtigen Papst, seinen autoritativen Helfern und auch von nicht wenigen Bischöfen, die sich in ihrer Hoffnung auf glaubwürdigere geistliche Erneuerung der Kirche, auf mehr innere Geschlossenheit, aber auch auf mehr missionarische Ausstrahlung getäuscht sehen, hinter das II. Vatikanum zurückgedreht werden.

Seit Jahren einer trügerischen Ruhe haben wir damit endlich wieder *einen wenigstens teilweise öffentlichen Diskurs* darüber, wie Konzilsverwirklichung nach den Erfahrungen der letzten 20 Jahre heute aussehen könnte oder sollte.

Die Art, wie dieser Diskurs geführt wird, ist bisher allerdings wenig befriedigend. Er ist *auf eine seltsame Weise rückwärtsgewandt.* Daran beteiligt sind verschiedenste Leute aus ganz unterschiedlichen Richtungen. Es gibt welche, die glauben, ein tüchtiger, die Gesamtkirche bestimmender Papst und eine selbstsichere Theologie genügten schon, um die Kirche auf den rechten Weg zu bringen und die Abtrünnigen in ihren Schoß zurückzuführen oder die vielen Gleichgültigen wieder zu aktivieren. Das Konzil, da es nun einmal „passiert" sei, lasse sich folglich und eigentlich nur dann verantworten, wenn es in allem einheitlich und vom päpstlichen, weniger vom bischöflichen Lehramt, „authentisch" interpretiert und die Kirche entsprechend geführt werde. Als ob das Konzil nur in Dokumenten bestünde und nicht auch bzw. *in erster Linie Ereignis* gewesen wäre und als solches weiterwirkte. Als ob katholischer Glaube nur durch den päpstlichen Trichter zu laufen hätte, um in jeder Bezie-

hung und endgültig gegen alle Verfälschungen und gefährlichen Beimengungen gefeit zu sein. Und als ob letztere, die Gläubigen, das aus ganz unterschiedlichen Antrieben und Vorverständnissen lebende Volk, ausgerechnet eine selbstsicher in sich kreisende Theologie verstünden und deren oft mehr geistesgeschichtlich als theologisch begründete Ideen und Prinzipien ohne weiteres mit ihren eigenen, oft ganz anders gearteten Erfahrungen in Einklang brächten oder auch nur dazu bereit wären, wenn sich Theologie nicht selbst suchend auf diese ihre Erfahrungen einläßt.

Aber es gibt auch die nicht minder *schrecklichen Vereinfacher,* für die alles, was zu erstarren droht oder irgendwie krisenhaft erscheint, „ekklesiogen", oder noch schlichter „vatikanogen" ist. Als ob die ganze komplizierte moderne Welt mit ihrer vielfältigen Widerständigkeit gegen jeden Offenbarungsglauben, den christlichen besonders, in der Kirche oder gar im Vatikan entstanden oder fabriziert worden wäre zu dem Zweck, sie dann um so besser verurteilen und selbst um so strahlender dastehen zu können. Ein Schweizer hat es seinen streitenden theologischen Landsleuten, aber nicht nur diesen, ins Stammbuch geschrieben: „positive" Papolatrie sei schlimm, aber „negative" sei genauso schlimm, wenn nicht noch abwegiger.

Doch ebenso fixiert wie diese auf das *Papsttum* sind andere auf das *Konzil*: Man macht daraus ein Paket von Bestimmungen oder Leitideen und schlägt es einander um die Ohren. Was den Bestimmungen nicht wörtlich oder sinngemäß entspricht, ist Niedergang und Verfallsprozeß, und was sich nicht in die einmal als richtig erkannten Leitlinien fügt, ist Erstarrung und Regression. In Wirklichkeit leiden alle, die Fortschrittler und die Rückschrittler, an einer Art „konziliarem Fundamentalismus" – der Ausdruck stammt von *Pierre Duprey,* dem gegenwärtigen Sekretär des römischen Einheitssekretariates. Sie verkennen mehr oder weniger gründlich das Konzil selbst, aber vor allem seine Verwirklichung und seine Wirkungen. Sie starren auf das II. Vatikanum, als ob es vorher nichts und nachher so gut wie nichts gegeben hätte. Oder sie trennen Konzil und Nachkonzilszeit so, als ob im Konzil selbst keine Spannungen und Probleme übriggeblieben (z. B. im Verhältnis Primat–Episkopat, Klerus–Laien, Kirche–Welt) wären und nur die böswilligen oder unfähigen Interpreten und Vulgarisierer – letztere vor allem – in der Nachkonzilszeit – angesteckt von emanzipativen Ideen und von einem falschen, auf Glaube und Kirche übertragenen Demokratie- und Autoritätsverständnis – alles durcheinandergebracht hätten.

Wider die Kanonisierung des Zweiten Vatikanums

In Wirklichkeit war das Konzil weder die Ursache allen Übels noch der Ursprung alles Guten, sondern *oberste Kirchenversammlung zu einem bestimmten Zeitpunkt und mit bestimmten Zielen,* auch wenn letztere nicht von vornherein feststanden, sondern sich größtenteils erst im Konzilsverlauf herauskristallisierten. Es war ein höchstkirchliches Unternehmen von begrenzter Dauer und begrenzter Aussagekraft, in jedem Wortsinn, den man damit verbinden kann, ein *Konzil des Übergangs:* des Übergangs auch in dem Sinne, daß es seinerseits zu einem *Element und Moment eines Übergangs in einer gesamtgesellschaftlichen Umbruchsituation* wurde, dessen Ausmaße im Konzil selbst nicht abzusehen waren und die bald zu neuen Antworten herausforderten. In dieser Begrenzung mögen viele einen Mangel sehen. Vermutlich aber war es die größte Chance, die das Konzil überhaupt eröffnen konnte.

Indem vieles offen und vorläufig bleiben mußte, konnte der gesamtgesellschaftlichen Umbruchsituation wenigstens im Ansatz so begegnet werden, daß das eigene Denk- und Handlungsinstrumentarium nicht gleich über Nacht wieder unbrauchbar wurde. Es könnte also kaum etwas Verkehrteres passieren als eine *„Kanonisierung" des Konzils* in dem Sinne, daß man seine Dekrete und Konstitutionen als hauptsächliche oder gar alleinige Leitlinie zur Lösung aller Gegenwartsprobleme einsetzte. Denn auf viele von ihnen konnte das Konzil noch gar keine Antwort geben, ja nicht einmal zielführende Fragen stellen. Nicht zuletzt, weil schon sein Ansatz „Kirche nach innen – Kirche nach außen" relativ begrenzt war. Davon abgesehen, steht die Kirche heute gerade dort am schlechtesten da, wo die Öffnung, das Provisorium am wenigsten gelungen ist: in *Fragen der sittlichen Lebensführung.* Und es mag kein Zufall sein, daß dies zugleich die Fragen sind, die dem Konzil selbst von vornherein entzogen waren.

Lethargie durch Realismus überwinden

Natürlich forderte diese Offenheit auch ihren Preis: die Ideen, die sich als Moden oder auch als tieferreichende Veränderung in der Gesamtgesellschaft durchgesetzt haben, konnten so auch leichter in das kirchliche Leben eindringen. Doch sind die dadurch ausgelösten Unsicherheiten und Erschütterungen nur *ein* Element der Nachkonzilszeit, zeitlich mehr oder weniger deutlich begrenzbar auf die späten sechziger und die frühen siebziger Jahre. Inzwischen sind längst nicht mehr Aufbegehren und Polarisierung für das gesamtkirchliche Klima kennzeichnend, eher Lethargie und Enttäuschung. Längst sind nicht mehr die binnenkirchlichen Gegensätze das eigentliche Problem, sondern ein *Trend zum Rückzug* angesichts einer wieder unbeweglicher werdenden, in die sicheren Formeln und in die sicheren Gehäuse sich bewegenden Kirche und angesichts des Gegenwindes aus der von der Kirche sich abwendenden Bevölkerung, der besonders den in der Glaubensvermittlung tätigen Geistlichen und Laien ins Gesicht bläst.

Konzilsverwirklichung heute heißt deshalb vor allem diesem Hang zur Lethargie entgegenzuwirken.

Aber wie? Zunächst durch eine möglichst nüchterne, illusionsfreie Einschätzung der Wirklichkeit. Es geht dabei vorrangig um die *gesellschaftliche Wirklichkeit* und erst in zweiter Linie um die kirchliche, auch wenn diese dann letztlich die entscheidende ist.

Die Zeit nach dem Konzil hat es bis in die unmittelbare Gegenwart herein besonders eindringlich gezeigt: *Uns fehlt seitens der Kirche die nötige Sensibilität für geistig-gesellschaftliche Grundströmungen oder schlichter für den gesellschaftlichen Wandel.* Und nicht nur das. Wir tun uns mit der Wahrnehmung empirisch-gesellschaftlicher Sachverhalte überhaupt schwer. Nicht so sehr im gesellschaftspolitischen Sinne, wenn es darum geht, aus sozialethischen Grundsätzen heraus sozialpraktische Maßnahmen zu ergreifen oder mitzufördern. Viel schwerer tun wir uns mit den jeweils in der Gesamtgesellschaft aufbrechenden Veränderung der Einstellungen und Verhaltensweisen.
Um nur ein gewiß nicht wichtiges Beispiel zu nennen: Das gewandelte Bild der Kleinfamilie z. B. und die veränderten Voraussetzungen für deren Stabilität wurden kaum oder wenn erst sehr spät und nur in allergröbsten Umrissen zur Kenntnis genommen. Selbst die grundlegend veränderten Voraussetzungen für die Weitergabe des Glaubens in ihr wurden viel zu spät erkannt. Und man steht immer noch einigermaßen staunend und rätselnd vor dem Bruch, der in dieser Beziehung zwischen den Erwachsenen und der heranwachsenden Generation sich abzeichnet. Dieser spürbar werdende Bruch ist aber kein Ereignis, das plötzlich vom Himmel fällt. Was jetzt in seinen radikaleren Auswirkungen sichtbar wird, hatte sich in den Familien längst vorbereitet. Anstatt aber genau hinzusehen, woher *die Ursachen* für das Versickern von Glaubenswissen und religiöser Praxis kommen, beschwört man den negativen Einfluß von Medien oder behilft sich mit vagen Säkularisierungsthesen.
Diese offensichtliche Hilflosigkeit im Verfolgen und Aufarbeiten gesellschaftlicher Entwicklungen hat gewiß mit sehr eingefahrenen katholischen Verhaltensmustern zu tun, die durch das Konzil zwar relativiert, in ihren Nachwirkungen aber kaum außer Kraft gesetzt wurden: *Leben aus Brauchtum und Tradition mit der Kehrseite, daß die Anstrengung des Denkens überhaupt vernachlässigt wird.* Gerade wer die auch im kirchlichen Bereich durch Außenfaktoren gewachsene Trendanfälligkeit beklagt, dürfte keine Mühen scheuen, wenn es gilt, gesellschaftliche Veränderungen bereits in ihren Ansätzen wahrzunehmen. Mancher in der Kirche verbringt offenbar heute noch schlaflose Nächte ob der auflösenden Wirkungen sozialwissenschaftlicher Schmalspurtheorien auf Theologie und Kirche. Wenn es diese Gefahr gibt – sie wird meist sehr überschätzt –, dann wird seriöse Gesellschaftsanalyse um so wichtiger. Gerade die Kirche in Deutschland verfügt dafür über die nötigen Mittel. Warum schafft sie damit nicht auch das nötige Instrumentarium?

Ansätze des Konzils weiterentwickeln

Resignation überwinden heißt aber, ansetzen mehr wieder *beim Konzil* und bei dem, was von ihm und in seiner Folge verwirklicht wurde. Das II. Vaticanum hat genügend Wege aufgetan, auf denen wir weitergehen können. Die Konzentration von Aufmerksamkeit auf binnenkirchliche Vorgänge und die Autoritätsstrukturen der Kirche mochten im Blick auf die die Kirche bedrängenden Zukunftsfragen ein Schaden sein. Aber es gilt auch da die andere Seite zu sehen. Das Konzil hat gerade durch sein Kirchenverständnis ein unverkrampfteres Miteinander in der Kirche ermöglicht und zugleich zur Schaffung neuer „Zellen" geführt, in denen Christen sich gegenseitig stärken und Glaube neu wachsen kann.
Wir denken, wenn z. B. von *„Basisgemeinden"* die Rede ist, vorwiegend an Lateinamerika. Und da sie dort zu einem wichtigen, wenn auch häufig überschätzten Faktor auch gesellschaftlich-politischer Bewußtseinsbildung in einem Zustand wirtschaftlich-sozialer Depression geworden sind, wird in ihnen gleich eine Gefahr der Verfremdung der Kirche, reine Sozialaktivität, wenn nicht gar politische Revolutionsmystik vermutet. Und schon wirkt die Angst um die rechte Lehre als Generalverdacht. In Wirklichkeit sind die Basisgemeinden oder „kleinen Gemeinschaften" zu einer weltweiten Einrichtung und/oder Bewegung geworden, in der exakt das Kirchenverständnis des II. Vatikanum in kirchliches Leben umgesetzt wird. Diese Gemeinschaften sind heute eine Notwendigkeit geworden, weil Glaubensgemeinschaft als in Gemeinschaft gelebter Glaube in den Familien weitgehend ausfällt und in anonymen Großpfarreien unmöglich geworden ist. Ohne persönliches Erleben von religiöser Gemeinschaft wird aber selbst die sonntägliche Eucharistiefeier zu einer seelenlos absolvierten Pflicht.
Der Aufbau dieser Gemeinschaften war nur möglich auf der Grundlage von „Lumen gentium"; aufgrund eines Kirchenverständnisses, das den Gemeinschaftscharakter aller kirchlichen Vollzüge gegenüber einem einseitigen sakramentalen „Objektivismus" wieder zur Geltung brachte und so Kirche örtlich und persönlich wieder erlebbar machte. Von daher wurden auch neue Zugänge zum Glauben eröffnet: z. B. dadurch, daß das Konzil die Bibel den Menschen als selbsterlebte Lektüre zurückgegeben hat. Gerade bei uns sind da noch lange nicht alle neuen Ansätze genutzt.
Das II. Vatikanum hat den *Gottesdienst* grundlegend reformiert. Er ist heute das sichtbarste Zeichen einer tief veränderten Volkskirche. Viele sagen, der Gottesdienst sei seit dem Konzil nicht eindrucksvoller, nicht „schöner", sondern kulturlos und banal geworden. Man muß die vom II. Vatikanum beschlossene Liturgiereform in ihrer Durchführung nicht über den grünen Klee loben. Sie entstand zu reißbrettartig, mehr auf vereinfachte historische Rekonstruktion bedacht denn von den Lebens- und Glaubensbedingungen heutiger Christen bestimmt. Der Brief Guardinis an den Liturgischen Kongreß in Mainz kann noch heute Anlaß und Anstoß sein, auch in der Gestaltung des Gottesdienstes mehr nach vorne zu schauen, als ängstlich auf Rubrikentreue zu achten. Denn nicht Experimentiersucht droht heute den Gottesdienst zu verderben, sondern der *Mangel an Phantasie in der Ausgestaltung.* Wo genügend Phantasie aufgebracht wird, kann in einer Mischung von Altem und Neuem gerade der nachkonziliare Gottesdienst nicht nur Gemeinschafts-, sondern Glaubenserlebnis werden.

Es besteht allerdings der Eindruck, daß sich ursprünglich liturgisch weniger bewegte Länder in Europa und in Übersee leichter tun als solche Länder, in denen die liturgische Bewegung entstanden ist. Wie überhaupt zu beobachten ist, daß vor dem Konzil „rückständige" Ortskirchen mit einer auf Zukunft gerichteten Konzilsverwirklichung sich leichter tun als diejenigen, die für sich in Anspruch nehmen, das Konzil theologisch, atmosphärisch, publizistisch mitvorbereitet zu haben. Sie überkam das Konzil gleichsam; sie *mußten* sich seiner Dynamik öffnen und haben für diese zu einer neuen Lebendigkeit gefunden, die uns hierzulande selbst in der Ökumene noch abgeht.

Die Spuren Gottes im Menschlichen wahrnehmen

Eine Konzilsverwirklichung, die 20 Jahre nach seinem Abschluß seine Dekrete nicht kanonisieren, sondern seine Ansätze weiterzuentwickeln sucht, muß schließlich und *vor allem* von der Glaubenssituation heute ausgehen. Sie ist von der des Konzils höchstens in ihren Wirkungen, nicht in ihrem Wesen verschieden. Daß die Glaubensfrage als praktische Frage der Glaubensweitergabe zum eigentlichen Problem geworden ist, war schon damals klar. Auch wenn man sich weiter der Überzeugung hingab, es sei noch genügend Glaubensbereitschaft vorhanden, die sich durch eine welt- und menschenfreundliche kirchliche Verkündigung aktivieren lasse.

Diesbezüglich genügt es auch nicht mehr, nur Fragen zu stellen. Es müssen Antworten und entsprechende *Strategien* entwickelt werden. (Ein kirchenamtlich beliebt gewordenes Schlagwort lautet zwar, nötig seien nicht Pastoralstrategien, sondern Heilige. Aber erstens kann die Kirche nie nur aus Heiligen, gar kanonisierten, bestehen. Zweitens kann Glaube heute nicht vorausgesetzt, sondern muß neu geweckt werden. Und dazu bedarf es halt doch auch „strategischer" Anstrengung, die bis in die letzten Kapillaren kirchlichen Lebens, in Predigt und Katechese, durchschlägt.)

Wo aber ansetzen? Zweifelsfrei bei der erfahrbaren Wirklichkeit, die als Ort und Weg der Selbstmitteilung Gottes in den geschöpflichen Dingen erschlossen, einsichtig, erfahrbar und wahrnehmbar gemacht werden muß. Damit ist nicht an eine x-beliebige religiöse Aufwertung des Kosmos jenseits des Menschen gedacht, der oft genug, wie es jüngst jemand formuliert hat, als „Schöpfung ohne Schöpfer" gedacht wird. Es geht vielmehr um die *Wiederwahrnehmung der Spuren Gottes im Menschlichen.* Wenn in menschlichen Grundvollzügen der Austausch von Mitmenschlichkeit nicht als etwas erfahren wird, was auf Gott als das eigentliche Geheimnis des Menschen verweist, werde ich vergeblich – mit existentieller Wirkung – vermitteln, verkündigen, was Offenbarung, Gnade, Sakrament, ja auch was Glaube überhaupt ist.
Es wird, wenn sich Theologie und Kirche überhaupt dahin aufmachen, in der Tat, wie es im Interview dieses Heftes heißt (S. 515), ein langer Weg sein. Es wird auch ein langes Mühen sein, bis auf diesem Weg die „Verheißungen" der Pastoralkonstitution von einer menschengerechteren Kirche mit einem welthaften Glauben, der Glaube im christlichen Sinne bleibt, eingeholt sind. Eigentlich kann dies nur über ein religiös aufgewertetes profanes Ethos gehen, das sittliches Tun als praktischen Zugang zum Glauben wieder ernster nimmt. Heute entscheidet sich letztlich nicht nur das Kirche-Welt-Verhältnis an diesem Punkt – siehe persönliche Lebensführung –, sondern auch christlicher Glaube als gelebter und gesellschaftlich wahrnehmbarer Gottesglaube.

Vielleicht machen sich auch die Exkommunikatoren noch auf die Suche

Wenn der Weg lang ist, bedarf es allerdings auch einer entsprechenden Ausrüstung, also bestimmter Verhaltensweisen. Man wird unterwegs notgedrungen auf sehr *unterschiedliche Situationen* treffen und ganz verschiedene, auch *widersprüchliche Erfahrungen* machen; zumal in und mit einer Kirche, die sich im II. Vatikanum dazu aufgemacht hat, Weltkirche zu werden. Sie ist es zwar bei genauerem Hinsehen immer noch viel weniger, als sie es sein möchte und auch könnte. Aber eine Einheitskirche ohne besondere regionale Ausprägungen und ohne eine gewisse Vielfalt an Glaubenshaltungen, Theologien und Spiritualitäten kann der Weltkatholizismus nicht sein. Wer da nur ängstlich auf unmißverständliche dogmatische Formulierungen stiert, und wo er diese nicht auf Anhieb findet, gleich Häresie wittert, wird auf diesem Weg der Kirche nicht weit kommen. Es braucht schon etwas mehr *Vertrauen in die ausgleichende Wirkung des Gesprächs* und etwas mehr Geduld, die Dinge sich entwickeln und im Diskurs sich klären zu lassen. Es zeigt sich ja, daß, wo Gespräch in der Kirche wirklich stattfindet, dieses so gut wie überall zum jeweiligen Erstaunen aller Ängstlichen fast auf Anhieb gelingt: von der Gemeinsamen Synode in Würzburg und den diversen synodalen Vorgängen bis zu den jüngsten Pastoralkongressen in Italien und Spanien und jetzt auf der Rottenburger Synode.

Nur: wirklich *Toleranz* üben, Gegensätze bis zur Klärung aushalten, dem Argument vertrauen, auch wenn es einmal kein Autoritätsargument ist, auch Außenseiter ertragen, fällt im Katholizismus noch auf allen Ebenen schwer. Exkommunikatoren, die immerzu schnell und genau wissen, wann jemand noch Katholik oder nur noch Christ oder nur noch Arianer und gar kein Christ mehr ist – als ob die Gottessohnschaft nur eine theologische Frage und kein Glaubensgeheimnis wäre und deshalb nicht auf verschiedenen Zugängen gesucht werden könnte und müßte –, haben immer noch leichtes Tun. Aber vielleicht läßt sich auch der eine oder andere von ihnen noch auf den Gedanken ein, daß sie selbst wie jene, denen sie das vorwerfen, ihre eigene Theologie mit dem christlichen Glauben schlechthin verwechseln könnten. Und macht sich dann auch noch auf den Weg. *David Seeber*

Brisant

Das Projekt einer Kurienreform, über das die für die Zeit vom 21. bis 23. November vom Papst nach Rom einberufene *Kardinalsversammlung* – wenn es nach römischen Plänen geht – abschließend beraten soll, scheint in einigen Punkten wesentlich brisanter zu sein, als erste Pressemeldungen darüber vermuten ließen. Die vor einigen Wochen in einem umfangreichen Papier den Kardinälen und den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen übermittelten Vorschläge bzw. Bestimmungen sind im einzelnen nicht bekannt. Es lassen sich aber mindestens drei besonders delikate Punkte erkennen.

Nicht widersprochen wurde bisher der Meldung, der *Päpstliche Laienrat* werde zu einer Kongregation aufgewertet. Man weiß seit längerer Zeit, daß dem Papst selbst an einer solchen Aufwertung liegt. Es spricht auch einiges dafür, daß es einzelne katholische Organisationen gibt, die einen solchermaßen aufgewerteten Ansprechpartner in Rom wünschen. Sicher ist, daß innerhalb des Laienrates selbst – weniger an der Spitze als in den höheren und mittleren Verwaltungsstellen – diese nachdrücklich gewünscht wird.

Der Plan erscheint indessen mehr als problematisch. Schon gegen die Errichtung des Rates gab es gute Argumente. Prof. *Hans Maier,* der Präsident des ZdK, hat erst dieser Tage in einem Rückblick auf das Zweite Vatikanum vor der in der Errichtung eines römischen Laiendikasteriums zum Ausdruck kommenden „Vereinnahmung jeglicher Laienaktivität als geistliche Mitverantwortung" gewarnt (vgl. KNA Sonderdienst Konzil, 10. 10. 85). Tatsächlich wird man sich für ein solches Dikasterium nur begeistern können, wenn man die Laienschaft als einen kirchlichen Sonderbereich und nicht als das vom Amt in Glaubensdingen geleitete Kirchenvolk versteht. Um so weniger leuchtet die Erhebung des Laienrates zu einem Dikasterium mit Jurisdiktionsgewalt ein.

Der zweite delikate Punkt ist die *künftige Stellung des Staatssekretariates.* Wenn nicht alles täuscht, läuft die jetzt geplante Reform im Gegensatz zu der von Paul VI. durchgeführten (vgl. HK, Oktober 1967, 460 ff.) trotz formeller Aufwertung auf eine *Zurückstufung* des Staatssekretariats im Rahmen der Gesamtkurie und auf einen *Gewichtsverlust* des zentralen Kurienorgans hinaus. Dies zeigt sich in der vorgesehenen Umbenennung des bisherigen Rates für außerordentliche Angelegenheiten in „Kongregation für die Beziehungen zu den Regierungen". Damit wird der Kongregationsrang dieses Kurienorgans wiederhergestellt und die Zurückstufung gegenüber dem Staatssekretariat bzw. dessen faktische Einbindung in dieses unter Paul VI. wieder aufgehoben. Auch die wieder größere Verselbständigung und der *faktische Kompetenzzuwachs anderer wichtiger Kongregationen* (Glaubenskongregation, Missionskongregation, Kleruskongregation, Ostkirchenkongregation) spricht für einen Gewichtsverlust des Staatssekretariates trotz wahrscheinlich fortbestehender Personalunion in der Leitung des Staatssekretariats und der künftigen Kongregation für die Regierungen. Diese Entwicklung dürfte von verschiedenen Seiten begrüßt werden.

Die Vormachtstellung des Staatssekretariates, wie sie Paul VI. verfügte, ist vielen unheimlich geworden. Man hat sich damit nie so recht abgefunden. Häufig ist der Vorwurf zu hören, seinen Referenten mangele es an der notwendigen Fachkompetenz z. B. in Lehr- oder ökumenischen Fragen. Für eine deutlichere Trennung zwischen geistlicher Domäne und den Beziehungen zu den Staaten spricht einiges, obwohl auch diese letztlich geistlich geprägt sein müssen. Auf eine wirksame Koordination der gesamten Kurienarbeit kann jedenfalls auch künftig nicht verzichtet werden. Vermutlich wäre also mit einer besseren Ausstattung des Staatssekretariates mit in einzelnen Sachbereichen kompetenterem Personal mehr geholfen als mit einer wieder stärkeren Verselbständigung der einzelnen Kongregationen.

Der delikateste Punkt betrifft aber die *Sekretariate (für die Förderung der Einheit, für die nichtchristlichen Religionen, für die Nichtglaubenden).* Diese sollen in „Räte" umgewandelt werden. Damit verlöre insbesondere das *Einheitssekretariat* die ihm bisher zugestandenen eigenständigen exekutiven Zuständigkeiten. Denn „Räte" – das galt auch für die bisherigen – haben ihrem Status nach nur beratende und „fördernde" Funktionen. Sie können z. B. keine verbindlichen Dokumente eigenständig veröffentlichen. Diese Umstufung der Sekretariate zu Räten ist um so brisanter, als damit eine Zuordnung zu bestimmten Kongregationen (Glaubenskongregation, Missionskongregation, „Orientalen"-Kongregation) verbunden ist. Dabei bleibt einstweilen unklar, ob diese Zuordnung in erster Linie personell (über die Präfekten der betreffenden Kongregationen) oder institutionell zu verstehen ist. Allein schon die Ausstattung der der *Ostkirchenkongregation* mit ökumenischen Zuständigkeiten könnte den Dialog mit den verschiedenen orthodoxen Kirchen zum Platzen bringen. Und die reformatorischen Kirchen würden über die Zuteilung einer ökumenischen Überkompetenz an die Glaubenskongregation auf Kosten des bisherigen Einheitssekretariates – zumal auf dem gegebenen aktuellen Hintergrund – nicht minder verärgert. – Übrigens war entgegen manchen Pressemeldungen (vgl. Corriere della Sera, 21. 9. 85; FAZ, 28. 9. 85) nie vom „Verschwinden" der Sekretariate oder von deren „Aufgehen in anderen Kongregationen" die Rede, sondern von der Zu- bzw. faktischen Unterordnung unter andere Dikasterien. Exakt dieses scheint geplant zu sein.

Erste, teils heftige Reaktionen aus dem Weltepiskopat lassen vermuten, daß das letzte Wort zu diesem Projekt noch nicht gesprochen ist bzw. daß die vom Papst befragten Kardinäle ihm kaum unisono zustimmen. Es wäre auch ein Wunder, käme die Kurienreform, auch wenn sie der Papst nicht auf das Programm gesetzt hat, nicht auch auf

der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. ds. Heft S. 515 und S. 522) in irgendeiner Form zur Sprache. Es ist ohnehin seltsam, daß mit einer Sache, die doch mindestens in den Wirkungen die Gesamtkirche angeht, nicht die Bischofssynode als Vertretung des Gesamtepiskopats befaßt wird, sondern statt dessen ein weitgehend personengleiches Gremium unmittelbar vor deren Zusammentritt beraten muß. *se*

Deutlich?

Der Bischof von Fulda würde sich gewiß gerne – das hat er mit manchen ebenso prominenten wie umstrittenen Politikern gemeinsam – als Mitglied des Vereins der Freunde der deutlichen Aussprache bezeichnen lassen. Seit Erzbischof *Johannes Dyba* aus dem Dienst der päpstlichen Diplomatie ausgeschieden ist und Bischof im traditionsreichen Fulda wurde, lassen viele seiner Äußerungen vermuten, er sehe in seiner diplomatischen Vergangenheit einen auszulöschenden Makel. Nicht die Diskretion, die Nuance, das sorgfältige Abwägen, die (geistliche und weltliche) Klugheit sind seine Sache, sondern die Konfrontation, die drastische Sprache, der Schwarz-Weiß-Kontrast, das harte Urteilen. Das könnte erfrischend sein, wenn der *Stil* nicht ein ebenso grobgeschnitztes Bild von Glaube und Kirche widerspiegeln würde: In der Schlußpredigt bei der diesjährigen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hat es sich deutlich gezeigt.

„Und so stehen wir nun mitten in der geistigen Auseinandersetzung unserer Zeit", beschrieb Bischof Dyba die Lage des Episkopats und der Gläubigen. In dieser Auseinandersetzung bestehen nach seiner Meinung vor allem zwei Gefahren: das sich „das Volk zu wenig um seine Hirten sammelt und zu ihnen steht" und daß die politische Theologie „Gemüter und Begriffe verwirrt, indem sie die Kirche als Institution der Gesellschaftskritik, die Basis als Offenbarungsquelle, die Neulektüre der Bibel, die Umschreibung der Theologie, marxistische Analyse und hermeneutische Experimente aller Art propagiert".

Für die Gefährlichkeit der Zeiten, „in denen man die Autorität und Vollmacht der von Gott eingesetzten Hirten und Lehrer in Frage stellt", beschwor Dyba das Schicksal der Rotte Korachs, die nach der Erzählung im Buche Numeri vom Erdboden verschluckt wurde. Ganz so drastisch, meine der Bischof, würden ja derartige Auseinandersetzungen heute nicht mehr beendet; aber es sei – so die überraschende Schlußfolgerung – „doch interessant, feststellen zu können, daß sich die als neueste Sichtweisen kritischer Systemforscher vorgetragenen Ideen immer wieder als Aufgüsse längst überwundener Irrlehren vergangener Jahrhunderte entpuppen".

Beide Gefahren – die Infragestellung der Hirten durch das Volk und die politische Theologie – sah Dyba zwangsläufig eng verbunden. „Wie kommt es dann, daß heute vielfach Volk Gottes und Hierarchie gegeneinander ausgespielt werden, ja daß Hierarchie geradezu als Schimpfwort verwendet wird und ihre Mitglieder als Klassengegner angefeindet werden?" So wenig zutreffend in dieser Frage die Situation jedenfalls in der Bundesrepublik beschrieben ist, so eindeutig wird die Ursache namhaft gemacht: Die politische Theologie, die in ihrem Kern – so hieß es in der Predigt in ungerechter Verzerrung, aber dafür wiederum überaus deutlich – „zutiefst unchristlich" ist, „weil sie das eigentliche Wagnis scheut, auf die radikale Herausforderung dessen nicht eingeht, der da sagt: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, dann wird auch alles andere dazugegeben' (Matth 6,33)".

Dem Befund entsprechen Prognose und Therapie: Der „ganze politisch-theologische Spuk" werde „demnächst vergessen sein"; und wir brauchen „ein Volk Gottes, das sich wieder um seine Hirten sammelt und zu ihnen steht". Der politisch aufmerksame Zeitgenosse meint, einen angeschlagenen Politiker zu hören, der mit einer Donnerrede seine unzufriedenen Parteifreunde zur Geschlossenheit mahnen will, und nicht einen Bischof, der ja nicht nur „über" und „vor" dem Volk ist, sondern auch als Bruder mit und im Volk Gottes „unter dem einen Herrn". Bei seiner geistlichen Philippika scheint der Fuldaer Bischof zu wenig daran gedacht zu haben, daß Zeichen von Autorität nicht ist, die Dinge – wie man so sagt – einmal richtig beim Namen zu nennen, sondern sie bei ihrem richtigen Namen zu nennen. *ko*

Unübersichtlich

Im Grunde besteht kein Anlaß zur Aufregung darüber, daß sich elf mit der bisherigen Arbeit der „Katholischen Jungen Gemeinde" (KJG) – vor allem wegen ihrer politischen Ausrichtung – unzufriedene Pfarrgruppen im Bistum Speyer von ihrem Verband losgesagt und als „Junge Kirche Speyer" selbständig gemacht haben. Wer innerhalb der Vielzahl von kirchlichen Jugendverbänden für eine stärkere Profilierung auch im Sinne gesellschaftlich-politischer Optionen votiert, darf sich nicht wundern, wenn sich dementsprechend verschiedene Richtungen und Wege ausdifferenzieren. Die seit einiger Zeit zu beobachtenden *Gegengründungen von Jugendgruppen und -verbänden* mit einer politisch eher betont konservativen und/oder spirituellen Ausrichtung sind nichts anderes als Reparaturmaßnahmen an einem Jugendverbandswesen, das heutigen Unterscheidungsbedürfnissen offensichtlich nur mehr ungenügend gerecht wird.

Sich in diesem Sinn darauf beschränken zu sagen: Warten wir es ab, wer sich auf die Dauer wird halten können, die Aussteiger von heute oder die Verbände von gestern, reicht jedoch nicht aus. Jugendverbände können heute ja keineswegs aus dem vollen

schöpfen. Das (Jugend-)Verbandswesen als ganzes befindet sich in einer Krise. Der Ruf nach neuen Organisationsformen ist eine Antwort darauf, daß Jugendliche abwandern zu anderen Gruppen bzw. Gruppen überhaupt meiden. Weitere Abspaltungen auf Bundes- oder Diözesanebene können von daher die ohnehin geringer gewordene Masse nur noch weiter aufsplittern, die kleiner werdenden Verbände nur weiter schwächen. Wir brauchen zwar durchaus andere Verbände, aber keineswegs mehr, sondern eher weniger, die wenigen dann aber mit einem unterscheidbareren Profil. Um dies zu erreichen, bräuchte man eher integrativ wirkende Kräfte, die innerhalb der je verschiedenen und sich verstärkt profilierenden Verbände die „Basis" zusammenzuhalten vermögen.

Es ist nun aber nicht so, als deute sich mit dem Schritt von Speyer eine allgemeine Entwicklung an. Dafür sind die Verbände auf Diözesanebene in sich schon zu uneinheitlich. Dafür ist die Lage insgesamt auch zu unübersichtlich.

Wie wenig klar die Richtung ist, in die es bei der Jugendarbeit in den Bistümern geht, zeigte auch eine Veränderung in der Diözese *Augsburg* von diesem Frühjahr. Dort stärkte man den kirchenamtlichen Teil der Jugendarbeit, versteht nunmehr die verbandliche Arbeit nur als *einen* Träger kirchlicher Jugendarbeit neben anderen, bestreitet den Verbänden ausdrücklich eine „Alleinzuständigkeit" und – was das Entscheidende ist – unterscheidet zwischen den Aufgaben einer kirchenamtlichen Säule, nämlich „Verkündigung", „Weitergabe des Glaubens", „Leben in und mit der Kirche", und denen der verbandlichen Säule, die „im Auftrag aller Gläubigen zum Zeugnis in der Welt" gründen soll. Auf dem Papier sorgt dies für eine *klare Abgrenzung von Heils- und Weltdienst:* Wo Laien legitimerweise unterschiedlicher Meinung sein können, da mögen sich die alten und möglicherweise auch neuen Verbände tummeln, die Zuständigkeit für die „eigentliche" Verkündigung zieht jedoch das kirchliche Amt an sich. Im Vergleich dazu: In der Diözese Speyer begrüßte man die Neugründung der „Jungen Kirche" mit dem Hinweis, hier sehe ein Jugendverband als Schwerpunkt seiner Arbeit die Evangelisation der Jugendlichen.

Die Augsburger „Versäulung" der kirchlichen Jugendarbeit mutet deshalb so befremdlich an, weil gerade in der Diskussion um die Arbeit der Jugendverbände in den letzten Jahren deutlich geworden ist, daß man nicht einfach diakonische und Verkündigungs-Arbeit voneinander trennen kann, daß diese vielmehr ineinander verwoben sind, ohne deswegen un-unterscheidbar zu sein. Wie will man von den Jugendverbänden eine im weiteren Sinn katechetische Aufgabe einklagen, wenn man sie auf so dezidierte Weise aus der Verkündigung herauszuhalten bemüht ist? *nt*

Rückzug

Eine Überraschung war es nicht, von den in Fulda zu ihrer Herbstvollversammlung zusammengekommenen Bischöfen zu hören, daß man sich aus dem *Ludwigshafener Kabelpilotprojekt* zurückziehen wolle und die Mitarbeit an einem weiteren Neuen Medium, dem *Bildschirmtext (Btx),* auf die Dauer geringer ausfallen solle als bisher. Daß man mit den Ergebnissen der Arbeit in Ludwigshafen nicht zufrieden ist, war bekannt. Auch die Meinungen über Sinn und Zweck des Einsatzes für Bildschirmtext waren durchaus geteilt.
Im Fall Ludwigshafen bedeutet dies, daß das eigens für die Mitarbeit am Kabelpilotprojekt eingerichtete Fernsehstudio zukünftig als ein reines Trainingsstudio genutzt werden wird. (Daß in dem Zusammenhang vielfach zu lesen war, dort sollten beispielsweise Bischöfe für das Fernsehen geschult werden, könnte entweder an einer notorischen katholischen Fixiertheit auf das kirchliche Amt liegen oder aber daran, daß man bei den Bischöfen einen besonderen Bedarf in dieser Hinsicht ausgemacht zu haben glaubt.) Beim Bildschirmtext wird zukünftig ganz den einzelnen Diözesen überlassen bleiben zu entscheiden, in welchem Umfang sie sich je nach den örtlichen Gegebenheiten daran beteiligen werden oder nicht.

Natürlich können nun manche sagen, sie hätten es von Anfang an gewußt, daß die kirchlichen Pläne für die Mitarbeit bei den Neuen Medien allzu optimistisch ausgefallen waren. Nachher ist man allemal klüger. Und dennoch: Vergleicht man die *hohen Erwartungen,* die recht lange an diese beiden neuen Kommunikationswege und deren Verwendungsmöglichkeiten für kirchliche und soziale Zwecke gestellt wurden, mit der nun vollzogenen sang- und klanglosen Verabschiedung, dann fragt man sich unweigerlich, wie man sich den Blick auf mögliche Schwierigkeiten und vorhersehbare Grenzen durch einen seltsam anmutenden Medienenthusiasmus so hat verstellen können.

Woran hat es nun gelegen? Die Arbeit in Ludwigshafen stand und fiel mit der Möglichkeit, *Nahraumkommunikation per Kabel* erproben zu können. Dafür aber fehlt bis heute die ausreichende Verkabelung. Neben einer Reihe von konzeptionellen und personellen Schwierigkeiten dürfte aber auch gerade der spezielle kirchliche Ansatz Hürden aufgerichtet haben, die nicht überwunden wurden. Man wollte ein Netz von eigens dafür ausgebildeten Amateurfernsehmachern aufbauen, um mit ihnen eine regionale Berichterstattung bieten zu können, die dicht am Leben der Gemeinden und Gemeinschaften im Sendegebiet sein konnte. Die starre Rollentrennung zwischen Fernsehmachern hier und Fernsehkonsumenten dort sollte etwas aufgebrochen werden: soviel Professionalität wie nötig, aber auch soviel Mitwirkung der Gläubigen vor Ort wie möglich. Dies Konzept dürfte sich inzwischen als nur allzu ideal gedacht herausgestellt haben. Solch ein Projekt entlastet die hauptberuflichen Fernsehmacher weniger, als daß es sie zusätzlich fordert. Dazu braucht man

gegenüber „normaler" Produktion nicht weniger, sondern mehr Personal.

Beim Bildschirmtext liegen die Dinge etwas anders. An Professionalität hat es der geleisteten Arbeit nicht gemangelt. Man konnte sogar den Eindruck haben, es würde eher zuviel als zuwenig getan. Auch hier waren das entscheidende Handicap die den Planungen der Deutschen Bundespost gegenüber weit zurückgebliebenen Anschlußzahlen. Letztlich dürften aber auch bei Btx die wirklichen Möglichkeiten für kirchlich-gemeindliche wie auch soziale Zwecke überschätzt worden sein. Bis derjenige, der eine Beratungsstelle sucht oder sich über die Namenstage der Woche informieren will, zunächst zu Btx greift, wird es noch einige Zeit dauern. Das setzt eine völlig gewandelte Medienlandschaft voraus. Heute ist Btx fast ausschließlich ein Medium für den Informationsverbund im Waren- und Zahlungsverkehr zwischen Firmen in Handel, Bankwesen und Industrie. Ob irgendwann einmal mehr möglich sein wird, läßt sich heute weder sicher behaupten noch bestreiten.

Auch wenn man hier nicht, wie es manchmal geschieht, eine strikte Alternative konstruieren sollte, die es so nicht gibt, könnte der Beschluß der Bischöfe daran erinnern, daß die Kirche mit den Pfunden wuchern sollte, die sie hat bzw. relativ leicht haben könnte: Das ist in erster Linie ihre *personale Präsenz* in den verschiedensten Bereichen des heutigen Lebens, in Pfarrgemeinden und Bildungshäusern, in Jugendzentren und Beratungsstellen, in Ordensgemeinschaften und Basisgruppen, mit Personen, die beruflich oder ehrenamtlich tätig sind, in Strukturen formeller wie auch informeller Art. Die Chance der Kirche besteht darin, mit Hilfe von Bezugspersonen die Menschen zueinanderzuführen. Es könnte sonst leicht der Fall eintreten – und eine solche Vorstellung würde gespenstisch anmuten –, daß die Kirche sich mit großem Eifer daransetzt, beim Fortschritt einer Mediengesellschaft mitzumischen, während zugleich immer mehr Pfarrhäuser leerstehen, Gemeinden über keine Bezugspersonen verfügen, Pfarreien zusammengelegt werden müssen. Die kirchliche Präsenz in den Medien als solche steht nicht zur Diskussion – nur müssen die Gewichtungen stimmen. *nt*

Brückenfunktion

Der anläßlich einer Papstaudienz für lutherische Bischöfe aus den USA veröffentlichte Briefwechsel zwischen *James Crumley,* dem leitenden Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika, und Johannes Paul II. (vgl. Osservatore Romano, 28. 9. 85) enthält nichts Aufsehenerregendes: Bischof Crumley weist auf die besonders im US-amerikanischen Dialog der beiden Kirchen erreichten Lehrkonvergenzen zwischen Katholiken und Lutheranern hin und bittet den Papst um ein „Wort der Ermutigung, damit wir bei der schwierigen Aufgabe, unsere Einheit zu bekunden, weitermachen können". Johannes Paul II. gibt im Antwortschreiben seiner Freude über den Stand des lutherisch-katholischen Dialogs in den Vereinigten Staaten Ausdruck und verweist auf den bevorstehenden Beginn des 21. Jahrhunderts, der „zum Beginn einer besonderen Zeit des Bemühens um volle Einheit der Christen" werden könne.
Interessant ist dieser Briefwechsel eher, weil er die Aufmerksamkeit auf die Probleme lenkt, die sich aus der besonders exponierten *Position der lutherischen Kirchen im ökumenischen Kräftefeld* ergeben. Bischof Crumley spricht in seinem Brief an den Papst von der „besonderen Beziehung", die Lutheraner und Katholiken nicht nur aufgrund spezifischer historischer Gegebenheiten, sondern auch „durch ein ständig wachsendes Verständnis vieler Fragen in bezug auf die Kirche, die Sakramente und das Amt" hätten. Gerade diese „besondere Beziehung" wird nun aber von Vertretern anderer reformatorischer Kirchen wie auch in Teilen des Luthertums selber seit geraumer Zeit mit einigem *Mißtrauen* betrachtet.

Belege dafür lieferten zuletzt entsprechende Reaktionen auf das Dokument „Einheit vor uns" der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission (vgl. HK, Juni 1985, 259–260). So äußerte *Reinhard Frieling,* der Direktor des konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, auf dessen Jahresversammlung unlängst die Sorge, ein Ernstnehmen des Vorschlags der Kommission für ein gemeinsames Amt bedeute nicht „Einheit vor uns", sondern „neue Spaltungen vor uns". Er könne sich auch beim besten Willen nicht vorstellen, wie es die Evangelische Kirche in Deutschland verkraften könne, daß die lutherischen Landeskirchen mit ihren katholischen Nachbardiözesen in Kirchengemeinschaft durch ein gemeinsam ausgeübtes Bischofsamt lebten, während in den anderen Landeskirchen und Diözesen solche Kirchengemeinschaft nicht praktiziert werde.

Solche Befürchtungen eilen der Wirklichkeit allerdings ein gehöriges Stück voraus. Schließlich handelt es sich bei den entsprechenden Überlegungen in „Einheit vor uns" um ein *Modell,* zu dem sich, wie zu allen bisherigen Ergebnissen des katholisch-lutherischen Dialogs, die beiden Kirchen noch nicht offiziell geäußert haben. Im übrigen verweist die Kommission selber darauf, daß der Startschuß für das gemeinsam ausgeübte Amt erst fallen könne, wenn im Blick auf Glauben, sakramentales Leben und ordiniertes Amt ein Grundkonsens zwischen Katholiken und Lutheranern erreicht sei. Voreilige Hoffnungen, die volle Kirchengemeinschaft von Katholiken und Lutheranern stehe gleichsam vor der Tür, sind demnach ebensowenig gerechtfertigt wie übertriebene Befürchtungen.

Allerdings dürfte ihre durch den bisherigen Gang des ökumenischen Gesprächs verstärkte *Brückenfunktion* zwischen dem „hochkirchlichen" und dem reformatorischen Flügel der Christenheit den Lutheranern auch in Zukunft nicht nur Chancen eröffnen, sondern auch weitere Schwierigkeiten mit sich bringen. In mancher Beziehung gilt Ähnliches von der Anglikanischen Gemeinschaft. *ru*

Rottenburger Synode: Freimütiger und sachlicher Auftakt

Daß es die Synodenvorlage zum Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" mit ihren annähernd 150 Seiten Text zu insgesamt sieben Themenbereichen (vgl. HK, Oktober 1985, 448–449) in mehrfacher Hinsicht in sich hatte, das merkten die knapp dreihundert Synodalen der *Rottenburger Diözesansynode* wohl spätestens – aber da dann um so nachhaltiger – während der ersten Sitzungsperiode ihrer Vollversammlung. Diese trat in der zweiten Oktoberwoche, vom 7. bis 10. Oktober 1985, in der eigens zu diesem Zweck hergerichteten Rottenburger Stadthalle zu ihren Beratungen zusammen, nachdem die Synode am Vorabend im Rahmen eines feierlichen Wortgottesdienstes im Dom durch Bischof *Georg Moser* eröffnet worden war.

Selbstauferlegte Disziplin

Sichtbar wurde dies nach einer zunächst eher zögerlich anhebenden *Generaldebatte* vor allem in den rasch an Breite und Tiefe gewinnenden Beratungen zu den einzelnen Teilen der Vorlage. Denn was sich da, rein äußerlich betrachtet, abspielte, glich streckenweise einem nicht endenden *Antrags- und Formulierungs-Marathon.* Damit wurden alle Erwartungen und Befürchtungen weit übertroffen, und der knapp bemessene Zeitrahmen – für die Generaldebatte und die Beratung des ersten Teils „Grundfragen zur Weitergabe des Glaubens" waren sechs Stunden, für die Behandlung der übrigen sechs Teile je drei Stunden angesetzt – drohte gänzlich gesprengt zu werden.

Da half es auch nicht mehr viel, daß die Redezeit jeweils auf drei Minuten beschränkt war und die reinen Geschäftsordnungsdebatten sich erfreulicherweise in Grenzen hielten. Der selbstauferlegten Disziplin der Synodalen und dem im ganzen unbestreitbaren Geschick der Moderatoren – der Generalvikar, der Sprecher des Diözesanpriesterrats, der Sprecher des Diözesanrats und die Beisitzerin im Präsidium des Diözesanrats – war es zu danken, daß die Synode ihr selbstgestecktes Ziel – *Behandlung aller Teile der Synodenvorlage im Sinne einer ersten Lesung* – trotzdem erreichte. Das war schon einmal für sich genommen nicht nichts.

Hinzu kam – und das ist ein beachtliches Mehr –, daß die Vollversammlung alle Teile der Synodenvorlage, unter Einschluß der beantragten und beschlossenen Änderungen, mit überwältigender Mehrheit akzeptiert und gutgeheißen hat. Dies wurde, manchen Unkenrufen und Befürchtungen im Vorfeld zum Trotz, zu einem Indiz dafür, und zwar zu einem deutlichen, daß der konkrete Gang der Synodenvorbereitung und die Erarbeitung der Teilvorlagen durch die sieben Sachausschüsse im ganzen und mit den von ihnen vorgenommenen Akzentuierungen und Schwerpunktsetzungen aus der Sicht der Synodalen *richtig* und daher auch *konsensfähig* waren. Der Grund dafür ist wohl darin zu sehen, daß es, trotz nicht geringer Versuchungen in dieser Richtung, gelungen war, die Texte möglichst dicht an den Gemeinde- und Seelsorgeerfahrungen und weithin frei von Theorieüberschuß zu halten. Verstanden und bejaht wurde auch, daß das Thema „Weitergabe des Glaubens" zu ernst, zu wichtig, zu brennend ist, als daß es über anderen kirchenpolitisch brisanten Themen hätte vergessen werden dürfen. Auch darin dokumentierte sich eine beachtliche und wohl auch mutige *Selbstdisziplin.*

Formal wie inhaltlich waren die Auseinandersetzungen und Gespräche geprägt von einer wohltuenden, auf Unterstellungen und Diffamierungen gänzlich verzichtenden *Offenheit, Freimütigkeit und Sachlichkeit.* In dieser Hinsicht hat die Synode das ihr durch den Bischof in seiner Eröffnungsrede ausgesprochene Vertrauen mehr als bekräftigt, und sie hat damit zugleich ein Zeichen gesetzt für ein „Miteinander", das Hoffnung macht und das nicht ohne Wirkung bleiben wird. Die Art und Weise, wie in Rottenburg brüderlich und weltoffen zugleich *Dialog* praktiziert wurde zwischen Diözesanleitung und Diözese, zwischen Klerus und Laien, wie lernbereit, getragen von gegenseitigem Vertrauen und dem erkennbaren Willen, sich Argumenten zu öffnen, war durchaus beeindruckend.

Auch heiße Eisen angesprochen

Dazu gehört auch, daß die Synode es sich nicht nehmen ließ, zu „heißen Eisen" auch dann ihre *Meinung* zu sagen, wenn von vornherein zu erkennen war, daß sie damit die ihr durch das Kirchliche Recht und durch die allgemeine Großwetterlage gezogenen Grenzen überschreiten würde. Zwar fanden nicht alle Anträge und Vorschläge, von der Entkoppelung von Zölibat und Priesteramt über die Zulassung der Frau zu Diakonat und Priestertum bis hin zum Problem der konfessionsverschiedenen Ehe und der wiederverheirateten Geschiedenen die Zustimmung der Synode oder gar des Bischofs. Aber es wurde so deutlich und zahlreich zum Ausdruck gebracht, daß, jedenfalls im öffentlichen Bewußtsein der Gläubigen, der Wunsch und die Bereitschaft für pastoral befriedigende Lösungen auch in solchen Fragen nicht zum Schweigen zu bringen ist. Dasselbe gilt für den ganzen sexualethischen Themenkomplex. Die Erklärung des Bischofs zur *fortbestehenden Gültigkeit der sog. „Königsteiner Erklärung"* ist mit großer Zustimmung registriert worden. Der Umstand, daß die Synode im einen oder anderen Fall in weiser Selbstbescheidung darauf verzichtet hat, bestimmte Lösungen zu favorisieren oder gar zu verlangen, besagt daher keineswegs, daß die Synodalen die angesprochenen Fragen nicht für lösungsbedürftig hielten.

Eines freilich vermochten die unter großem Zeitdruck geführten Debatten noch nicht in wünschenswerter Deutlichkeit zu erreichen: eine *konsequente Beschränkung* auf das im Interesse der Weitergabe des Glaubens Notwendige und Leistbare. Zwar hatte der Bischof in seiner Eröffnungsansprache gerade auf diesen Punkt nachdrücklich hingewiesen. Aufgabe der Synode sei es, so Bischof Moser, *den Weg und die Ordnung des pastoralen Dienstes, also der Seelsorge, für einen überschaubaren Zeitraum zu beschreiben und zu bestimmen.* Dazu kam es allenfalls insofern, als die Vollversammlung durch die Annahme der einzelnen Teile der Synodenvorlage zu verstehen gab, daß die sechs Felder der Glaubensweitergabe – Katechese, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Ehe und Familie, Liturgie und Verkündigung sowie Diakonie – und die in der Vorlage dazu gemachten Aussagen und Vorschläge für sie bereits ein brauchbares Konzept darstellten, das allerdings der Präzisierung bedürfe.

Suche nach einem Leitpapier

Einig war man sich auch darüber, wer diese Präzisierung zu leisten hat: Aus den Reihen der früheren Sachausschüsse und durch diese wurden sieben kleine Redaktionsgruppen mit durchschnittlich fünf Mitgliedern gebildet. Ihnen obliegt es nun, in der vergleichsweise kurzen Zeit bis Mitte Dezember die jeweiligen Teile der Synodenvorlage unter Berücksichtigung der Aussprache und unter Einbeziehung der verabschiedeten bzw. an die Redaktionen verwiesenen Anträge zu bearbeiten und die Sachausschüsse über das Ergebnis zu informieren. Das wird keine leichte Arbeit sein. Angesichts eines nahezu 2000 Seiten umfassenden Wortprotokolls über die Verhandlungen der ersten Sitzungsperiode ist zu befürchten, daß statt Konzentration der Umfang weiter zunimmt.

Es wird deshalb Aufgabe des Geschäftsführenden Ausschusses sein – ihm obliegt laut Statut der Synode die Koordinierung der synodalen Arbeit –, den Redaktionsgruppen die *Aufgabe der Konzentration und der Schwerpunktsetzung* so zu verdeutlichen, daß diese ihr mit dem Mut zur Lücke nachzukommen vermögen. Erleichternd könnte sich dabei auswirken, daß die Synode dem bisherigen Teil I der Vorlage – Grundfragen zur Weitergabe des Glaubens – die Aufgabe und Funktion eines *Leitpapiers* zuerkennen wollte. Bleibt es dabei, dann kann man sich davon eine gewisse Entlastung der übrigen Teilvorlagen und eine deutliche Markierung der Schwerpunkte versprechen.

Als hilfreich dafür könnte sich der mehrfach geäußerte Wunsch erweisen, das Synodendokument stärker und deutlicher als bisher, mit den bereits 1981 für die Diözese Rottenburg-Stuttgart erlassenen *„Leitlinien für die Pastoral"* zu verknüpfen. Denn diese enthalten mit der Trias „Miteinander glauben, leben, Zeugnis geben" gleichsam den *Grundriß einer Pastoralkonzeption,* dem sich die sechs Themenbereiche der Synodenvorlage unschwer zuordnen lassen. Auf diese Weise ließen sich einige zentrale Schwerpunkte herausstellen. So müßte es zu einer Reduzierung und Konzentrierung der einzelnen Vorschläge und Anordnungen kommen – immerhin enthält die bisherige Synodenvorlage 117 Empfehlungen, 28 Anordnungen und 16 Voten –, die unerläßlich ist, wenn die Synode wirklich Hilfestellung für die Pastoral geben soll.

Die Hauptlast noch vor sich

Aber selbst wenn dies durch die Arbeit der Redaktionsgruppen und des Synodensekretariates, dem die Endredaktion übertragen ist, gelingen sollte, wird auf der *zweiten Sitzungsperiode* noch viel Arbeit zu leisten sein. Denn dort wird es nicht mehr nur um Tendenzbeschreibung und allgemeine Zustimmung gehen, sondern es muß über den Wortlaut ganzer Texte und einzelner Empfehlungen, Anordnungen und Voten debattiert und abgestimmt werden: mit Zweidrittelmehrheit, so will es das Statut.

So bleibt zu hoffen, daß der bislang zum Ausdruck gekommene, überzeugend brüderliche Ton auch dann noch anhält, wenn es, mehr als in der ersten Vollversammlung, um genaue Formulierungen und Wortlaute gehen wird. Für das durch die zweite Vollversammlung Ende Februar 1986 zu beschließende *Synodenschlußdokument* erscheint eine konsequentere Beschränkung auf das Notwendige und Leistbare gerade im Interesse der Weitergabe des Glaubens ebenso denkbar wie wünschbar. Wenn die während der ersten Vollversammlung spürbare Ernsthaftigkeit und Begeisterung vorhält, wird sich das auch machen lassen. Auf der Tagesordnung bleibt der dringende Wunsch sowohl der Synodalen wie des Bischofs nach einer „wärmeren", einladenden, Mut machenden, ansteckenden Sprache eines solchen Dokuments. *M. K.*

Bischofssymposion: Wege zur Evangelisierung Europas

Das Thema des 6. Symposions der europäischen Bischöfe, das vom 7. bis 11. Oktober in Rom stattfand, lag sehr nahe bei dem des vorausgegangenen: Hatten sich die Bischöfe bei ihrem fünften Symposion im Herbst 1982 mit der „kollegialen Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen für die Evangelisierung des Kontinents" befaßt (vgl. HK, November 1982, 524–526), so galt das vom Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) veranstaltete Treffen diesmal dem Thema „Säkularisierung und Evangelisierung in Europa heute". Damit wurden zwei Stichworte aufgegriffen, die in den meisten europäischen Ortskirchen weit oben auf der Tagesordnung stehen. Schließlich haben sich alle mit den tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis von Religion und Gesellschaft herumzuschlagen, für die zusammenfassend der Begriff „Säkularisierung" steht.

Gleichzeitig wird vielerorts in Europa nach Wegen gesucht, die durch die Säkularisierung geprägten Zeitgenossen neu für den christlichen Glauben aufzuschließen und den alten Erdteil ein zweites Mal zu evangelisieren.

Kirche im Säkularisierungsprozeß

Mit der Analyse der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit Europas als Hintergrund für die Überlegungen zur Evangelisierung hatte man sich beim letzten Symposion recht schwer getan. Nicht zuletzt deshalb waren dem jetzigen Treffen fünf *Regionaltagungen* vorgeschaltet, auf denen sich Bischöfe und Experten aus Theologie und Sozialwissenschaften mit dem Thema des Symposions befaßten. Sie konnten sich dabei auf ein Dossier stützen, das Beiträge zur Problematik des Säkularisierungsbegriffs und zum gesellschaftlichen Wandel der letzten Jahrzehnte in Westeuropa enthielt und auch über Ergebnisse der in zehn westeuropäischen Ländern durchgeführten demoskopischen Studie zu religiösen und ethischen Wert- und Normvorstellungen informierte. Konkretisiert wurde die Gesamtproblematik auf den Vorbereitungstagungen (die deutschsprachige fand im Januar dieses Jahres in Wien statt) an den Themen Rückgang der religiösen Praxis und Krise der Familie.

Was an Daten, Beobachtungen und Wertungen aus der Vorbereitungsarbeit beim Symposion mitgeteilt wurde (die Aufgabe, die Ergebnisse der Regionaltagungen zusammenzufassen und weiterführende Impulse zu geben, hatte der Religionssoziologe *Johannes Schasching SJ,* [Gregoriana, Rom] übernommen), war *keinesfalls überraschend:* Man konstatierte die Abnahme der Gottesdienstbesucher und die wachsende Privatisierung und Individualisierung von Religion bei gleichzeitiger Distanzierung von der Kirche ebenso wie den Schwund kirchlichen Einflusses auf gesellschaftliche Institutionen oder den weitgehenden Ausfall der Familie als Ort der Glaubensvermittlung. Dabei war vielfach das Bemühen erkennbar, nicht in vereinfachende Erklärungsschemata und pauschale Urteile über den Niedergang von Kirche und Religion zu flüchten, sondern die verschiedenen Elemente des gesellschaftlichen und religiösen Wandels unvoreingenommen und differenziert in den Blick zu nehmen. Auch die Frage, inwieweit die Kirche selber durch ihr Verhalten die Entfremdung von der Gesellschaft gefördert hat, wurde ausdrücklich gestellt. Die Berichte aus den einzelnen Regionen ließen auch deutlich werden, daß es je nach den historischen und gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen *verschiedene Varianten der Säkularisierung* gibt; vor allem auf den Unterschied zwischen der ideologisch-politisch forcierten Säkularisierung in den osteuropäischen Ländern und der Situation in der pluralistischen Gesellschaften Westeuropas wurde beim Symposion verschiedentlich aufmerksam gemacht.

Die Referate beim Treffen der etwa 80 Bischöfe aus 23 Ländern (die ČSSR, Bulgarien, Lettland und Litauen waren nicht vertreten) galten allerdings weniger der Einzelanalyse als den *großen Perspektiven.* So erläuterte der französische Jesuit *Paul Valadier,* Chefredakteur der Zeitschrift „Etudes", die These, daß die moderne Gesellschaft das Religiöse nicht einfach zum Verschwinden bringe, wohl aber in hohem Maß die Beziehung des Menschen zur Religion verändere: Eine aufgefächerte, zerstückelte und zergliederte Gesellschaft bewirke, daß die Beziehung zum Religiösen auseinanderbreche, individualistisch und partikularistisch werde.

Dem Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal *Gottfried Danneels,* war es bei seinen Schlaglichtern auf die religiöse Situation in Europa vor allem darum zu tun, die *Aporien und Defizite der „nachchristlichen" Epoche* bloßzulegen. Er wies auf die „Alterserscheinungen" und die innere Aushöhlung der verschiedenen Spielarten des Atheismus hin und sprach davon, daß die humanistischen Werte und Ideen Europas ihre ursprüngliche Verankerung im Glauben an Gott verloren hätten und daher in eine Krise geraten seien. Das Stichwort „Wiederaufbrechen des Religiösen" („intensiv und mit allen Mitteln wird nach dem verlorenen Paradies gesucht") fehlte ebensowenig wie der Hinweis auf den „Sturz der Idole" Wissenschaft und Fortschritt. Der belgische Kardinal kam zu dem Schluß, unsere Epoche werde von einer großen geistlichen Leere geprägt: „Die Kinder wachsen in einer Leere auf. Man läßt sie in einer Art Moratorium leben und wartet darauf, daß dann jemand kommt und ihnen den Lebenssinn enthüllt."

Wo kann Verkündigung ansetzen?

Danneels nannte im zweiten Teil seines Referats gleich eine ganze Reihe von *Ansatzpunkten für die Evangelisierung* des solchermaßen beschriebenen säkularisierten Europa. So plädierte er für ein Neuknüpfen der Bande zwischen Glaube und Kultur, für verstärkte Bemühungen um eine rationale Glaubensbegründung und begrüßte die Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit als konkreter Kulturform. Die Forderung nach neuen Methoden und Orten für die Erstverkündigung des Evangeliums verband Danneels mit einem kritischen Blick auf die Pfarreien und Verbände: Die wirkliche missionarische Arbeit geschehe in Europa heute am Rand der klassischen Strukturen, in Bewegungen und größeren oder kleineren Gruppen. Er ließ allerdings die Frage offen, ob man in Zukunft ganz auf solche Gruppen und Bewegungen setzen oder mit ihrer Hilfe Pfarreien und Verbände revitalisieren solle.

Auch Pater Valadier machte darauf aufmerksam, daß die Kirche in Europa beim Versuch der „zweiten Evangelisierung" vor Problemen steht, die noch längst nicht bewältigt sind. Soll die Kirche, so eine seiner Fragen, angesichts der diffusen und vielgestaltigen religiösen Nachfrage eher auf Öffnung und Vielfalt setzen oder auf Einheitlichkeit und Geschlossenheit, um so das unterscheidend Christliche wahren zu können? Gleichzeitig rief er aber dazu auf, die Schwierigkeiten bei der Evangelisierung Europas als *Herausforderungen* zu betrachten; die Christen sollten nicht der Meinung sein, sie lebten in einem toten Konti-

nent. Vielmehr sei es ihre Aufgabe, sich nicht willkürlichen ideologischen Spaltungen auszuliefern, zu zeigen, wie sich Wissenschaft und Glaube gegenseitig befruchten und wie pluralistische Demokratien mit Leben erfüllt werden könnten.

Es war nicht Ziel des Symposions, so etwas wie eine Evangelisierungsstrategie zu entwerfen. Vielmehr bot es den Teilnehmern (neben den Bischöfen noch eine Anzahl Experten, Vertreter von Laienverbänden und Priesterräten, ebenso Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen) Gelegenheit, auf der Grundlage der Vorbereitungsberichte und Referate *Erfahrungen auszutauschen* und die verschiedensten Fragen aus dem breit gespannten Themenfeld Säkularisierung und Evangelisierung zu diskutieren. Daß dabei unterschiedliche Positionen sowohl im Blick auf die Situationsanalyse wie auf die einzuschlagenden Wege zum Vorschein kamen, nimmt nicht wunder. Auch Kardinal *Basil Hume*, der Vorsitzende des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, sprach in seinem zusammenfassenden Schlußbericht von Schwierigkeiten und Mißverständnissen, die bei den Diskussionen des Symposions teilweise aufgetaucht seien.

Dennoch konnte er im Rückblick auf die Arbeit in den Sprachgruppen etliche *gemeinsame Linien* herausarbeiten: So habe man vielfach die grundlegende Bedeutung des existentiellen Zeugnisses für die Evangelisierung betont: „Wir evangelisieren durch das, was wir sind, nicht so sehr durch das, was wir reden". Man habe anerkannt, daß die Menschen in jeder Phase ihres Lebens neue Hilfen bräuchten, um ihre alltägliche Erfahrung mit ihrem Einsatz für Christus in Einklang zu bringen. Breite Zustimmung hat Kardinal Hume zufolge auf dem Symposion auch das Verständnis der Kirche als „communio" gefunden; diese Sicht der Ortskirche stelle neue Anforderungen an Priester und Ordensleute wie Laien.

Der Kardinal schloß mit einigen persönlichen Bemerkungen, wobei er vor allem auf der Notwendigkeit des *Dialogs* in der Kirche und der Kirche mit der europäischen Gesellschaft insistierte. „Wir wollen unsere Hand ausstrecken hin zur Gesellschaft, aber noch direkter und unmittelbarer auch hin zu jedem einzelnen Menschen". Trotz der Säkularisierung bleibe im Herzen jedes Menschen ein Platz, den nur Gott ausfüllen könne. Daher gebe es immer die Möglichkeit zur unmittelbaren Evangelisierung, zum „Dialog über die Sache Gottes".

Der Papst zeichnet ein dunkles Gemälde

Von der „Suche nach religiösen Werten und einem Lebenssinn", die sich bei vielen Europäern heute angesichts des Zerfalls der Ideologien und der Erosion des Vertrauens in die Strukturen bemerkbar mache und die Kirche zu einer Antwort herausfordere, sprach auch der Papst in seiner Ansprache bei der Audienz für die Teilnehmer des Symposions. Johannes Paul II. zeichnete dabei allerdings ein Bild der europäischen Kultur und Gesellschaft, in dem anders als auf dem Symposion die *dunklen Züge* deutlich überwogen. So sprach er davon, der säkularisierte Mensch sei so sehr mit dem Bau der „irdischen Stadt" beschäftigt, daß er die „Stadt Gottes" aus dem Blick verloren habe. Im Westen sei die Person dem Wohlstand geopfert worden, im Osten der Struktur. Der Papst deutet den Bevölkerungsrückgang in Europa als Anzeichen für den Verlust des Lebenswillens und für eine tiefgehende geistige Entfremdung. In dem der Kirche und Aufgaben gewidmeten Teil seiner Ansprache beklagte er den „Dissens in Glaubens- und Sittenfragen" als schwerwiegendes Hindernis für die Evangelisierung; dieser Dissens sei vor allem für den „reichen" Westen und damit auch für Europa charakteristisch.

Johannes Paul II. wies darauf hin, daß die bevorstehende außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode bei ihrer Konzilsbilanz die Frage der Evangelisierung der heutigen Welt wiederaufnehmen müsse. Beim Symposion erinnerte der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* (Lille), an die Anstöße für die Evangelisierung Europas, die sich aus der Kirchen- und der Pastoralkonstitution des Konzils ergäben. Sein Referat schlug die Brücke vom Thema des Symposions zur Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 522), über die bei dem Treffen in Rom einen halben Tag lang diskutiert wurde. Immerhin nahmen am Symposion die meisten europäischen Konferenzvorsitzenden teil, die ihre Länder dann auch auf der Vollversammlung repräsentieren werden. Ob dort das offene Gespräch und der Erfahrungsaustausch auf dem Symposion Früchte trägt, bleibt abzuwarten. *U. R.*

Christen und Muslime: Bestandsaufnahme eines schwierigen Dialogs

Als vor dreißig Jahren die Dominikaner P. *Anawati* und P. *Jomier*, die beide in Kairo erste Versuche eines christlich-islamischen Dialogs unternahmen, verwandte Geister zu einem Erfahrungsaustausch einluden, hatte die wegen des Tagungsortes „Journées Romaines" genannte Konferenz noch ganz den Charakter einer *Pionierveranstaltung*. In den Tagen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren es Dominikaner und Weiße Väter in den Ländern Nordafrikas, die dem Gedanken einer christlich-islamischen Begegnung das Wort redeten. Im Gefolge des Konzils wurden die Orte der christlich-islamischen Begegnung zahlreicher, und der Charakter der „Journées Romaines" veränderte sich ebenfalls. Zum diesjährigen 15. Treffen Anfang September in Frascati kamen die 90 Teilnehmer aus gut 20

Ländern Afrikas, Asiens, Europas und Nordamerikas. Das Thema „Christen und Muslime: Zeugnis und gegenseitige Achtung" griff eine zentrale Frage des christlich-islamischen Gesprächs auf.

Es fehlt nicht an Belastungen

Die Journées Romaines unterscheiden sich von anderen Fachkongressen, an denen sich ausschließlich Experten treffen, dadurch, daß sie die *Begegnung und den Austausch über Erfahrungen im christlich-islamischen Gespräch* auf breitester Ebene zum Ziel haben. So waren unter den Teilnehmern sowohl anerkannte Fachleute in islamischen Studien und Theologen als auch Bischöfe, Priester und Nonnen, die in verschiedenster Weise in pastoralen Aufgaben, in sozialem Kontakt und in anderen Formen in der Begegnung mit Muslimen stehen. Die in ihrem Ursprung rein katholische Tagung hat sich seit einigen Jahren ökumenisch geöffnet. In diesem Jahr waren Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Selly Oak Colleges von Birmingham und andere protestantische Vertreter anwesend. Der Reichtum und die Verschiedenheit der eingebrachten Erfahrungen machen den Wert der alle zwei Jahre stattfindenden Journées Romaines aus, die vom *Päpstlichen Institut für die arabisch-islamischen Studien* (PISAI) als ständigem Sekretariat mit Unterstützung eines internationalen Komitees veranstaltet werden. Die Zielsetzung, ein Forum zu bieten für eine Bestandsaufnahme des jeweiligen Standes des christlich-islamischen Gesprächs, bringt es mit sich, daß die Journées selbst kein Ort des christlich-islamischen Dialogs sind. Immerhin ist seit einigen Jahren ein Tag im Laufe der Woche für die *Begegnung mit einem islamischen Gesprächspartner* reserviert, der das Thema der Tagung aus islamischer Sicht beleuchtet.

Der Einstieg in die diesjährige Problematik von Zeugnis und gegenseitiger Achtung lieferte die Beschäftigung mit der Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion in bezug auf die nationale und individuelle Identität. Fr. *Subhash Anand,* ein katholischer Theologe aus Indien, stellte das indische Menschenbild auf dem Hintergrund vor allem des hinduistischen Traditionsgutes dar. Kamen hier schon kritische Fragen an die Fähigkeit des Christentums auf, sich in einen so anders gearteten kulturellen und religiösen Kontext zu inkulturieren, so wurde die Fragestellung vom afrikanischen Referenten, *Nazaire Diatta* aus dem Senegal, noch verschärft. Er schilderte den Schock, den die Begegnung mit dem Christentum für die Djola, eine große Volksgruppe im Senegal, für die Gemeinschaft und für den einzelnen mit sich brachte. Diatta hat sich in einer theologischen Dissertation mit der Frage nach dem Todesverständnis der Djola auseinandergesetzt, um eine pastorale Handhabe für eine stärkere Inkulturation des Christentums bei seinem Stamm zu finden.

Die eigentlich theologische Auseinandersetzung mit der Thematik wurde von P. *M. Borrmans,* Mitarbeiter des PISAI in Rom, eröffnet, der seine langjährige Dialogerfahrungen im Maghreb, im Nahen Osten und in der akademischen Arbeit zusammenfaßte, um daraus eine Spiritualität des Dialogs und Anstöße für die Pastoral zu entwickeln. Ein kalvinistischer Theologe, Prof. *Anton Wessels* aus Amsterdam, stellte die kritischen Punkte im christlich-islamischen Dialog heraus, als er auf die problematische Stellung des Propheten Mohammad in der christlichen Deutung und der Person und des Werkes von Jesus Christus in islamischer Sicht hinwies.

Einen starken Akzent setzte der *Beitrag des islamischen* Vertreters, der wegen seiner politisch exponierten Stellung Wert darauf legte, in Presseberichten anonym zu bleiben. Da es sich hier nicht um einen Einzelfall handelt, wirft diese Scheu vor der Öffentlichkeit doch ein bezeichnendes Licht auf den christlich-islamischen Dialog, der wegen vielseitiger politischer und ideologischer Belastungen oft nur auf der Basis einer persönlichen Bekanntschaft oder Freundschaft ohne große Öffentlichkeit gedeiht. In dem groß angelegten Referat wurde das *Problem der Mission (daʿwa) im Islam und Christentum* kritisch aufgegriffen. Im Durchgang durch die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen Christentum und Islam zeigte er die Belastungen auf, die die christliche Mission im Zusammenspiel im Imperialismus und Kolonialismus für das Verhältnis der Muslime zum Christentum bewirkt habe. Wiederholt stellte er die Frage nach dem Zusammenhang von Mission und dem Einsatz der Christen in Schule, Gesundheit und sozialer Fürsorge. Für viele Muslime erscheine der diakonische Dienst der Christen nur als eine verschleierte Form des Proselytismus, der eine Entartung legitimer Mission darstelle, die der Muslim dem Christen zur Bezeigung seiner eigenen Glaubensüberzeugung natürlich zubilligte.

Die in der Form moderate, in der Sache aber unerbittlich scharfe Stellungnahme des islamischen Vertreters löste eine lebhafte und kontroverse Debatte über Grundfragen der Missions- und Religionstheologie aus. In der Aussprache wurde auch deutlich, daß es nicht angeht, den Islam als eine monolithisch überall gleich auftretende Religionsgemeinschaft anzusehen, daß es vielmehr verschiedene Formen des einen Islam gibt, der je nach den politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Gegebenheiten ein sehr verschiedenes Gesicht haben kann.

Die Erfahrungen sind sehr unterschiedlich

Daß diese verschiedenen Gesichter des Islam entscheidenden Einfluß auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, auf den Inhalt und die Form des christlich-islamischen Gesprächs haben, machten die vielen *Länderberichte* deutlich, die in Frascati einen breiten Raum einnahmen. Eine lange Tradition und viel Erfahrung in der gegenseitigen Begegnung haben die Weißen Väter in den verschiedenen Ländern *Nordafrikas* gesammelt. Aus der Minderheitssituation der Christen, aus der veränderten politischen Lage nach der Erreichung der Unabhängigkeit der Staaten des Maghreb haben die Christen sich dort intensiv um den Dialog

mit den Muslimen bemüht, theologisch gearbeitet und eine besondere Spiritualität des Dialogs entwickelt. Sehr positiv wurde in diesem Zusammenhang der *kurze Besuch des Papstes am 19. August in Casablanca* gewertet (vgl. HK, September 1985, 400), der auf Initiative des marokkanischen Königs Hassan II. zustande kam und es ermöglichte, grundsätzliche Aussagen zum christlich-islamischen Verhältnis in Nordafrika zu machen. Unterstrichen wurde, daß der Papst sich eindeutig zur fortdauernden Bereitschaft und Verpflichtung der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam bekannt habe.

Ganz anders ist die Lage im *Libanon,* wo es zwar auch Anfänge einer dialogischen Begegnung gegeben hat und immer noch zaghaft gibt, wo aber das gegenseitige Verhältnis zwischen Christen und Muslimen durch die gegenwärtige politische und ideologische Lage gründlichst verdorben ist. Die Aufforderung zum Dialog mit den Muslimen erscheint dort vielen Christen als eine Zumutung, die nur aus Naivität oder Dummheit noch immer von ausländischer Seite erhoben wird. Ähnlich negativ zur Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Dialogs äußerten sich die Christen aus dem *Sudan.* Daß das Verhalten der *islamischen Staaten auf der arabischen Halbinsel,* allen voran die Einstellung der Wahhabiten in Saudi-Arabien, den christlichen Kirchen gegenüber einen Dialog verunmögliche und auch grundlegenden Aussagen des Koran widerspreche, wurde sogar vom islamischen Vertreter auf der Konferenz eingeräumt.

Wesentlich positivere Aussagen zum Stand des christlich-islamischen Gesprächs trafen die anwesenden *indischen* Theologen. Die langjährigen Bemühungen um den Dialog mit den Muslimen, die zwar immer etwas im Schatten des christlich-hinduistischen Dialogs standen und stehen, sind seit einigen Jahren in der *Vereinigung von Islam-Studien* (ISA) zusammengefaßt, die durch Publikationen, Seminare und viele andere Veranstaltungen für eine Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen arbeitet. Besondere Anstrengungen werden unternommen, Kenntnisse über den Islam und erste Begegnungen mit Muslimen an die Priesteramtskandidaten in den verschiedenen Priesterseminaren in Indien zu vermitteln. Hilft in Indien der Umstand, daß sowohl Muslime als auch Christen sich als Minderheitsreligionen einer hinduistischen Mehrheit gegenübersehen, so ist die Lage in *Pakistan* wesentlich anders. Trotz mancher Schwierigkeiten, in diesem islamischen Staat, in dem seit einigen Jahren das islamische Recht (shari'a) gilt, als christliche Minderheit zu leben, gibt es doch viele Formen einer christlich-islamischen Begegnung.
Aus *Indonesien,* dem Land mit der zahlenmäßig größten islamischen Bevölkerung, wurde ein sehr optimistisch stimmender Bericht über das christlich-islamische Verhältnis gegeben. Wenn es auch einzelne Scharfmacher gebe, die auf die Errichtung eines islamischen Staates Indonesien drängen, so sei das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Indonesien im Alltag eher von Toleranz und gegenseitiger Achtung bestimmt. Unterstrichen wurde diese Einschätzung durch das persönliche Zeugnis eines katholischen Priesters aus Indonesien, der aus einer muslimischen Familie stammt und seine Bekehrung zum Christentum in ihrer Auswirkung auf seine Familie und seine Umwelt schilderte.
Wieder einen ganz anderen Charakter hat die Begegnung von Christen und Muslimen in *Westafrika.* In den frankophonen Ländern Westafrikas (Senegal, Elfenbeinküste, Mali, Niger, Burkina Faso und Benin) gibt es eine gut arbeitende Kommission für Islamfragen bei den jeweiligen Bischofskonferenzen, die auf vielfältige Weise für eine verbesserte Kenntnis des Islam unter den Katholiken sorgt. Afrikanische Lebensweise und Menschensicht ist Christen und Muslimen in diesen Ländern gemeinsam geblieben, so daß das alltägliche Zusammenleben über die Religionsgrenzen hinweg verbindend bleibt. Anders ist das Verhältnis in den *anglophonen Ländern Afrikas,* wo, vor allem in Nigeria, die gegenseitigen Beziehungen oft stark gespannt und eher feindlich erscheinen. Die Bischofskonferenzen von Nigeria, Ghana, Liberia und Sierra Leone wollen aber verstärkte Anstrengungen unternehmen, die Begegnung mit dem Islam zu suchen und für gegenseitige Verständigung zu arbeiten.

Wieweit trägt der Wille zum Dialog?

Der Bericht über Bemühungen in den *westeuropäischen Ländern,* das Zusammenleben der neuen islamischen Minderheit mit den christlichen Kirchen zu verbessern, fand große Aufmerksamkeit bei den übrigen Delegierten. Die Vertreter des Nahen Ostens zeigten sich erstaunt, wie „naiv" (so ihre Formulierung) in Westeuropa seitens der christlichen Kirchen für die Rechte der Muslime eingetreten werde, ohne auf eine entsprechende Gleichstellung im Rechtsstatus für Christen in islamischen Ländern Arabiens und des Nahen Ostens zu drängen. Hier zeigte sich wieder die Grundsatzfrage, die die ganze Konferenz durchzog: Inwieweit beruht die Bereitschaft zum Dialog auf Gegenseitigkeit? Handelt es sich um eine grundsätzliche theologische Entscheidung, die durch das Verhalten des anderen Partners punktuell zwar verunmöglicht, grundsätzlich aber nicht in Frage gestellt wird?
Einen anderen Konfliktpunkt stellt die Frage der *Einbeziehung der Juden* in den christlich-islamischen Dialog dar. Grundsätzlich erkannte wohl eine Mehrheit die theologische Notwendigkeit an, die Juden in das Gespräch einzuschließen, aber wegen der vertrakten politischen Problematik des Nahen Ostens schien es vielen angeraten, zum gegenwärtigen Zeitpunkt den ohnehin schon schwierigen Dialog mit den Muslimen nicht noch durch die Probleme der Juden und des jüdischen Staates zu belasten.
Am Schluß der Tagung wurde festgehalten, daß die theologische Problematik des gegenseitigen Verhältnisses von Dialog und Zeugnis noch nicht hinreichend hatte geklärt werden können. Für die nächste Begegnung in zwei Jahren wurde dem Organisationskomitee aufgetragen, diese Thematik wieder zum Gegenstand der Journées Romaines zu machen. *G. E.*

Es fehlen lebendiges Zeugnis und Glaubenssubstanz

Zu einem spanischen Pastoralkongreß

Vom 9. bis 14. September wurde in Madrid ein gesamtspanischer Pastoralkongreß veranstaltet. Er war, wenn auch ganz anders in Vorbereitung und Verlauf, doch in vieler Hinsicht eine Parallele zum nationalen italienischen Katholikenkongreß in Loreto in der Osterwoche dieses Jahres (vgl. HK, Mai 1985, S. 205–208 und HK, September 1985, S. 405–414).

Die Erwartungen waren gering, der Verlauf überraschend, einhellig positiv das Echo auf den Kongreß der spanischen Kirche über „Die Evangelisierung und den Menschen von heute".

Die Vor- und Entstehungsgeschichte des Kongresses kennzeichnet den Zustand der nachkonziliaren spanischen Kirche ebenso treffend wie das kirchliche Großereignis selbst. Was von der spanischen *Religiosenkonferenz CONFER* vor drei Jahren als Anstoß für eine Pastoralversammlung im Stil der legendären „Asamblea Conjunta" von Priestern und Bischöfen im Jahre 1971 gedacht war, wurde von der *Bischofskonferenz* sofort und bereitwillig aufgegriffen. Unter ihrer sorgsamen Führung entwickelte sich die ursprüngliche synodale Initiative (unter Beteiligung von Laien) zu einem pastoralen *Kongreß* zurück, der nach gründlicher Vorbereitung in den Diözesen und katholischen Verbänden einberufen werden sollte.

Zunächst Enttäuschung über „kleine Lösung"

Aus der kirchlichen Öffentlichkeit wurde Enttäuschung über die „kleine Lösung" laut, die als weiteres Anzeichen für die allgemeine „involución", den Trend zum restaurativen Rückzug in der spanischen Kirche, interpretiert wurde. Zu den Beschlüssen der *Gemeinsamen Versammlung von 1971* hatte mit Zustimmung fast des gesamten Episkopats die Vorbereitung und Einberufung einer „Pastoralversammlung für das ganze Volk Gottes" in Spanien gehört. Unter der Spannung polarisierter innerkirchlicher Kräfte, aber auch unter dem politischen Druck der Franco-Diktatur war dann eine Polemik um das nachkonziliare kirchliche Ereignis entstanden, die eine synodale Versammlung mit beschließendem Charakter wenig geraten erscheinen ließ. Ein römisches Monitum an die Adresse der Bischöfe tat ein übriges.

Was die Konferenz der Ordensleute und dann die Bischöfe bewog, das Thema der Evangelisierung in Spanien auf breiter kirchlicher Basis zu erörtern, waren die in ihrem Ausmaß unerwarteten *Auswirkungen des politischen Wandels auf Glaubensleben und -praxis des Kirchenvolks.* Während die Bischöfe sich in der Zeit des Übergangs und in den ersten Jahren der Demokratie auf dem politischen Feld nicht selten in vorderster Linie um die Nation verdient machten, zeigten sich im Inneren der Kirche Vitalitätsmängel.

„Die Kirche in Spanien muß aus ihrer Lethargie erwachen", begründete der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Gabino Díaz Merchán,* vor der Vollversammlung im Juni dieses Jahres die Einberufung des Kongresses. Der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Fernando Sebastian,* hingegen hob stärker auf das politische und soziale Umfeld ab, in dem die Kirche sich nur schwer zurechtfinde. Er sprach von einer Art kultureller Revolution in Spanien, „die – in einigen Bereichen – das genaue Gegenteil von dem propagiert oder aufzwingen will, was früher galt" (Il Regno, 14/85).

In den vergangenen Jahren stieß die Frage, ob und inwieweit die pastoralen Sorgen und Probleme der Kirche Folgen des politischen Wechsels seien, gelegentlich auf größeres Interesse als der eigentliche Tatbestand eines schwachen Glaubenslebens in der spanischen Kirche (vgl. HK, August 1983, 400ff.). Die vereinfachende Antwort, schuld seien die Sozialisten und alles, was mit ihnen über Spanien hereingebrochen sei, ist in konservativen Kirchenkreisen häufig anzutreffen. Indem ein die spanische Kirche in ihrer Substanz berührendes Problem auf außerkirchliche Ursachen zurückgeführt wird, hält sich die alte gegen die Mauren gerichtete und von Franco wiederbelebte *Kreuzzugsmentalität* am Leben. Diese Fixierung auf einen äußeren „Feind" erschwerte in den vergangenen Jahren eine ernsthafte Selbstanalyse der spanischen Kirche, so notwendig sie auch von den Bischöfen erachtet wurde.

Die programmatische Rede des Vorsitzenden der Bischofskonferenz vor der letzten Vollversammlung ließ indes den Willen zu nüchterner und selbstkritischer Besinnung auf das eigene Terrain deutlicher erkennen. Wenn die Botschaft des Evangeliums die heutige Gesellschaft nur wenig präge, sagte Erzbischof Díaz Merchán im Hinblick auf den bevorstehenden Pastoralkongreß, dann liege das „zum großen Teil am mangelhaften christlichen Zeugnis der Gläubigen". Bischöfe, Priester und Laien müßten ernsthafte Anstrengungen unternehmen und eine „zweite Evangelisierung" der spanischen Kirche in Gang setzen.

Versuch einer pastoralen Neuorientierung

Mit der Eröffnung des Kongresses am 9. September ging eine fast zweijährige Vorbereitung (in den Diözesen und Verbänden) zu Ende, an der fünf bischöfliche Kommissionen (für Pastoral, Laienapostolat, Erziehung und Katechese, Massenmedien, Beziehungen zu anderen Konfes-

sionen) und die Konferenz der Ordensleute (männlich und weiblich) beteiligt waren. Obwohl das Generalsekretariat die intensive Vorbereitung lobte – die auf der Grundlage einer Umfrage erarbeiteten Beiträge aus den Bistümern füllten insgesamt 4000 Seiten –, war während dieser zwei Jahre so gut wie nichts über den bevorstehenden Kongreß zu hören, was gelegentlich bedauert wurde.

Die solchermaßen vorgeplante und durchorganisierte Großveranstaltung fand in räumlicher Enge (und bei großer Hitze) statt, was zu ihrem Gelingen beigetragen hat. Das Maß an Offenheit und spontanem Zugang zueinander überraschte die 1500 Teilnehmer selbst; 54 Bischöfe waren zeitweise vertreten, 416 Diözesanpriester, 405 Ordensleute, 21 Vertreter von Säkularinstituten und 605 Laien stellten die übrigen Delegierten. Kritisch vermerkt wurde, daß der Madrider Gastgeber, Kardinal *Angel Suquía,* wie auch der Kardinalprimas *Marcelo Gonzales Martín* von Toledo nur zur Eröffnungsveranstaltung kamen. In seinem Grußwort ermahnte Kardinal Suquía zudem den Kongreß, den Konsens der Gläubigen nicht überzustrapazieren: „Die Kirche, in der Nachfolge Christi, sucht die Wahrheit, die nicht immer mit der Meinung der Mehrheit zusammenfällt ... das apostolische Amt ist verpflichtet, sicherzustellen, daß die Kirche in der Wahrheit Christi verbleibt" (Zit. nach Vida Nueva 21. 9. 85). Als Vertreter des Vatikans sprach der Präfekt der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin,* ein Grußwort, in dem er das Schlüsselwort der „zweiten Evangelisierung Spaniens" aufgriff.

In vier, von kleinen Kommissionen (darunter eine bischöfliche) erarbeiteten Vorlagen, die jeweils an einem Kongreßtag vorgetragen und beraten wurden (im Plenum und in thematisch eingegrenzten Arbeitsgruppen), wurden Inhalt und Ort der Re-Evangelisierung behandelt, auf dem Hintergrund einer reichlich globalen, aber insgesamt *realistischen Bestandsaufnahme.* Das Thema wurde quer durch die vier qualitativ recht unterschiedlichen Vorlagen vor allem an vier Punkten festgemacht: die Herausforderung der Christen inmitten einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, die für Spanien neue Erfahrung kirchlicher Präsenz in einem pluralen geistig-kulturellen Umfeld, darunter die Begegnung und Auseinandersetzung mit Agnostizismus und Atheismus, die Mitverantwortung der Christen für Wohl und Wehe der Nation und die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit hinsichtlich eines glaubwürdigen Glaubenszeugnisses.
Zum letzten Punkt heißt es in der Endfassung der Vorlage 1, wie sie ins Schlußdokument des Kongresses gelangte: „Unter soziologischen Gesichtspunkten ist die Zahl der Spanier, die sich als Katholiken verstehen, immer noch sehr hoch; nach theologischem Verständnis kann dieser hohe Prozentsatz nur um den Preis standhalten, daß man die Ansprüche an das Christsein um ein Beträchtliches herabsetzt. Viele von denen, die nach den Sakramenten verlangen, kann man kaum als Christen bezeichnen, sie müssen evangelisiert werden. Mit Sinn für die Realität, Geduld und Feingefühl müssen wir die derzeit praktizierte Seelsorge aufgeben, die Sakramente fast unbegrenzt gewährt ..." (zit. nach Ecclesia 21. 9. 85.) An anderer Stelle des Schlußdokuments heißt es übergreifend auf Konzeption und Zielrichtung der Gesamtpastoral: „In unserer geschichtlichen Situation ist es dringend notwendig, von einer konservierenden zu einer missionarischen Pastoral überzugehen."

Diese nach innen (das ungenügend evangelisierte Kirchenvolk) wie nach außen (die in Spanien der Kirche seit langem fernstehenden Arbeiter, Intellektuellen, zunehmend die Jugend sowie die „neuen Glaubenslosen") zielende pastorale Neurorientierung ist als ein wesentliches Ergebnis des Madrider Kongresses zu werten. Was in manchen der zahlreichen bischöflichen Dokumente der letzten Jahre („In unserer Kirche gibt es zuviele Worte, und fehlt das Wort" heißt es in der Botschaft des Kongresses an die spanischen Katholiken) anklang, wird offenbar auch unten, von Klerus und Laien empfunden und mitgetragen. Das letzte Dokument der Bischöfe „Zeugen des Lebendigen Gottes – Reflexion über die Mission und die Identität der Kirche in unserer Gesellschaft" (vom 28. 6. 85) befaßte sich eingehend und ohne übertriebene Rücksicht nach innen und außen mit dem Zustand der spanischen Kirche; es wurde einstimmig verabschiedet und sollte dem Kongreß als Richtlinie dienen. Dort wurde am Rande die Befürchtung laut, auch dieses Dokument werde ungeachtet seiner Qualität nicht an der kirchlichen Basis ankommen oder gar greifen.

Dennoch am Anfang stehengeblieben?

Zwanzig Jahre nach dem Konzil wird auch in Spanien die Frage nach *Fehlentwicklungen* diskutiert, nicht selten wieder auf der Suche nach einem wenn nicht äußeren, so doch auszugrenzenden Verursacher. Dieser vagen, irrationalen Sehnsucht nach der „Sicherheit" und Geschlossenheit vorfindenden und bietenden vorkonziliaren Kirche bei Teilen des spanischen Katholizismus ist mit Konzilsargumenten und -dokumenten nur schwer beizukommen; sie erinnert an die selbstbewußt-naive Sorge jenes braven Alten, der dem Pfarrer gesteht, er habe eigentlich immer das Gefühl gehabt, „daß unser Herr Jesus ein bißchen liberal war". Dem stand über Jahre die engagiert forsche, überaus kritische Haltung progressiver spanischer Katholiken gegenüber, deren Bereitschaft, sich öffentlich zu artikulieren, heute auf ein Minimum gesunken ist. Sie engagieren sich in den kleinen, sehr unterschiedlich ausgeformten Gemeinschaften und legen meist weniger Wert auf Integration in die Gesamtpastoral als etwa die Basisgemeinschaften lateinamerikanischer Prägung.

Der *Trend zu faktischer Polarisierung* innerhalb der spanischen Kirche wird nur gelegentlich öffentlich thematisiert. Und pointierte Zustandsbeschreibungen, wie sie kritische, aber unzweifelhaft kirchlich gesonnene Autoren zuweilen abgeben, bewirken, wie es scheint, weder in der kirchlichen Hierarchie noch im Kirchenvolk das, was

sie beabsichtigen. So wird etwa diagnostiziert, Angst breite sich in der Kirchenführung aus („Angst vor dem, was kommt" in dem Sinn, wie es der Alterzbischof von Turin, Kardinal *Michele Pellegrino,* in einem erst kürzlich veröffentlichten Vortrag aus italienischer Sicht dargestellt hat).
Der angesehene katholische Publizist *José Luis Martín Descalzo* registriert eine zuwenig stimulierende, „zu kollektiver Mittelmäßigkeit neigende" spanische Kirche, die „mit Unterstützung aus Rom weniger nach rechts tendiert als zum Risikolosen, zur ängstlichen Vorsicht, zum halblauten, frommen Ratgeber" ... „Auf der Kanzel wird mehr getadelt als ermutigt; die Laien kritisieren mehr, als sie helfen; die Bischöfe korrigieren mehr, als sie mit ihrer Autorität stützen." Die Nachkonzilszeit habe weit weniger durch Exzesse gesündigt als durch Halbheiten, Wankelmut und geistige Knauserei: „Wer heute noch einmal die Konzilskonstitution Lumen gentium liest, ist beschämt. Denn er muß feststellen, daß wir – das gilt für die meisten Aussagen – am Anfang des Weges stehengeblieben sind" (Vida Nueva 12. 11. 83, 24. 11. 84, 4. 5. 85).

Carlos Díaz, Philosophieprofessor und Chefredakteur der „Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio" in Madrid, führt die Glaubenskrise in Spanien auf einen Mangel an kultureller Identität der Kirche zurück; es gebe in Spanien eine „Kultur ohne belebenden Glauben" und einen „kulturell nicht eingebundenen Glauben". Der „Geschäftsführer Angst" in der Kirche verzerre so die Wirklichkeit zum großen Schaden der Kirche. Verhängnisvoll sei es, wenn die große Schar der Laien „unter einem künstlichen Klima den Kontakt zur Kirche am Rande (‚Iglesia de los últimos') verliert und diese Katholiken als die ordentlichen, die rechten gelten, die noch weiter nach rechts gedrängt werden, damit die Rechten das Zentrum bilden ... Ist eine solche stets zustimmende Schafherde wirklich das Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeit?" (Razón y Fe, April 1985).
Nüchterner, aber in die gleiche Richtung äußerte sich der Erzbischof von Tarragona, *Ramón Torrella.* Auf die Frage nach den Konzilsfolgen antwortete er: „Ich bin überzeugt und sage freimütig, daß viele christliche Gemeinden deshalb in der Routine leben und unter geistlichen und missionarischen Mangelerscheinungen leiden, weil sie die Orientierungen des Konzils nicht wirklich ernst genommen haben" (El Ciervo, November 1984).

Dem Madrider Pastoralkongreß fehlte die analytische und theologische Kapazität zu tief- und übergreifenden Überlegungen. So waren die Beratungen in den neun thematisch festgelegten Arbeitskreisen (Kultur und Medien, Kirche in ländlichen Gebieten, Wirtschafts- und Arbeitsleben, Sozialpolitik, Gesundheitswesen, Marginalisierung, Ehe und Familie, Jugend, Erziehung) von den praktischen Erfahrungen der Pastoralträger geprägt. Ihre teils bemühten, teils freimütigen bis unbekümmerten Beiträge vermittelten ein Bild der Kirche vor Ort, das die zitierten kritischen Einschätzungen bestätigte. Was aber wesentlich zum – kaum erwarteten – Erfolg des Kongresses beitrug, war eben die lebendige und dabei ernsthafte Bereitschaft zu gemeinschaftlichem Engagement in der Kirche, die dort als Defizit aufgeführt wurde. Was im nachhinein von Beobachtern und Teilnehmern so positiv beurteilt wurde, war nicht eigentlich der Kongreß und seine Thematik, sondern das *Treffen* mit seinen Möglichkeiten zu Austausch, Bekenntnis und offener Rede. Aus den Arbeitskreisen gingen zudem einige Voten hervor, die den Kongreß doch noch in die Medien brachten, darunter der Antrag, die Seligsprechung für einige Opfer des Bürgerkriegs nicht weiter zu verfolgen, die Option für die Armen und das Votum „gegen die politische Entscheidung Spaniens für ein militärisches Bündnis". Mit einer Kollekte für die drei Millionen Arbeitslosen in Spanien sollte ein Zeichen der Solidarität gesetzt werden.

Ein noch nicht überwundenes Nebeneinander

Der Kongreß hätte auch ein breiteres, die ganze Meinungsvielfalt des spanischen Katholizismus widerspiegelndes Spektrum durchaus verkraftet. Statt dessen gab es kaum einen Delegierten, der auch an einem der beiden nichtkirchenoffiziellen Kongresse teilgenommen hätte, die eine Woche zuvor ebenfalls in Madrid stattfanden. Der 5. Theologenkongreß der „Asociación Juan XXIII", der insgesamt 2000 Teilnehmer und Zuhörer zählte, fand ein ungleich größeres Interesse bei den Medien. Dafür sorgte nicht zuletzt die Tatsache, daß sich diese Theologenvereinigung und ihre Kongresse nach einigen fehlgeschlagenen Versuchen im Abseits der bischöflichen Approbation befinden. Zum anderen erregten Teilnehmer wie die lateinamerikanischen Bischöfe *Leonidas Proãno* (Ekuador), *Tomás Balduino* (Brasilien), *Sergio Mendez Arceo* (Mexiko) und der Befreiungstheologe *Jon Sobrino* (El Salvador), die auch beim gleichzeitigen Treffen „Oscar Romero" zu Wort kamen, die Aufmerksamkeit der Medien.
„Gott des Lebens, Götzen des Todes" hieß das Kongreßthema zur Problematik des Unglaubens in der modernen Welt. Im Vergleich zu früheren Jahren zeigte diese Tagung ein seriöses theologisches Profil, und es wäre zu wünschen, daß aus der sozusagen peinlichen zeitlichen Nähe beider Kongresse eine allmähliche Annäherung um der theologischen Sache willen wird. Das Nebeneinander dieser beiden Kongresse und des Pastoralkongresses bestätigte im Grunde die Zurückhaltung der Bischöfe hinsichtlich einer nationalen Synode zum jetzigen Zeitpunkt.

Die Suche nach ihrem Standort in einem pluralen gesellschaftlichen Lebensraum, in dem die Kirche „den Glauben nur anbieten, nicht aber voraussetzen oder der Gesellschaft auferlegen darf" (Schlußdokument des Pastoralkongresses) und das Aufholen der verlorenen inneren Substanz, die erst zu glaubwürdiger Verkündigung befähigt – beides hat die spanische Kirche noch längst nicht erreicht. Symptom für das erste ist die *Kontroverse um den neuen spanischen Botschafter beim Vatikan, Gonzalo*

Puente Ojea, der sich genötigt sah, seine (agnostische) Lebensauffassung in einem Interview zu erläutern und zu begründen, nachdem seine Ernennung nicht nur als wenig opportun, sondern (von der bischöflich finanzierten Tageszeitung „Ya") als Angriff und Beleidigung des Heiligen Stuhls bezeichnet wurde. (Daß auch die andere Seite der Kirche unsicher und oft auch unklug gegenübertritt, erschwert die kirchliche Standortbestimmung zusätzlich.) Bezeichnend für ein angespanntes Klima sind auch die scharfen Äußerungen des Sekretärs der Bischofskonferenz zur „geistigen Krankheit des Antiklerikalismus" in Spanien (Ecclesia 7. 9. 85). Die Überzeugung, daß solche Spannungen „normal sind und von der Kirche mit Geduld und Respekt ausgehalten werden müssen" (so der spanische Militärbischof *José Manuel Estepa* bei seinem kürzlichen Besuch in der Bundesrepublik), muß noch an Boden gewinnen. Noch in diesem Jahr will die Bischofskonferenz zwei weitere Dokumente mit brisanter Thematik (zum Frieden und zur Verantwortung der Katholiken im öffentlichen Leben) vorlegen; vor allem das zweite wird mit Spannung erwartet.

Zur Evangelisierungsarbeit nach innen gehört – so der Pastoralplan der spanischen Bischöfe – vorrangig eine intensive Katechese, die Pflege der Sonntagsliturgie und -verkündigung und die Belebung des missionarischen Bewußtseins der Gläubigen. Damit diese sich dabei nicht nur als Objekt der Evangelisierung fühlen (und es auch sind), ist Engagement von unten erforderlich. Daß es zu einem gewissen Grad existiert, hat der Madrider Kongreß gezeigt. Diesem ersten Schritt müßten weitere, grund-legende auf lokaler Ebene folgen. Erst dann wäre die Zeit reif für eine spanische Synode. *Gabriele Burchardt*

In ihrer Existenz gefährdet

Ordensschulen in Ungarn

1948, als die junge ungarische Republik das Unterrichtswesen zum staatlichen Monopol erklärte und alle konfessionellen Schulen verstaatlichte, befand sich der Volksschulunterricht zum überwiegenden Teil (4433 von insgesamt 7453 Schulen) in der Trägerschaft der Religionsgemeinschaften. Von den insgesamt 358 Mittelschulen wurden 164 kirchlich geführt. Von der Verstaatlichung betroffen wurden nicht nur die Schulen und das Unterrichtswesen selbst, sondern auch die materiellen Ressourcen, die den Kirchen den Unterhalt der Schulen ermöglichten.

Im Jahre 1950 kam zwischen der katholischen Kirche und dem Staat (mit den protestantischen Kirchen bereits 1948) eine Vereinbarung zustande. Aufgrund der damaligen Vereinbarung erhielt die katholische Kirche acht konfessionelle Schulen zurück. Deren Betreuung wurde vier Ordensgemeinschaften anvertraut. Jede dieser Ordensgemeinschaften durfte ca. 60 Ordensmitglieder behalten, von denen ein Teil an ihren je zwei Schulen unterrichtete. Zur Sicherung des Nachwuchses gestattete man jedem der vier Orden, jährlich je zwei Novizen aufzunehmen. Alle sonstigen Ordenstätigkeiten mußten in ganz Ungarn eingestellt werden. 350 Ordenspriester wurden in den Diözesandienst übernommen, alle übrigen mußten sich anderweitig eine Erwerbstätigkeit suchen.

Musterschulen

Die acht konfessionellen Gymnasien entwickelten sich zu Musterschulen. Eltern – auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens –, die ihren Kindern eine gute schulische Ausbildung angedeihen lassen wollten, schickten sie in eines dieser Gymnasien. Die Schulen hatten stets mehr Anmeldungen, als sie aufzunehmen imstande waren, und konnten deshalb auswählen. Sogar Vertreter des Staates anerkennen heute die gute erzieherische und Unterrichtstätigkeit an den Ordensschulen. So erklärte der Leiter des staatlichen Kirchenamtes, Staatssekretär *Imre Miklós,* am 28. April 1984 im ungarischen Fernsehen: „Die konfessionellen Schulen zählen zu den besten des Landes."

Eine wichtige Rolle kommt den Ordensgymnasien im Zusammenhang mit der Heranbildung des *Priesternachwuchses* zu. Jugendliche, die sich für den Priesterberuf interessieren, werden – notfalls von der Diözese finanziell unterstützt – von den Bischöfen in diese Schulen geschickt. Im Studienjahr 1979/80 z. B. waren über die Hälfte (161 von 284) der Priesterseminaristen ehemalige Zöglinge kirchlicher Gymnasien.

Die 1950 zur Deckung des Lehrernachwuchses vom Staat zugestandene Aufnahme von jährlich zwei Novizen pro Orden erwies sich von Anfang an als ungenügend. Eine Zeitlang half man sich damit aus, daß Ordensleute, die vor 1950 unterrichtet hatten, wieder als Lehrer herangezogen wurden. Diese Ausweichmöglichkeit hat sich indessen seit nahezu einem Jahrzehnt erschöpft. Die in Betracht kommenden Lehrer haben die Pensionierungsgrenze längst überschritten. Somit sehen sich die Ordensschulen seit einigen Jahren vor eine neue Situation gestellt. Wenn ihnen in absehbarer Zeit nicht beträchtliche finanzielle Unterstützung gewährt wird bzw. wenn die einschränkenden Regelungen nicht modifiziert werden, droht ihnen eine schwere Krise.

Die Ausbildung von Ordensmitgliedern zu Lehrern wird staatlicherseits zwar insofern etwas erleichtert, als die Novizen ihre Studien an staatlichen Universitäten absolvieren können, und zwar ohne vorherige Aufnahmeprüfung. Sie sind also vom Numerus clausus ausgenommen. Diese

Erleichterung kann die Beschränkung der Aufnahmen in die Ordensgemeinschaften aber keineswegs wettmachen. Es darf nicht vergessen werden, daß nur ein Teil der eingetretenen Novizen im Orden verbleibt. Und auch diese können nicht alle bis ins Pensionsalter unterrichten. Allein schon um eine einigermaßen gleichbleibende Lehrerzahl sichern zu können, müssen „Reserven" vorhanden sein. Die Lücken, die durch „zwischendurch" aus der Arbeit ausscheidende Lehrer entstehen, können nur so gefüllt werden. Hinzu kommt, daß vor fünf Jahren eine *Unterrichtsreform* an den Gymnasien durchgeführt wurde, die zwar wesentliche Verbesserungen für den Unterricht gebracht haben, die Arbeit der Lehrer sich aber um 30% erhöht hat. Weil immer mehr Lehrpersonal aus den Orden fehlte, mußten diese zunehmend weltliche Lehrkräfte aufnehmen, die natürlich vom Schulträger auch bezahlt werden, also vom Orden. Ein weiteres Problem liegt darin, daß die geistige wie auch die physische Überlastung der jüngeren Ordenslehrer bereits beängstigende Formen annimmt.

Schwierige finanzielle Lage

Mit staatlichen Maßstäben gemessen, entspricht das Arbeitspensum der meisten Lehrer aus den Orden etwa jenem von zwei weltlichen. Als „gesellschaftliche" Anerkennung der Unterrichtstätigkeit verfügte das Kultusministerium 1984 mit Verordnung Nr. 124/1984 überdies eine außerordentliche Lohnerhöhung für Lehrer von 10%. Die in den kirchlichen Gymnasien unterrichtenden weltlichen Lehrkräfte haben auf jeden Fall Anspruch auf ein Gehalt, wie es ihnen entsprechend den staatlichen Verfügungen zusteht. Die Ordensgemeinschaften als Schulträger müssen auch die Lohnerhöhungen, und sofern Überstunden anfallen, auch deren Kosten tragen, wissen aber nicht, aus welchen Mitteln sie die gestiegenen Kosten mittel- und langfristig decken sollen.

Eine Erhöhung des Schulgeldes kommt nicht in Betracht. Im Westen haben die hohen Schulgelder in Privatschulen weitgehend dazu geführt, daß diese Schulen zu privilegierten Bildungsstätten für die Begüterten wurden. Ungarn kann und will diesen Weg nicht gehen. Das Schulgeld wird an den ungarischen Ordensschulen bewußt *niedrig gehalten* und beläuft sich auf 1200,– Forint pro Monat (ca. 70,– DM mit Vollinternat). Darüber hinaus kann – je nach Einkommen der Eltern – nötigenfalls um Ermäßigung angesucht werden. Aber auch diese Bemessung liegt immer noch höher als an den staatlichen Gymnasien und Schülerheimen. Von den Eltern der Schüler kann also keine Hilfe erwartet werden. Die Schulgelder reichen nicht einmal für die Betriebskosten der Schulen und Schülerheime (Heizung, Beleuchtung, Verköstigung) aus; die fehlenden Beträge werden aus den Zuschüssen gedeckt, die die Ordenszentralen beisteuern.

Zur Deckung der Renovierungs- und Instandhaltungskosten für die Gebäude und die Ausstattung der Schulen verfügt die Ungarische Bischofskonferenz alljährlich eine Kirchensammlung. Aus diesem Geld erhalten die acht Gymnasien vier Millionen Forint, also jede Schule ca. ½ Million. Damit können bestenfalls die allernotwendigsten Ausgaben gedeckt werden.

Die in den Schulen unterrichtenden Ordenspriester und -schwestern erhalten einen staatlichen Lohnausgleich (die sog. Kongrua) von insgesamt 4,4 Millionen Forint pro Jahr, von der Bischofskonferenz einen Zuschuß von 1,2 Millionen Forint. Aus diesen insgesamt 5,6 Millionen Forint sollen die Lebenshaltungskosten der Lehrpersonen aus den Orden, der einkommenslosen Ordensmitglieder sowie die Ausbildungskosten der künftigen Lehrer gedeckt werden. Hinzu kommen nun noch, wie gesagt, die weltlichen Lehrkräfte, für die die Ordensschulen vom Staat keine Gehaltszuschüsse bekommen. Im Schuljahr 1983/84 bedeutete dies für die vier Orden eine zusätzliche Belastung in folgender Höhe:

Schulschwestern:	2 644 000,– Ft.
Franziskaner:	1 337 000,– Ft.
Benediktiner:	1 032 000,– Ft.
Piaristen:	460 000,– Ft.
Insgesamt:	5 473 000,– Ft.

Von den obengenannten 5,6 Millionen Forint bleiben also für Lebensunterhaltskosten der über 200 Ordensmitglieder nicht einmal 200 000,– Forint. Rechnet man für sie nur das Existenzminimum von monatlich 2500,– Forint (ca. 150,– DM) pro Person, so ergibt sich so schon ein Fehlbetrag von mindestens 6 Millionen Forint.

Staat und Kirche müssen helfen

Angesichts dieser Situation sehen sich die von den vier Ordensgemeinschaften geführten Gymnasien in ihrer Existenz ernsthaft bedroht. Abhilfe kann nur durch eine *kräftige Anhebung der finanziellen Unterstützung* sowie durch die Aufhebung bzw. Lockerung der Beschränkungen geschaffen werden. Vertreter der Ordensgemeinschaften stehen auf dem Standpunkt, daß die Kirche in Zukunft für die Erhaltung der Konfessionsschulen mehr Mittel zur Verfügung stellen muß. Sie weisen aber auch darauf hin, daß die im Einklang mit dem offiziellen Lehrplan vermittelte Ausbildung, über welche die Absolventen ein allgemein anerkanntes und gut eingestuftes Reifezeugnis erhalten, schließlich auch der Gesellschaft zugute kommt. (Das Reifezeugnis hat für die Volkswirtschaft auch einen in Forint ausdrückbaren Stellenwert, der die staatlichen Zuschüsse bei weiten übersteigt.)

Es wäre also nur recht und billig, wenn der Staat die bis dato gleichgebliebenen Zuschüsse erhöhte und damit auch seinerseits zur Lösung der finanziellen Probleme beitrüge. Dies, so betonen die Schulträger, gelte um so mehr, als diese nicht zuletzt die Folge einiger – zugegebenermaßen der Hebung des Unterrichtsniveaus dienender – staatlicher Verordnungen seien. Die als Schulträger betroffenen Ordensgemeinschaften haben ihre Probleme in einem Memorandum zusammengefaßt, das sie sowohl den Bischöfen als auch den zuständigen staatlichen Behörden zukommen ließen. *Emmerich András*

Vermittler, Kompromißler oder Vorkämpfer?

Die Rolle der christlichen Kirchen in der Rassenauseinandersetzung in Südafrika

Während sich in Südafrika die Auseinandersetzung um das Apartheid-System zuspitzt und ein allgemeiner Bürgerkrieg droht, geraten immer wieder kirchliche Einzelpersönlichkeiten als Vorkämpfer gegen die Apartheid oder als Vermittler in die Schlagzeilen. Nur vage Vorstellungen gibt es über die teilweise recht unterschiedlichen Positionen in den verschiedenen christlichen Kirchen selbst. Hier ein kurzer Überblick.

Die Vielfalt der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (ca. 700) macht es schwer, diese in ein Schema einzuordnen. Es lassen sich jedoch vier große Gruppierungen feststellen, wenn man die Kirchen nach ihrer konfessionellen Eigenart und nach ihrer Stellung zur Apartheid betrachtet. Es gibt 1. die holländisch-reformierte Kirche mit ihren farbigen Tochterkirchen. 2. die Englisch sprechenden Kirchen, die ihren Ursprung in England oder Amerika haben, vor allem die Anglikaner, Methodisten, Baptisten, aber auch viele andere. 3. die katholische Kirche. 4. die unabhängigen, afrikanischen Kirchen.
Wichtig in den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften sind die *Einzelpersönlichkeiten,* die ganz bewußt die Apartheidpolitik der Regierung als unchristlich und sündhaft anprangern. Diese „Rufer in der Wüste", die in allen Kirchen zu finden sind, haben durch ihre feste Haltung sowohl früher als auch jetzt Verfolgung, Verhaftung, Verbannung und Ausweisung auf sich genommen.

Die Burenkirche und ihre Außenseiter

Als wichtigste Kirche Südafrikas könnte man die *holländisch-reformierte* Kirche (NGK) bezeichnen. Sie ist jedoch zahlenmäßig nicht die größte Kirche in Südafrika. Allerdings hat sie unter den Weißen die größte Mitgliederzahl, etwa 1,5 Millionen Gläubige. Weil sie keine Kompromisse in der Apartheidfrage eingeht, hat sie unter allen südafrikanischen Kirchen eine einmalige Position. Ihre farbigen Tochterkirchen haben sich schon vor Jahren abgegrenzt, weil sie die Apartheid nicht mittragen wollten. Aufgrund ihrer engen Haltung hat sich die holländisch-reformierte Kirche in eine Abkapselung hineinmanövriert, die praktisch zu einer Isolierung in der südafrikanischen Gesellschaft geworden ist. Viele Englisch sprechende Südafrikaner können kein Verständnis für das Überheblichkeitsdenken der Buren aufbringen noch für deren Theorie, daß die Rassentrennung in der Bibel begründet ist.
Seit der Besiedlung des Kap durch die Holländer 1652 konnte die reformierte Kirche ihre Machtpositionen in Südafrika ausbauen. Es gelang auch den Engländern nicht, ihren Einfluß zurückzudrängen. Mit der Übernahme der Macht durch die Nationale Partei 1948 und mit der Ausrufung der Republik 1961 konnte die reformierte Kirche endgültig ihre Anschauungen in die offizielle Regierungspolitik einbringen und ihre staatstragende Position festigen.
Nach dem grausamen Massaker von Sharpville 1960 (mit 69 Toten) regte sich auch unter den Reformierten Unmut. Die farbigen reformierten Kirchen entschieden sich, eigene Wege zu gehen. *Christian Beyers Naudé,* ein Pastor und führendes Mitglied der Reformierten, kritisierte in einer Kirchenkonferenz die Politik der Regierung und der reformierten Kirche. Als Folge dieser Kritik wurde Beyers Naudé von seiner Kirche ausgeschlossen. Doch ließ er sich dadurch nicht beirren. Er gründete eine Zeitung „Pro Veritate", die versöhnend unter den Kirchen wirken sollte. Ein Jahr später übernahm er die Leitung des von ihm gegründeten Christlichen Instituts. Sinn und Ziel des Instituts sollte es sein, Brücken zu bauen zwischen den verschiedenen Rassen Südafrikas. Im Jahre 1977 wurde Beyers Naudé gebannt und damit von der Regierung kaltgestellt. Trotzdem ist es um ihn nicht still geworden. Er bleibt eine gewichtige Stimme beim Kampf der Christen um die Abschaffung der Apartheid.
Innerhalb der reformierten Mischlingskirche erwuchs der Anti-Apartheidbewegung unter dem Pastor *Allan Boesak* ein anderer Vorkämpfer. Boesak brachte es vom Studentenpfarrer bis zum Vorsitzenden des reformierten Weltbundes. Als Studentenpfarrer in Kapstadt unterstützte er die Boykotts der Schüler und Studenten in den siebziger Jahren. Allan Boesak fühlt sich insbesondere der *Schwarzen Theologie* verbunden und gilt als einer der wichtigsten Vertreter dieser theologischen Richtung. Nach Boesak muß sich die christliche Religion aus ihrer europäischen Verengung lösen und in Form einer Theologie der Befreiung die Situation der Schwarzen zu ihrem Ausgangspunkt nehmen. Bei den jüngsten Unruhen versuchte Boesak Spannungen abzubauen, indem er bei Trauerzügen vermittelnd auf die aufgebrachten Menschen einwirkte. Er wurde verhaftet, doch aufgrund internationaler Proteste wieder freigelassen.

Desmond Tutu und die Anglikaner

Eine zweite wichtige Strömung innerhalb der Kirchen Südafrikas bilden die Kirchen, die aus dem anglo-amerikanischen Bereich stammen. Die wichtigste unter ihnen ist die *anglikanische Kirche.* In dieser Kirche, deren Führer aus England stammten, regten sich sehr früh Kräfte, die die Apartheid nicht mitvollzogen. So widersetzte sich bereits im Jahre 1954 die anglikanische Diözese von Johannesburg der Einführung des Bantu Education Act. Mit diesem Gesetz sollte die Rassentrennung in den Schulen auch der anglikanischen Kirche eingeführt werden. Da es keinen Ausweg gab, schloß die Diözese von Johannesburg ihre Schulen aus Protest gegen dieses Gesetz.
Die anglikanische Kirche blieb in ihrer Opposition zur Apartheid fest. Im Laufe der letzten dreißig Jahre wurden viele ihrer leitenden Persönlichkeiten ausgewiesen. Die Regierung tat sich dabei leicht, weil die Betroffenen

durchwegs englische Staatsbürger waren. Ausgewiesen wurden u. a. die Bischöfe und Dekane *Geoffrey Clayton, Ambrose Reeves, Michael Scott* und *Trevor Huddleston.* Die Liste der ausgewiesenen Pfarrer und Laien ist bedeutend länger.

Als einer der schärfsten Gegner in der anglikanischen Apartheid muß Bischof *Desmond Tutu,* der Friedensnobelpreisträger von 1984, genannt werden. Ihn kann man nicht so leicht ausweisen, denn er ist südafrikanischer Staatsbürger. Als Junge begegnete er dem anglikanischen Geistlichen Trevor Huddleston, der ihn durch sein gelebtes Christentum sehr beeindruckte. Tutu entschied sich, Lehrer zu werden, zog sich aber nach der Einführung des Bantu Education Act 1954 aus dem Lehrbetrieb zurück und studierte Theologie. Er folgte den Spuren seines Lehrers Huddleston und ließ sich zum anglikanischen Geistlichen weihen. Er erhielt die Möglichkeit, seine Studien im Ausland zu vervollständigen. Vor nicht allzulanger Zeit wurde er zum Bischof der anglikanischen Diözese von Johannesburg ernannt.
In seinem Buch „Crying in the Wilderness" schildert Bischof Tutu Jesus als Verkünder des Reiches Gottes, der sich in besonderer Weise an die Armen und Kranken wendet. Jesus setzte sich durch sein Verhalten über viele Konventionen der jüdischen Gesellschaft hinweg und brachte so die Gesetzeslehrer und Pharisäer gegen sich auf. Daß einer mit Sündern, Zöllnern und Prostituierten sprach, ja bei ihnen einkehrte, war einfach unerhört. Tutu zieht daraus Rückschlüsse auf die Kirche Südafrikas: Die Kirche müsse dort sein, wo Armut und Elend herrschen. Sie müsse Liebe und Mitgefühl denen schenken, die krank, hungrig oder behindert sind. Gott sei auf der Seite der von der Gesellschaft an den Rand Gestellten.

Forderungen und Opfer

Bischof Tutu setzt sich in seinen Werken auch mit der *Autorität und Vollmacht des Staats* auseinander. Dem Staat sollte nur gehorcht werden, wenn er legitimierte Autorität besitzt. So stellt er die Grundsatzfrage: Kann eine Minderheitenregierung wirklich legitimiert sein? Er weist auch darauf hin, daß des Christen Loyalität und Gehorsam letztlich Gott gebührt. Für Tutu hat das Christentum mit all seinen Aussagen öffentliche Konsequenzen. Viele Weiße in Südafrika verlangen, die Kirchen sollten neutral sein. Aber bedeutet in einer Situation von Ungerechtigkeit und Unterdrückung sich nicht festlegen nicht, daß man sich auf die Seite der Mächtigen und Unterdrücker stellt?

Bischof Tutu ist bei vielen Protestmärschen in vorderster Reihe mitmarschiert. Weiße Kreise haben ihm dies angekreidet und ihn kommunistischer Umtriebe bezichtigt. So ist es eigentlich jedem Gegner der Apartheid ergangen. Bischof Tutu mußte die verschiedensten Diffamierungen über sich ergehen lassen. Er hat sich trotz aller Verfolgungen nicht entmutigen lassen. Bei größten Spannungen und Ausschreitungen wirft er immer wieder seine Autorität in die Waagschale. Ja er rettete durch seinen unermüdlichen Einsatz schon manchem Menschen das Leben und konnte durch seine Worte schon manche aufgebrachte Menschenmenge zur Ruhe bringen.

Über den *Südafrikanischen Kirchenrat,* dem fast alle christlichen Kirchen angehören, bot Bischof Tutu der Regierung seine Vermittlung an. Seine hauptsächlichen Vorschläge: 1. Die Regierung soll sich zu einer allgemeinen Staatsangehörigkeit in einem ungeteilten Südafrika verpflichten. 2. Alle diskriminierenden Paßgesetze sollen abgeschafft werden. 3. Alle Zwangsumsiedlungen sollen eingestellt werden. 4. Das Erziehungssystem soll für alle gleich sein.
Bischof Tutu ist zweifellos eine der herausragensten Persönlichkeiten im Kampf gegen die Apartheid. Er lehnt die Gewalt als Mittel des Umsturzes ab, bejaht jedoch den passiven Protest.
Hier wäre auch eine andere Gestalt des Widerstandes zu erwähnen, die nicht mehr unter den Lebenden ist, nämlich *Steve Biko.* Biko wurde von seiner anglikanischen Mutter christlich erzogen. Anfänglich studierte er Medizin, betrachtete jedoch sein Studium als zu privilegiert. Er brach es ab und wandte sich den Problemen seiner schwarzen Mitbürger zu. So wurde er mit Mitbegründer der südafrikanischen Studentenunion (Saso) und gründete Anfang der siebziger Jahre eine Bewegung, die sich „Black Consciousness Movement" nannte. Durch diese Bewegung wollte er das Selbstbewußtsein der Schwarzen wecken und ihre Kultur fördern.

Biko verlangte, daß die Schwarzen ihren Weg allein suchen sollten, wehrte aber einem schwarzen Rassismus. Die Befreiung sollte sowohl den weißen Unterdrückern als auch den unterdrückten Schwarzen zugute kommen. Bereits 1973 wurde Biko mit dem Bann belegt und von der Regierung somit kaltgestellt. Am 18. August 1977 nahm man ihn in Port-Elizabeth unter Berufung auf die Terrorismus-Akte fest. Man brachte ihn gefesselt nach Pretoria. Dort starb Steve Biko an den Folgen von Folterungen am 12. September 1977. Am Grab Bikos sagte Bischof Tutu: „Es besteht kein Zweifel, daß die Freiheit kommen wird. Es kann ein teurer Kampf werden, doch wir erfahren bereits heute die Geburtswehen eines neuen Südafrikas." Mit Biko starb eine Persönlichkeit, die Südafrika ein menschlicheres Gesicht geben wollte. Biko selbst war Anglikaner, aber nicht in einem konfessionellen Sinne. Aus diesem Grund hatte Religion für ihn nur eine relative Bedeutung. Er sagte einmal: „Ob ich zu den Anglikanern, Katholiken oder Methodisten gehe, hängt davon ab, ob der Priester oder ein Teil der Gemeinde mir konkret bei der Präzisierung meiner inneren Berufung helfen kann."

Brückenfunktion: Lutheraner und Katholiken

Eine Brückenfunktion zwischen den Kirchen aus dem angloamerikanischen Bereich und den Reformierten üben die *Lutheraner* aus. Ihnen wurden früher gute Beziehungen zu den Reformierten nachgesagt. Dieses Verhältnis

ist in den letzten Jahren wegen der Unnachgiebigkeit der Reformierten in der Apartheidfrage stark abgekühlt. Wichtigste Persönlichkeit unter den Lutheranern ist Bischof *Manas Buthelezi.* Er promovierte in Schweden und unterrichtete am lutherischen theologischen Seminar in Umphumulo. Sehr früh trat Manas Buthelezi für die Rechte seiner schwarzen Mitpfarrer ein. Er protestierte bei Kirchenkonferenzen, weil sie nicht den gleichen Status hatten wie ihre weißen Mitpfarrer. Sehr bald verließ Buthelezi das Seminar und wurde Regionaldirektor des „Christlichen Instituts" in Natal.
Die Regierung belegte ihn 1974 mit dem Bann. Nach weltweiten Protesten mußte die Regierung diesen Bann widerrufen. Kurze Zeit später wurde Buthelezi Bischof der neugegründeten Diözese von Soweto. Er nahm dort seinen Wohnsitz. Er war maßgeblich an der Gründung der (Black Parents Organization" beteiligt. In seinen Schriften setzte er sich für die Weiterentwicklung der Schwarzen Theologie ein. Bei einer Sitzung des südafrikanischen Konzils der Kirchen sagte Buthelezi 1979: „Die Zeit der frommen Resolutionen ist nun vorbei, man muß mit Aktionen beginnen." Bei derselben Konferenz rief Allan Boesak zum massiven, zivilen Ungehorsam auf.

Die Tätigkeit der *katholischen Kirche* begann verhältnismäßig spät. Erst 1804 konnte die erste Messe am Kap gefeiert werden. Auf Betreiben der Kalvinisten mußten sich die ersten Priester wieder zurückziehen. Erst 1837 konnte ein Bischof für das südliche Afrika geweiht werden. Mit weniger als 10% der Gesamtbevölkerung bildet die katholische Kirche in Südafrika eine Minderheit. Unter den Mitgliedern der Bischofskonferenz ist Erzbischof *Dennis Hurley* von Durban der profilierteste Gegner des Apartheidsystems. Hurley wurde bereits mit 32 Jahren Bischof. Als Vorsitzender der Bischofskonferenz setzte er durch, daß die katholische Kirche Beobachterstatus beim „South-African Council of Churches" bekam. Hurley drängte vor allem darauf, daß die katholischen Schulen für alle Rassen geöffnet wurden.
Hurley selbst wuchs in einer weißen Umgebung in Kapstadt auf. Anfänglich beschäftigte er sich nicht mit Rassenproblemen. Doch das furchtbare Massaker von Sharpville machte ihn aufmerksam auf die Nöte seiner schwarzen Mitbürger. Seit dem Massaker nahm auch die Südafrikanische Bischofskonferenz immer öfter Stellung zu Rassenproblemen. So heißt es zum Beispiel in einem Hirtenbrief: „Nur eine gerechte Beteiligung an der vollen Bürgerschaft kann für die Kinder, schwarze und weiße, die jetzt in der Republik aufwachsen, die Hoffnung auf Sicherheit bedeuten und den Schrecken eines schlimmen Krieges in Zukunft verhindern." Zahlreiche Schwestern, Priester und Laien, fast alle, die es wagten, die Rassenpolitik öffentlich zu geißeln, mußten das Land verlassen.

Neben den Spannungen mit der Regierung gab es auch immer wieder innerkirchliche Spannungen. So gab zum Beispiel Father *Lebamang Sebidi* sein Amt als Rektor des Priesterseminars in Hammanskraal auf, weil sich die Kirche seiner Meinung nach nicht entschieden genug für die Rassengleichheit einsetzte. Weiße Bischöfe warfen ihm vor, er mißbrauche das Seminar für politische Zwecke. Wegen der Auseinandersetzungen mit ihm wurde das Seminar für eine gewisse Zeit geschlossen, aber die Stimmen der Studenten und Professoren konnten nicht zum Schweigen gebracht werden. Erst kürzlich gingen die Seminaristen – Schwarze und Weiße – zum Regierungsgebäude in Pretoria und überreichten Präsident Botha eine Petition, in der sie sich für eine Neugestaltung der südafrikanischen Gesellschaft einsetzten. Es ist aber kein Geheimnis, daß die Position der katholischen Bischöfe trotz prinzipieller Verurteilung der Apartheid nicht einheitlich ist. Die Gegnerschaft zur Apartheid wird aber im Gesamtepiskopat zunehmend deutlich.
In jüngster Zeit hat Bischof Hurley in Bischof *Stephen Naidoo* (Kapstadt) einen Mitstreiter erhalten. Naidoo ist zwar indischer Abstammung, fühlt sich jedoch der schwarzen Rasse zugehörig. Er forderte vor kurzer Zeit mit Bestimmtheit die Abschaffung der Aparthaid und die Gleichstellung aller Rasssen.
Um die Unmenschlichkeit und Absurdität der Umsiedlungen darzustellen, die auch katholische Missionen schwer getroffen haben, muß auf das Beispiel von St. Wendolin bei Mariannhill hingewiesen werden. Mariannhill ist die katholische Mission par excellence in Südafrika. Sie wurde von Abt Pfanner gegründet und im Laufe von Jahrzehnten sehr gut ausgebaut. Gerade im erzieherischen Bereich spielt sie eine große Rolle und hat eine große Ausstrahlung ins Gebiet der Zulu.
Das Schwarzenviertel St. Wendolin in der Nähe der Mission von Mariannhill hat Slumcharakter. Nach den Umsiedlungsplänen der Regierung war für die Schwarzen kein Gebiet in der Nähe der Mission vorgesehen. Mischlinge und Inder sollten neu angesiedelt und die Schwarzen verdrängt werden. Das Kloster mit seinen Schulen erklärte man zum weißen Gebiet. Das Slumwohngebiet sollte im Sinne der weißen Regierung saniert, also aufgelöst werden. Erst nach vielfachen Protesten durch die Klostergemeinschaft sowie der Bischöfe von Mariannhill und Durban sah die Regierung von Zwangsumsiedlungen ab. Mariannhill mußte allerdings versprechen, eine Infrastruktur für 2500 schwarze Familien zu schaffen. Dazu gehört das Anlegen von Straßen, Wasser- und Stromleitungen.

Wachsende Bedeutung der unabhängigen Kirchen

Als letzte große Gruppierung unter den südafrikanischen Kirchen sind die *unabhängigen Kirchen* zu nennen. Zusammen haben sie sicher die meisten Anhänger und auch den größten Zulauf. Man schätzt, daß sich 5 bis 7 Millionen schwarze Südafrikaner zu den unabhängigen Kirchen bekennen. Die wichtigsten unter ihnen sind die „äthiopischen", „zionistischen" und „apostolischen" Kirchen. Ihre Wurzeln haben sie oft in den schwarzen Kirchen Nordamerikas. Sie unterscheiden sich von den anderen Kirchen dadurch, daß sie ausschließlich von Schwarzen geleitet

werden. In ihren Lehren und Ritualen finden sich reichlich Anklänge an die Bantu-Kultur. In ihnen fühlt sich der Schwarze besonders zu Hause, weil die Kirchen auf sein Denken und Gefühl eingehen. Heilungsgottesdienste spielen in diesen Kirchen eine große Rolle. Das Prophetentum und die Prophetie haben im Kirchenverständnis einen vollgültigen Platz. Die Aussagen des Alten Testaments werden bevorzugt, weil sie die Schwarzen einfach mehr ansprechen. Zum Neuen Testament finden die unabhängigen Kirchen viel weniger Zugang. Und da Polygamie im Alten Testament erlaubt war, wird sie auch heute nicht unbedingt als ein Übel angesehen.

Gerade in den unabhängigen Kirchen regte sich der Widerstand gegen rassische Unterdrückung schon sehr früh. Im Jahre 1850 brannte der „Prophet" *Umlajeni* mit seinen Anhängern bei King Williams Town einige Stationen nieder. Einige Jahrzehnte später erhob sich der „Prophet" *Enoch Mjijima,* der aus der Gegend von Queenstown stammte, gegen die Regierung. Es kam im Mai 1921 zum Massaker von Bulhoek, bei dem 240 Menschen starben. Der jetzige Widerstand der schwarzen Bevölkerung gegen die Apartheid wird maßgeblich von den unabhängigen Kirchen mitgetragen. Es fehlt ihnen allerdings weitgehend an Geldmitteln und an Organisation. Man wird aber in Zukunft mit den unabhängigen Kirchen noch stärker rechnen müssen. Ihre Einflüsse in der südafrikanischen Gesellschaft wachsen.

Noch ist Vermittlung möglich

In der Vergangenheit wurden alle Kritiker, auch wenn sie aus kirchlichen Kreisen kamen, von der Regierung als Kommunisten abgestempelt. Diese Taktik läßt sich nach dem massiven Widerstand so vieler christlicher Persönlichkeiten und Kirchen aber nicht mehr aufrechterhalten. Daß es unter den führenden Persönlichkeiten des ANC auch Kommunisten gibt, ist nicht zu bezweifeln. Doch muß auch gesagt werden, daß die Führer des ANC in der Vergangenheit oft praktizierende Christen oder sogar Pastoren waren. Ganz bewußt christlich orientiert waren *John Dube, Albert Luthuli, Robert Sobukwe, Anton Lambede, Walter Rubusana, Zachäus Mahabane.* Bei der Neuordnung der südafrikanischen Gesellschaft können die Kirchen nicht ausgeschlossen werden, weil sie den Widerstand gegen die Apartheid von Anfang an mitgetragen haben. Allerdings waren einige Kirchen mehr engagiert als andere. Noch fällt den Kirchen die Aufgabe zu, vermittelnd zwischen den Rassen zu wirken und tatkräftig bei der Neugestaltung der südafrikanischen Gesellschaft mitzuarbeiten. Eigentlich sind nur noch die Kirchen fähig, die Schwarzen von einem Rassenkrieg abzuhalten. Die Frage ist, wie lange noch. Es kann sehr schnell der Zeitpunkt kommen, wo auch die Kirchen nicht mehr fähig sind, den Brand zu löschen. Es hängt also alles vom Einlenken der Regierung und von der Taktik des ANC ab.

Gerhard Knühl

„Uns fehlt eine Spiritualität der Erneuerung"

Ein Gespräch mit Bischof Karl Lehmann über 20 Jahre Nachkonzilszeit

Das Zweite Vatikanum verstand sich als ein Konzil der Erneuerung. Die Voraussetzungen seiner Verwirklichung, die Schwierigkeiten von innen und außen, mit denen Kirche dabei zu kämpfen hat, die noch unentdeckten Impulse, die vom Konzil ausgingen, und Grundprobleme der Glaubensverkündigung, die das Konzil so noch nicht sehen konnte, die sich heute aber um so dringender stellen, waren Gegenstand unseres Gesprächs mit dem Bischof von Mainz und stellvertretenden Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Professor Karl Lehmann. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David Seeber.

HK: 20 Jahre Nachkonzilszeit: Herr Bischof, Sie haben sie in verschiedenen Ämtern und Verantwortlichkeiten miterlebt und mitgestaltet. Welches wäre in wenigen Sätzen Ihr Resümee?

Lehmann: Während des Konzils war ich als Assistent von Karl Rahner nur Zaungast im Hintergrund. Meine Erfahrungsmöglichkeiten, auch die atmosphärischen, waren begrenzt. Das meiste habe ich nur über Papiere kennengelernt, von innen her war mir das Konzil kaum vertraut ...

HK: Aber Sie haben sehr intensiv an der Verwirklichung des Konzils vor allem als einer der wichtigsten Theologen der Gemeinsamen Synode mitgewirkt. Was ist da Ihr Gesamteindruck?

Lehmann: Auf vielen Feldern ist sehr viel mehr erreicht worden als die öffentliche Stimmung innerhalb und außerhalb der Kirche vermuten läßt. Es ist für mich erstaunlich, daß mit den Schwierigkeiten, die nicht ausbleiben konnten und die eigentlich nach jedem Konzil auftauchten, nicht von vornherein stärker gerechnet wurde. Das hatte auf allen Seiten zur Folge, daß nicht wirklich eine Spiritualität der Erneuerung, der Reform entwickelt wurde ...

„Die meisten Reformen sind aus einer unverdrossenen Spiritualität hervorgegangen"

HK: Was verstehen Sie darunter, bzw. wie könnte eine solche Spiritualität der Erneuerung die Kirche prägen?

Lehmann: Für eine solche „Spiritualität der Erneuerung" könnten nach meinem Dafürhalten etwa folgende Leitgedanken hilfreich sein. Ein erster: Natürlich gibt es in der Kirche echte Struktur- und auch Machtprobleme. Wer jedoch nur auf die Änderung von Strukturen und Funktionen bedacht ist, wird in der Kirche auf die Dauer keine fruchtbringende Erneuerung erreichen können. – Ein zweiter: Allzuoft hat man auch in der nachkonziliaren Zeit z. B. neue Formen des Gottesdienstes und Verhaltensweisen im kirchlichen Leben einüben wollen, indem man vor allem auf die Verläßlichkeit rechtlicher Anweisungen „von oben" vertraute. Reformen wurden darum oft nur oberflächlich angenommen und nicht tief genug angeeignet. Spirituelle Hinführung und überzeugende Argumentation haben nicht selten gefehlt. – Ein dritter: Die Schwierigkeit von Reformen wurde weithin unterschätzt, nicht unähnlich den gesellschaftlichen Erneuerungsbemühungen unserer Zeit. Sie sind viel mühseliger, verlangen zähe, aktive Geduld, einen langen Atem und brauchen viel innere Widerstandskraft gegenüber Schwierigkeiten. Wahre Reform muß immer wieder vermitteln und neuen Ausgleich schaffen zwischen Geist und Institution, Tradition und Aufbruch, Charismen und amtlicher Verantwortung. – Ein vierter: Erneuerungsbemühungen solcher Art können Konflikte und Konfrontationen nicht vermeiden, aber Christen sollte man daran erkennen, wie man solche Auseinandersetzungen führt. Entscheidend ist dafür auch die Kraft und der Mut, notwendige Korrekturen am eigenen Weg vorzunehmen. – Und schließlich ein fünfter und letzter: Die großen Reformen der Kirche sind zumeist aus einer unverdrossenen, unbesiegbaren Spiritualität hervorgegangen, die vom Wagnis einer nüchternen Liebe zur Kirche getragen wird und dem Leiden an der Kirche nicht ausweicht. Die Reformheiligen sind dafür Zeugen (z. B. Franziskus von Assisi, Katharina von Siena, Ignatius von Loyola). Nur so lassen sich auch die unfruchtbaren Positionen, z. B. eines blasierten Traditionalismus und eines substanzlosen Progressismus, vor allem auch ein oberflächliches Vermitteln, ebenso verhindern wie Starrheit und Willkür, Konformismus und Weltflucht. Nur eine neue radikale Mitte aus den letzten Wurzeln des Glaubens führt in eine gemeinsame Zukunft.

HK: Sie sagten vorhin, es sei dennoch mehr erreicht worden als erwartet: trotz deutlich erkennbarer Rückschläge bei der Kirchenleitung wie im Kirchenvolk ...?

Lehmann: Ich würde nicht sagen: mehr als erwartet, aber viel mehr als die öffentliche Stimmung meint. Zwanzig Jahre sind für große Veränderungen ja keine sehr lange Zeit. Ich denke z. B. an die ökumenische Umorientierung. Wenn ich gelegentlich mit Kollegen an der Universität sprach – mit Historikern und Sozialpsychologen –, konnte ich feststellen, daß diese sehr viel skeptischer sind im Blick auf die Möglichkeit, jahrhundertelange Gewohnheiten, eingeschliffene Verhaltensweisen, Vorurteile grundlegend zu verändern. Sie rechnen für solche Prozesse eigentlich mit viel längeren Zeiträumen.

HK: Wollen Sie damit sagen, die Rückschläge seien sozusagen eingebaut gewesen, und man habe sich darüber nur nicht rechtzeitig Rechenschaft gegeben?

Lehmann: Die Rückschläge waren in der Tat eingebaut. Denken Sie wieder an die Ökumene. Es ist gerade vor Ort sehr viel erreicht worden. Aber wen wundert es, daß es Rückschläge gibt und daß wir auch noch große Hindernisse vor uns haben. Ich sehe das aber auch innerkirchlich so, etwa bei der Mitwirkung von Laien innerhalb einer Pfarrei oder auch in den Diözesen. Da ist vieles relativ rasch gewachsen. In anderen Bereichen verhält es sich ähnlich.

HK: Ist nicht allein schon die Tatsache beachtlich, daß die Kirche trotz des Fehlens, wie Sie sagten, einer im Konsens gelebten Spiritualität der Erneuerung und trotz der schwierigen Außenbedingungen dieses nachkonziliaren Umbruchs überhaupt zusammengeblieben und es nicht zu nennenswerten Abspaltungen gekommen ist?

Lehmann: Jedes, gerade jedes große Konzil hat zu Abspaltungen geführt. Das fängt schon mit Nizäa an, geht mit Chalzedon weiter und hört mit dem Vatikanum I auf. Daß es gelungen ist, die Einheit einigermaßen zu bewahren, ist sicher das wichtigste. Darin sehe ich auch das ganz große Verdienst Pauls VI. Von daher könnte ich mir denken, daß diese Zeit später auch noch einmal ganz neu gewürdigt wird.

HK: Das Umdenken beginnt diesbezüglich schon jetzt ...

Lehmann: Ich denke, Sie haben recht. Aber auch das zweite, das Sie angedeutet haben, ist wichtig. Sehr viele Fragestellungen wurden einfach von außen aufgedrängt. Schon allein deswegen war ein verhältnismäßig ruhiger Rezeptionsprozeß, wie man ihn sich innerkirchlich wohl wünschte, nicht möglich. In den Jahren etwa 1968 bis 1973 hat eine Entwicklung stattgefunden, die später zwar weiterwirkte, aber nicht mehr in derselben Schärfe. Es gibt demoskopische Untersuchungen, die zeigen, daß z. B. beim Nachlassen des Gottesdienstbesuches in jenen Jahren sich richtige Schübe abzeichnen, die sich dann wieder beruhigen, bis in den Jahren nach 1980 wieder ein stärkerer Schub einsetzt. Für die Rezeption des Konzils war es schon sehr schwierig, daß sich etwa 1968 nach einer Aufbruchphase von 1965 bis 1967 eine so deutliche Wende abzeichnete.

„Wir waren geistig auf die Umbruchjahre zuwenig vorbereitet"

HK: 1968 – das Jahr der Studentenunruhen und von „Humanae vitae", aber die genannte Wende setzte wohl schon früher ein und vollzog sich in Etappen ...

Lehmann: Gewiß! Vieles, was wir heute beklagen und mit dem Konzil in Zusammenhang bringen, war früher schon da. Wir sehen es in unserer Diözese an der Entwicklung des Priesternachwuchses. Die Einbruchstelle ist bereits 1960/61 und hat mit dem Konzil nichts zu tun. Dasselbe

ließe sich in anderen Bereichen, etwa bei den Verbänden, nachweisen.

HK: Ist die gesamte Konzilszeit nicht schlicht von dem Paradox gekennzeichnet, daß das Konzil zwar dazu beigetragen hat, daß die Kirche dem aus der Gesellschaft kommenden Umbruch überhaupt begegnen konnte, aber in der Verwirklichung des Konzils dann so sehr mit sich selbst und ihrem Reformprogramm beschäftigt war, daß sie auf das, was aus der Gesamtgesellschaft auf sie eindrang, höchstens reagierte, aber ihr die Kraft fehlte, diesen Prozeß auch aktiv zu gestalten?

Lehmann: Das war vermutlich eine unvermeidliche Folge. Im Rückblick kann man nur darüber staunen, welch großes Reformwerk verwirklicht werden mußte: in der Liturgie z. B. von der Eucharistiefeier bis zum Bevier. Man muß einmal bedenken, wie viele Beschlüsse und Konsensbildungen dafür nötig waren. Hinzu kamen die Umstellungen in den Gemeinden, die Errichtung der Räte usw. und natürlich auch die Gemeinsame Synode. Das hat die Kräfte ein Stück weit absorbiert. Aber wir waren auch geistig auf die Umbruchsjahre zuwenig vorbereitet. Ich kann mich erinnern, daß Professoren zwar hervorragende Vorlesungen über Marxismus hielten, als aber dann die Auseinandersetzungen mit den Neomarxisten in den Hörsaal kam, waren sie unfähig, darüber ein Gespräch zu führen. Man sah sich einfach überrumpelt von dem, was aufgebrochen war.

HK: Steckt dahinter nicht ein sehr kirchliches, sagen wir, katholisches Syndrom? Sie sagten vorhin, man habe eine ruhige Rezeption erwartet. Dies konnte von vornherein nur illusorisch sein. Und war diese Illusion im Grunde nicht einfach Ausfluß einer Entfremdung Katholizismus – Gesellschaft, die bereits mit der Aufklärung eingesetzt hat?

Lehmann: Ich würde einige Akzente anders setzen. Aber im ganzen ist es wohl so. Wir sollten einmal deutlich sagen, daß wir uns die Kirche und ihr Weiterleben ohne das II. Vatikanum gar nicht vorstellen können. Man bemängelt Fehlentwicklungen. Aber was es überhaupt bedeutet, daß dieses Konzil stattgefunden hat, ist vermutlich von niemand bis heute abzuschätzen. Die allermeisten Probleme haben sich praktisch seit dem 18. Jahrhundert aufgestaut: ob es der Zölibat, ob es der Gottesdienst oder Verfassungsprobleme der Kirche sind. Man muß nur daran denken, wie die Modernismuskrise eigentlich erst durch das Konzil aufgelöst wurde. Nach dem Konzil wurde vieles erst sichtbar, was latent längst andrängte.

HK: War eigentlich das Konzil zu seiner Zeit selbst auf der Höhe der Probleme, die auf die Kirche eindrängten?

Lehmann: Es befand sich sicher in einer Verzögerungsphase gegenüber der allgemeinen Entwicklung. Mir ist schon bald nach dem Konzil aufgefallen, mit welcher Selbstverständlichkeit das Konzil z. B. von Gott spricht, sieht man einmal von einigen Passagen in „Gaudium et spes" ab. So selbstverständlich, wie das Konzil darüber sprach, war dies alles schon damals nicht mehr. Der Nachholbedarf im Blick auf gewisse innerkirchliche Probleme war aber offenbar zu groß. Man war darin geradezu gefangen. Denken Sie an das Kapitel 3 der Kirchenkonstitution, das über zwei, drei Jahre die besten Köpfe geradezu gefesselt hat. Oder an den Streit über die „Quellen der Offenbarung". Viele Kräfte wurden so auch verbraucht. Man kann verstehen, daß es dann in anderen Bereichen an Energie fehlte. Man wird auch sagen müssen, daß zuletzt die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" nicht mehr mit derselben kritischen Kraft behandelt wurde wie die anderen Konzilsdokumente, nicht nur weil die Zeit drängte, sondern auch weil Bischöfe und Theologen erschöpft waren.

„Grundlegende Aussagen des Konzils sind bis heute noch nicht genügend entdeckt"

HK: Andererseits ist „Gaudium et spes" am offensten und verständlichsten formuliert. Bei den anderen Konzilsdokumenten hat man den Eindruck, daß sie patristische Ausdrücke und biblische Bilder amalgamieren, indem sie sie mehr nachsprechen, als daß sie eigentlich selber sprechen. Dies macht eine Relecture schwierig.

Lehmann: Gerade das macht Größe und Grenzen des Konzils sichtbar. Die Größe besteht in den theologisch geprägten Partien darin, daß Einseitigkeit vermieden und die neuscholastische Theologie durchbrochen sowie ergänzt wurde durch die biblische, patristische, heilsgeschichtliche, die personale Perspektive, die vorher nur am Rand geduldet waren. Man hat dann wahrscheinlich die so zustande gekommene Synthese – glücklich darüber, auf diese Weise zu einem Konsens gefunden zu haben – überschätzt. Für mich war immer ein gutes Beispiel dafür die Bestimmung der Kirchenmitgliedschaft. Man war skeptisch gegenüber einer rein institutionellen Bestimmung, wie sie in der neueren Tradition vorgegeben war: Verbleiben im wahren Glauben der Kirche, Mitfeier der Sakramente und Anerkennung der Autorität, besonders der des Papstes. Diesen Elementen stellte man stärker die Geisterfülltheit der Christen („spiritum Christi habentes") voraus. Aber die Integration dieses neuen Elements mit den drei traditionellen ist nicht geleistet worden.

HK: Ist es nicht so, daß eigentlich keines der Grundparadigmen – biblisch, heilsgeschichtlich, personal – weder von der Theologie noch vom Lehramt voll rezipiert und so auch die Auseinandersetzung mit der Moderne *theologisch,* vom Glauben her, höchstens in Ansätzen geleistet wurde?

Lehmann: Ich denke, daß bereits unter den Konzilstheologen eine unausgetragene Aporie lebte. Leute wie Henri de Lubac und Joseph Ratzinger waren überzeugt, daß die Erneuerung der Kirche vor allem durch die Rückkehr zu den großen Quellen vonstatten gehen sollte, die verschüttet waren und die von der Patristik, der Liturgiewissen-

schaft in eindrucksvoller Weise wieder entdeckt worden waren. Demgegenüber waren Karl Rahner, in etwa auch Congar, Chenu, Schillebeeckx überzeugt, daß die Konfrontation mit der Moderne einen ganz neuen Schritt benötigte. Diese Spannung ist auf dem Konzil nicht mehr ausgetragen worden. Vielleicht hätte eine intensivere Zusammenarbeit bei „Gaudium et spes" mehr zu dieser Auseinandersetzung gezwungen.

HK: Hängt das nicht auch mit der thematischen Begrenzung des Konzils zusammen? Es konzentrierte sich insgesamt auf Kirchenfragen. Das Grund- und Hauptproblem war aber damals schon die Glaubensfrage. Erklären sich nicht auch daraus viele Probleme der Nachkonzilszeit?

Lehmann: Das ist nicht leicht zu entscheiden. Von der inneren Lage der Theologie her war gerade auf dem Feld von Kirche viel zu klären. Es war doch ungeheuer befreiend, daß neben einer bestimmten Deutung der Kirche als mystischer Leib Christi die Kategorie des Volkes Gottes zum Durchbruch kam. Das bedeutet letzten Endes auch einiges für eine Theologie des Glaubens. Das ist nicht ausgezogen worden in den Konsequenzen. Wie nötig aber dieser Durchbruch war, wird mir aus einer sehr frühen Erinnerung deutlich. Im September 1962 auf der Rückfahrt zum Studium nach Rom traf ich im Zug Sebastian Tromp SJ, den Sekretär der theologischen Vorbereitungskommission und die ausgeprägteste Autorität in der damaligen römischen Theologie. Er meinte gerade im Blick auf die geplante Kirchenkonstitution: Wir haben 80 Sitzungen gehabt. Was sollen da die Bischöfe noch anderes tun als einfach zustimmen? Sie würden kommen – und in wenigen Wochen werde das Konzil zu Ende sein!

HK: Das soll Johannes XXIII. – sicher ein anderer Mann als Tromp – auch gemeint haben ...

Lehmann: Da bin ich nicht so sicher. Die Folge dieser Auffassung war jedenfalls, daß die meisten Texte von Grund auf neu gefaßt werden mußten. Insofern war die Konzentration auf die Kirche zu erklären. Aber zweifellos war damit die Gefahr gegeben, daß die Auseinandersetzung vorwiegend um die Wirklichkeit der Kirche die Dringlichkeit der Gottes- und Glaubensfrage verstellen konnte. Andererseits wird die Kirche ja ganz stark gesehen als Grundsakrament des Heils der Welt. Die Kirche muß sich immer in einer doppelten Transzendenzbewegung überschreiten, wenn sie Kirche bleiben soll. Kirche ist einerseits nur sinnvoll, wenn sie einen ständigen Bezug eröffnet zu Gott. Auf der anderen Seite erfüllt sie ihren Auftrag von Gott her nur, wenn sie sich selbst überschreitet hinein in eine Menschheit, die – wie „Gaudium et spes" sagt – von Freude und Hoffnung, von Trauer und Schrekken erfüllt ist. Beides gehört grundlegend zur Kirche. Und vieles davon ist auch ausgesagt. Es mußte zunächst der Schutt weggeräumt werden, der einfach noch da war. Aber ich muß auch anmerken, daß grundlegende Aussagen des Konzils, z. B. die Kirche als Geheimnis, das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und Amt und die Aussagen über die Charismen, bis heute noch nicht genügend entdeckt sind. Gleiches gilt für das Kapitel 5 über die Rolle des Heiligen in der Kirche oder für Kapitel 7 über das Verhältnis von irdischer und himmlischer Kirche. Das sind Fragen, die bis in die Konzilsforschung hinein bisher sehr stiefmütterlich behandelt werden.

HK: Hat das Konzil – auch aufgrund seiner Konzentration auf Kirchenfragen – die Glaubens- und Gottesfrage unreflektiert nicht einfach vorausgesetzt, als ob alles noch auf einem sicheren Glaubensgrund stünde, und damit sie eher verdeckt als erhellt? Es war doch schon zur Zeit des Konzils gerade dieser (Hinter-)Grund sehr brüchig geworden.

Lehmann: Von heute aus wird man das so sehen können. Wieweit schon damals, möchte ich nicht entscheiden. Immerhin gibt es in den 16 Konzilstexten immer wieder Hinweise, daß man auf dem Weg war zu diesen Fragen. In „Gaudium et spes" – auch in „Lumen gentium" – ist nicht zuletzt durch die Anwesenheit der Bischöfe aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang viel mehr über Atheismus und Gottesfrage gerungen worden, als in der nachkonziliaren Kirche hängengeblieben ist. Ich denke auch, daß die Offenbarungskonstitution, besonders das, was dort zum Offenbarungsbegriff gesagt wird, eine Hilfe in dieser Richtung sein könnte. Aber auch in kleineren Dokumenten – über die nichtchristlichen Religionen, über die Religionsfreiheit – finden sich Elemente, auf deren Grund man weiterdenken könnte. Nur reichen sie allein für eine Antwort von heute nicht aus.

„Die Synode sollte selbst etwas sagen"

HK: Woran lag es, daß gerade diese Elemente – Sie erwähnten die Konstitution über die Offenbarung, ich denke an die dortigen Ausführungen über den Glaubensakt, die mit denen in der Erklärung über die Religionsfreiheit zusammenhängen – in der Nachkonzilszeit wenig zum Zuge kamen und daß die Konstitution über die Offenbarung, die ja auch für die Geschichte des Konzils selbst eine ungeheure Bedeutung hat – jedenfalls unter diesen Gesichtspunkten – auf fast verhängnisvolle Weise vergessen ist?

Lehmann: Ich würde nicht sagen verhängnisvoll. Aber auf jeden Fall waren die Wirkungen der Konzentration auf Lehre und Selbstverständnis der Kirche einseitig. Denn die Kirchenkonstitution selbst ist in ihren Aussagen über das Umfeld Kirche sehr viel reicher. Die verschiedenen Bilder, in denen „Lumen gentium" über die Kirche spricht, sagen ja auch unmittelbar oder mittelbar etwas aus über Gott. Das ist wenig weiterentwickelt worden. Aber viel praktische Arbeit leistete in dieser Richtung die Liturgiereform, denn Gottes- und Glaubenserfahrung geschieht ja zunächst für einen großen Teil der Christen im Gottesdienst und in der Feier der Sakramente. Es gibt liturgische Texte, in denen die universale Einladung Gottes zum Heil immer wieder vorkommt. Im vierten Hochgebet etwa ist auch die Suche des Menschen nach Gott aus-

drücklich in das Gebet hineingenommen. Es ist also auf dem Wege des praktischen Vollzugs durchaus einiges gewonnen worden.

HK: Wir haben den Eindruck, daß die Glaubens- und Gottesfrage heute zwar deutlicher gesehen wird als vor zwanzig Jahren. Zugleich scheint man auf dem Weg der Beschäftigung damit mehr denn je auf die Kirche, auf das Amt, auf die Einhaltung von Regeln und Vorschriften zu setzen und zäumt das Pferd wieder – wie offenbar auch in der Vorbereitung der kommenden Sondersynode – von der falschen Seite her auf.

Lehmann: Die Synodenthematik sollten wir von der grundsätzlichen Frage abheben. Die Synode wird in 12 bis 14 Tagen nicht viel Zeit haben, um dazu etwas Substantielles zu sagen. Ich glaube, die Synode könnte etwas Glaubwürdiges leisten, wenn sie die Aussagen des Konzils insgesamt und unverkürzt bekräftigt, bejaht und zugleich sichtbar macht, auf welchem Hintergrund die Texte neu buchstabiert werden müssen. Daß dieser Hintergrund die Gottesfrage ist, steht außer Zweifel. Die Synode aber sollte dazu selbst etwas sagen und dies nicht einem Dokument überlassen, das dann ein Jahr später oder irgendwann erscheint ...

HK: Aber in der Frage selbst: Was wäre der nächste Schritt?

Lehmann: Wir sind in den letzten Jahren, wenn wir die Glaubens- und Gottesfrage theologisch behandelt haben, oft sehr weit weg vom konkreten Boden geblieben, auf dem sich Glaubens- und Gotteserfahrung eigentlich vollzieht. Der nächste Schritt müßte sein, daß christliche Gemeinden, Zellen, auch Basisgemeinden als konkrete Bewährungsstätten des Glaubens neu sichtbar werden. Denn nicht wenige haben bei der Erneuerung der Glaubens- und Gottesfrage Illusionen. Die eine Illusion: Es könne den einzelnen Glaubenden – auch für längere Zeit – in einem institutionslosen Raum geben ...

HK: Dafür spricht auch soziologisch so gut wie nichts. Fast sämtliche Umfragedaten aus jüngerer Zeit bestätigen das ...

Lehmann: ... Die andere Illusion: Man nimmt Zuflucht nur zu Kleingruppen und lockeren Gemeinschaften und setzt sie in Gegensatz zur Großkirche. Dahinter steckt natürlich eine Kirchenwirklichkeit: Unsere Gemeinden sind zu groß und zu anonym geworden. Aber die Antithese „Erlebnisgruppe gegen Institution" reißt einen gefährlichen Graben auf.

HK: Ist dieser Graben nicht in erster Linie dadurch aufgebrochen, daß die Kirche gerade in der nachkonziliaren Zeit Menschen in ihren konkreten Unsicherheiten und Glaubensnöten zuwenig anzusprechen verstand und dadurch die Ab- oder Auswanderung in Erlebnisgruppen erst recht gefördert wurde oder Glaube in Gefühl und Bedürfnis einfach unbestimmt blieb?

Lehmann: Daß wir hier „mea culpa" sagen und uns fragen müssen, ob wir die Akzente richtig gesetzt haben, steht für mich außer Zweifel. Und daß alle unsere Anstrengungen künftig der missionarischen Kirche gelten, daß das Hinaus an die Hecken und Zäune elementar wichtig ist, ebenfalls. Wir dürfen nicht die Kerngemeinden mit dem Ganzen der Kirche gleichsetzen. So wie ich Kirche hier etwa in den Ballungsgebieten um Frankfurt erlebe, gehört diese Aufgabe ganz nach vorne. Ich glaube nur, daß dies spezifisch europäische und besonders deutsche Probleme sind. Eine Kirche, die soviel institutionelle Möglichkeiten hat, ist notwendigerweise auch sehr viel mit Selbstverwaltung beschäftigt. Zudem müssen wir beachten, daß der Christ, der nicht am gottesdienstlichen und auch am geselligen Leben der Kirche teilnimmt, diese hauptsächlich über das Fernsehen nur noch als eine bestimmte Fassadenwelt erlebt, als gesellschaftliche Veranstaltung mit ihren obersten Repräsentanten oder als Institution, die durch ihre ethischen Normen sein Leben oder seine Gewohnheiten stört ...

„Ich verkenne nicht, daß wir ... in einer Sackgasse sind"

HK: Stört, das wäre ja gar nicht so schlecht. Aber haben wir uns nicht gerade ethisch in der Nachkonzilszeit die falschen Probleme aufgeladen, insofern als wir als katholische Kirche weniger denn je den Ruf loswerden, Gottes Willen verwirkliche sich vor allem in Sexual- (und familienethischen) Normen, so wichtig diese Bereiche auch sind. Man hatte hier vom Konzil her eine Entwicklung in ein offeneres Feld hinein mit differenzierterem Problembewußtsein vermutet.

Lehmann: Auch da würde ich unterscheiden zwischen dem öffentlichen Bild der Kirche – da kann man den Eindruck gewinnen, es gebe nur diese Themen ...

HK: Aber öffentliches Bild heißt in dem Fall Lehramt, Papst ...

Lehmann: Wenn ich aus den vielen Ansprachen des Papstes in Afrika für weltweite Nachrichtendienste nur solche Zeilen herausfische, werde ich dem, was bei einem solchen Besuch geschieht, überhaupt nicht gerecht ...

HK: Die Wirkung solcher weniger Zeilen, besonders wenn sie sich ständig wiederholen, ist vorauszusehen ...

Lehmann: Sie ist vielleicht auch von anderen kalkuliert. Ich habe in diesem Feld erhebliche Bedenken: auch gegenüber dem, was uns präsentiert wird. Ich verkenne aber nicht, daß wir an diesem Punkt in einer Sackgasse sind.

HK: Kardinal Döpfner hat in einer seiner letzten Reden sinngemäß gesagt, das größte Problem sei, daß die Kirche den Einfluß auf die Lebensführung des einzelnen, auch des Christen, verloren hat. Das hat auch – nach vielen Umfragen – wesentlich mit den falschen Problemen in ethischen Fragen zu tun.

Lehmann: Diese Entwicklung hat aber auch viele profane Hintergründe: die Pluralisierung und Individualisierung

der Lebensmöglichkeiten und Lebensstile ist ja ungeheuer groß: auf der einen Seite Konsum und Massenware, auf der anderen Seite kann sich der einzelne aus dem Riesenangebot doch zurechtschustern, was er haben bzw. wie er leben will. Dies empfinden die Menschen als ungeheuer befreiend, zugleich aber sehen sie, daß durch diese Entwicklung das menschliche Miteinander immer schwieriger wird. Von daher hat es jede Ethik mit Fragen der persönlichen Lebensführung heute schwerer.

HK: Wir möchten darin eher eine Chance sehen. Es gibt Verhaltensunsicherheiten genug, wo kirchliche Moralverkündigung und das seelsorgerliche Gespräch einhaken können ...

Lehmann: Im Augenblick ist es so, daß über diese Themen weder viel gepredigt wird, noch die Menschen den Priester viel darüber fragen. Es ist gleichsam ein Niemandsland. Das empfinden – insofern gebe ich Ihnen recht – viele, besonders viele Eltern, als sehr schmerzlich. Sie möchten Orientierungshilfe. Im übrigen aber darf man nicht so tun, als ob in den von Ihnen angesprochenen Fragen jemand des Rätsels Lösung in der Tasche hätte. Schon wenn man die simple Frage stellt, ob das ein Weg wäre, wenn z. B. „die Pille" vom Papst freigegeben würde, was das ändere z. B. in der Bevölkerungsentwicklung, wird das Gespräch sehr viel sachlicher. Wir sind gewiß durch die Verkündigung des Lehramtes in einer schwierigen Lage. Ich wehre mich aber dagegen, daß in der Sache bereits alles ausdiskutiert sei und daß andere im Besitz einer besseren Wahrheit wären.

„Wir müssen Übersteigerungen im Gefolge des I. Vatikanums wieder ins Lot bringen"

HK: Haben wir uns in anderer Beziehung nicht ebenfalls falsche Probleme aufgeladen ...

Lehmann: Ich glaube nicht, daß die bisher genannten Themen falsche Probleme sind. Die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen haben nirgendwo so massiv durchgeschlagen wie im Bereich von Ehe und Familie. Die Menschen empfinden die Veränderungen an keiner Stelle so stark wie in ihren vier Wänden. Wenn ich die beschädigten Ehen sehe und die Folgen daraus, dann ist es für mich keine Frage, daß hier die allermeisten Einbrüche geschehen sind. Damit will ich nicht romantisch verklären, was früher war ...

HK: Vielleicht hätten wir sagen sollen: die falschen Akzente gesetzt, die es erschweren, die massivsten Probleme in der persönlichen Lebensführung überzeugend anzugehen. Wirklich falschen Problemen scheinen wir aber in einem anderen Punkt erlegen zu sein: in der Amts- und Autoritätsfrage. Sie hat in den letzten 20 Jahren – einmal mehr, einmal weniger – viel Streit und viel Ängste ausgelöst. Es zeigt sich aber, daß weder die Autorität als solche noch das Amt und die Ämterstruktur je wirklich in Gefahr waren, sondern daß das Amt – auf die Kirche als Glaubensgemeinschaft bezogen – heute stärker denn je ist.

Lehmann: Bei dieser Frage muß ich natürlich an Verschiedenes denken: einmal an die theologischen Auseinandersetzungen um Hans Küngs „Unfehlbar", wie sie die Öffentlichkeit ein Jahrzehnt beschäftigt haben ...

HK: Wir waren immer der Meinung, Küng habe zwar damit in eine seit dem Ersten Vatikanum offene Wunde getroffen, aber ein im Grunde genommen falsches, von der Glaubenssituation her nicht wirklich aktuelles Thema aufgegriffen ...

Lehmann: Ich glaube, daß das Thema selbst zur Sprache kommen mußte. Ich bedauere aber, daß der Streit, so wie er geführt wurde – es kam ja eigentlich zu keinem Dialog –, relativ unergiebig gewesen ist ... Das zweite war die hohe Zahl der Amtsniederlegungen, besonders im Ordensklerus. Zumal nicht wenige ihr Amt niedergelegt haben wegen des überkommenen Priesterbildes oder wegen eines Autoritätskonflikts. Ein drittes: Man hat sich doch überall recht schwer getan, die im Konzil gewonnene Freiheit auch selbstverständlich zu praktizieren. Es gab nach dem Konzil ein dreibändiges Werk von Johann Christoph Hampe „Die Autorität der Freiheit". Das hätte eine gute Aufgabe werden können. Es ist eine verpaßte Chance, daß man sich zu wenig bemüht hat, Autorität und Freiheit in der Praxis in eins zu denken und zu bringen.

HK: Dennoch haben wir den Eindruck, daß die Amts- wie die Autoritätsfrage gerade in der Nachkonzilszeit unangemessen hochstilisiert wurde.

Lehmann: Ich kann Ihnen insoweit nicht widersprechen, als es Situationen gibt, in denen man sich auf sehr unfruchtbare Weise auf die Amtsfrage fixiert. Ich finde es wenig weiterführend, daß wir z. B. in der ökumenischen Diskussion seit Jahren die Frage nach dem Amt so sehr in der Mitte stehen haben müssen. Es bewegt sich ganz offensichtlich nichts in diesem Punkte. Es gibt aber auch nicht die umgreifenden Horizonte und Perspektiven, die es erlaubten, diese Frage wieder in ihre Normalität einzubetten. In anderen Feldern ist es ähnlich. Das Zurücknehmen der Amts- und Autoritätsfrage in das funktionale Leben ist offenbar ungeheuer schwierig. Wir werden auch, mindestens was das päpstliche Amt betrifft, versuchen müssen, Übersteigerungen des 19. Jahrhunderts, gar nicht einmal so sehr des Vatikanum I, sondern der nachfolgenden Interpretationen, ins Lot zu bringen. Auch wenn das ungeheuer schmerzlich und mühsam ist.

HK: Da die Autoritätsstruktur als ganze in der katholischen Kirche in keiner Weise in Frage gestellt ist und die hierarchische Struktur der Kirche eine personalere Autoritätsausübung ermöglicht als sonst üblich, fragt man sich um so mehr, warum man in der Praxis oft so ängstlich um Autorität besorgt ist ...

Lehmann: In der Tat ist vieles eine Frage der Amtsausübung. Ich glaube auch nicht, daß jedenfalls ein wesentliches kirchliches Amt heute wirklich angefochten ist. Im Gegenteil! Die Menschen sind ja froh, wenn einer da ist,

der sich mehr als andere darum kümmert, die vielen kleinen lebendigen Ganzheiten des kirchlichen Lebens zusammenzuhalten. Das erfordert freilich oft einen Kraftaufwand, der an die Grenze des noch Möglichen geht. Und man kann auch erleben, gerade wenn man aus dem Universitätsbereich in ein solches Amt wie meines kommt, daß einem gelegentlich in einer geradezu irrationalen Weise der ganze Ballast von Kirchenkritik persönlich entgegengeschleudert wird. Ich frage mich: warum eigentlich?

„Was gesellschaftliche Aufgaben anbelangt, sind viele Mitchristen in eine Art Winterschlaf verfallen"

HK: Sie haben am Anfang gesagt, 20 Jahre seien für die Verwirklichung eines Konzils eine kurze Zeit. Andere sagen, die Verwirklichung des II. Vatikanums stehe erst am Anfang. Wird die Kirche, werden wir alle dem Konzil nicht erst dann gerecht, wenn wir, gewissermaßen auf seinen Schultern weitergehend, die Probleme aufgreifen, die sich heute neu oder, obwohl alt, immer noch stellen? Gibt es für Sie da eine Reihenfolge?

Lehmann: Wenn ich mich auf einige Stichworte beschränken darf, sind es vor allem drei Dinge: Zunächst der Wandel im Selbstverständnis der Frau. Man braucht sich dazu gar nicht an feministische Übertreibungen zu halten. Der Wandel betrifft die Frauen insgesamt. Sie sagen: Wir fühlen uns zwar in der Gemeinde angenommen, sind aber in der Kirche allein gelassen. Keine Gruppe ist uns gegenwärtig fremder als die Gruppe der jungen Frauen. Ein Zweites ist die Vorbereitung und Begleitung von Ehe. Wenn man vergleicht, wieviel Zeit wir aufwenden für Erstkommunion und Firmung und wie wenig Hilfen wir geben, wenn Paare ihr gemeinsames Leben aufnehmen, stoßen wir auf den kritischen Punkt. Und ein Drittes: die Sensibilisierung für die Verantwortung von Christen in den säkularen Lebensfeldern. Es ist gegenwärtig selbst bei sehr vielen Mitwirkenden in einer Gemeinde schwierig, diese z. B. für die sehr verflochtene Schulsituation in ihrem Umfeld zu interessieren. Fast scheint es, als wären viele Mitchristen, was gesellschaftliche Aufgaben anbelangt, in eine Art Winterschlaf gefallen. Gerade die Kerngemeinde muß wieder mehr Wahrnehmungsfähigkeit für gesellschaftliche Aufgaben entwickeln. Daß dies nicht so ist, ist zum Teil auch darauf zurückzuführen, daß das Miteinander von Gemeinden und Verbänden nicht funktioniert ...

HK: Ist gegenwärtig das wichtigste praktische Problem nicht die Weitergabe des Glaubens selbst? Hier scheinen ja, folgt man der eigenen Erfahrung und den Demoskopen in den letzten 20 Jahren, die größten Einbrüche erfolgt zu sein.

Lehmann: Dies verhält sich gewiß so. Deswegen ist für mich in der Weiterführung des Konzils das wichtigste die Vertiefung der zentralen Glaubenserfahrungen und auch des Glaubenswissens. Es läßt sich immer wieder feststellen, daß hier einfach vieles abgebrochen ist. Das fängt nicht erst an bei einem äußeren Bestand von Kenntnissen über den Glauben, sondern beginnt bereits bei anthropologischen Voraussetzungen. Wo ein Reichen der Hand nicht mehr verstanden wird, da ist natürlich auch die entsprechende Geste im Gottesdienst leer. Wenn Leid eines anderen gar nicht mehr wahrgenommen wird vor lauter Rücksichtslosigkeit, was soll ich da von Nächstenliebe sprechen? Es geht also zunächst einfach um das Durchbuchstabieren von menschlichen Grunderfahrungen, sonst brauche ich auch nicht von Schuld, von Sünde oder gar von Beichte zu reden. Das heißt letztlich Einholen der Gottesfrage in radikaler und vertiefter Form. Aber der Weg dahin ist vermutlich weiter, als wir uns bisher vorgestellt haben.

HK: Wird nicht gerade deswegen die Glaubensvermittlung, die Weitergabe des Glaubens selbst zur immer zentraleren Aufgabe?

Lehmann: Diese muß aber auf der Vermittlung von Grunderfahrungen und Grundwissen aufbauen, wie es die Rottenburger Synode gegenwärtig versucht. Denn mit dem Ausblenden solcher Grunderfahrungen hängt ja zusammen, daß die Weitergabe des Glaubens in einer geradezu unheimlichen Weise abzubrechen droht. Die Firmgruppenhelfer sagen mir zur Zeit fast unisono: So schwer wie in diesem Jahr war es noch nie. Es fehlt mehr und mehr das vorauszusetzende Mindestinteresse. Darüber klagen auch immer mehr alle, die in Katechese und Glaubensunterweisung tätig sind, und zwar gleich welcher Richtung.

HK: Wo würden Sie ansetzen, um aus diesem negativen Kreisverkehr, der leicht zu Schuldzuweisungen führt (Familie, Amt, Gemeinde), herauszuführen?

Lehmann: Wir müssen in so mancher Beziehung unsere Arbeit neu gewichten. Wir haben z. B. viele Kindergärten, aber wir haben wohl zuwenig religiöse Arbeit in unseren eigenen Kindergärten. Wir müssen uns selbst gründlich fragen, ob wir die Erzieherinnen genügend befähigen und weiterbilden. Dazu ist mehr Bereitschaft vorhanden, als ich selbst vermutete.

„Es ist richtig, zu fragen, ob nicht neue Zugänge zum Amt geschaffen werden müssen"

HK: Ist es bei der Weitergabe des Glaubens nicht überhaupt so, daß Bedürfnis und teilweise wenigstens Interesse durchaus vorhanden sind, daß die Dinge aber nicht mehr zusammenkommen? Es fehlen die Transmissionsriemen zwischen den Familien, dem Erziehungsbereich und den Gemeinden, oder sie funktionieren nicht, und dadurch verschärfen sich die negativen Wirkungen.

Lehmann: Ganz sicher ist das so. Das geht sogar bis in die Theorie hinein, wo Konzepte vorwiegend für die Teilbereiche entworfen werden. Es gibt Konzepte für religiöse

Erziehung in der Kleinkindpädagogik, aber es fehlt z. B. der Anschluß zum Religionsunterricht. Der Anschluß zur Jugendarbeit fehlt, ebenso der Zusammenhang mit der gemeindeinternen Glaubensunterweisung. Es gibt meines Wissens wenig Überlegungen zu einem integrativen Gesamtkonzept religiöser Erziehung. Das hat zur Folge, daß man zuerst nach Sündenböcken und Alibis sucht. Dabei wird nach wie vor der Religionsunterricht als Hauptschuldiger hingestellt, ohne daß man einen Blick dafür hat, daß ein Religionsunterricht in der heutigen Schule ohne Unterstützung durch das Elternhaus und ohne Mitgetragenwerden durch die Gemeinde nicht gedeihen kann, auch wenn er noch so gut gegeben wird. Wir müssen auf jeden Fall auch viel mehr Elternarbeit machen. Es nutzt wahrscheinlich wenig, Kinder ein Dreivierteljahr auf Erstkommunion und Firmung vorzubereiten, wenn nicht zur gleichen Zeit das Interesse der Eltern aktiviert werden kann. Gegenwärtig ist aber vor allem an Eltern zwischen 30 und 40 schwer heranzukommen.

HK: Sicherung der Weitergabe des Glaubens angesichts der aufgezeigten Situation müßte wohl auch bedeuten: es braucht ein sehr vielfältiges Amt, und es braucht viele, auch amtlich verantwortliche Personen. Müssen, schon um Seelsorge nicht nur flächendeckend, sondern intensiv zu sichern, nicht auch neue Zugänge zum Amt überlegt werden (auch jenseits der Frage des Zölibats)?

Lehmann: Wir haben an der Mitwirkung überzeugter und überzeugender Laien bereits eine große Hilfe, besonders in der Gemeindekatechese, aber auch in der Jugendarbeit. Allerdings taucht in den Gemeinden fast immer eine dreifache Forderung auf: Wir sind einverstanden mit einem solchen Weg, wenn die Leute qualifiziert genug sind, wenn sie glaubwürdig sind im Blick auf die sonstige Beteiligung am Leben der Gemeinde und wenn der Pfarrer die Begleitung mit übernimmt. Wir haben heute insgesamt mehr pastorale Mitarbeiter denn je. So gibt es in unserem Bistum ca. 350 Priester in der Seelsorge und etwa 320 Diakone, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und Katecheten. Deren Zahl läßt sich aber nicht unbegrenzt vermehren. Und es ist sicher richtig, zu fragen, ob neben dem Einsatz von haupt- und ehrenamtlichen Laien nicht neue Zugänge zum Amt selbst geschaffen werden müssen. In gewisser Weise gibt es das ansatzweise schon. Schauen Sie sich Biographien mancher Priesteramtskandidaten an.

HK: Der haupt- und nebenamtliche Laie kann den sakramental bevollmächtigten Amtsträger nicht ersetzen. Macht man sich nicht Illusionen, wenn gelegentlich gesagt wird, priesterlose Gemeinden seien oft besonders aktiv, weil die Laien sich dann selbst um die Gemeinde kümmern? Das kann doch keine Dauerlösung sein.

Lehmann: Vielleicht sollten wir unterscheiden. Grundsätzlich und auf die Dauer haben Sie gewiß recht. Dem widerspricht nicht eine gute Erfahrung, daß viele „priesterlose Gemeinden" aus ihrem beruhigten Versorgtsein aufwachen und ganz erstaunliche Fähigkeiten entwickeln – ich könnte Namen nennen. Ich möchte darin jedoch eher eine Übergangslösung sehen, denn ich fürchte auch sehr die Überforderung gerade der besten ehrenamtlichen Laien.

HK: Sie haben vorhin gesagt, wir seien kirchlich in den Gemeinden gegenüber gesellschaftlichen Aufgaben quasi in den Winterschlaf verfallen. Wenn es also eine grundlegende Fehlentwicklung der Nachkonzilszeit gibt, dann doch wohl die, daß man sich – auch aus ekklesiologischer Hypertrophie – kirchlich zu sehr auf sich selbst zurückgezogen hat.

Lehmann: Die ekklesiologische Hypertrophie sehe ich eigentlich nicht. Die Theologiestudenten wissen heute weniger denn je von Kirche. Den Rückzug auf sich selbst gibt es allerdings. Diesen zu überwinden ist eine der wesentlichsten Aufgaben hier und jetzt. Dietrich Bonhoeffer hat einmal sinngemäß gesagt: Sammlung ohne Sendung ergibt Getto, Sendung ohne Sammlung wird zum Boulevard. Wir müssen nach innen gehen und vertiefen *und* zugleich in die Gesellschaft hineingehen und Zeugnis geben. Nur so, durch persönlichen, gemeindlich mitgetragenen Glauben und durch Bereitschaft zu praktischer Verantwortung in den Lebenszusammenhängen der Gesellschaft, gewinnen wir missionarische Kraft zurück.

Anlauf zur Konzilsbilanz

Zum Stand der Synodenvorbereitungen

Mit einer Eucharistiefeier im Petersdom beginnt am 24. November die von Johannes Paul II. im Januar dieses Jahres überraschend einberufene außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die sich bis zum 8. Dezember zwei Wochen lang mit der Situation der Weltkirche zwanzig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils beschäftigen wird. Es handelt sich dabei um die *zweite außerordentliche Vollversammlung* in der Geschichte der Bischofssynode, die von Paul VI. kurz vor Konzilsende mit dem Motuproprio „Apostolica sollicitudo" ins Leben gerufen wurde. Die bisher einzige außerordentliche Synode fand vom 11. bis 27. Oktober 1969 statt; damals ging es um das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium, ein Thema, das auch bei der bevorstehenden Vollversammlung eine wichtige Rolle spielen dürfte.

Für die Vorbereitung dieser Vollversammlung stand verglichen mit den letzten „ordentlichen" Bischofssynoden

recht wenig Zeit zur Verfügung. Der päpstlichen Ankündigung am 25. Januar in Sankt Paul vor den Mauern (vgl. HK, März 1985, 104–105) folgte Mitte März eine zweitägige Zusammenkunft des Synodenrats, bei der über das Programm der Vollversammlung beraten wurde (vgl. das Kommuniqué im Osservatore Romano, 17. 3. 85). Damals amtierte noch Erzbischof *Jozef Tomko* als Sekretär der Bischofssynode, der inzwischen zum Präfekten der Missionskongregation ernannt und ins Kardinalskollegium berufen wurde. Seine Nachfolge als Synodensekretär wurde der aus Belgien stammende Erzbischof *Jan Schotte,* bisher Vizepräsident von „Iustitia et Pax".

Der Fragenkatalog des Synodensekretariats

Im Unterschied zum gewöhnlichen Prozedere bei der Vorbereitung der Vollversammlungen wurden diesmal vom Synodensekretariat keine „Lineamenta" zur ersten zusammenhängenden Orientierung über das Thema erarbeitet und den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugeschickt. Vielmehr ging an die Bischofskonferenzen, die Patriarchen und Metropoliten der unierten Ostkirchen sowie an die römischen Dikasterien nur ein knapper *Fragenkatalog* zur Konzilsbilanz (mit Datum vom 1. April); die Antworten sollten bis zum 1. September beim Synodensekretariat eintreffen.

Vier der insgesamt dreizehn Fragen sind allgemein gehalten. Es wird danach gefragt, was in den einzelnen Ortskirchen zur Aufnahme und Verwirklichung des Konzils geschehen sei, welche günstigen Auswirkungen sich für das Leben der Kirche aus dem Konzil ergeben und ob sich bei Interpretation und Anwendung des Zweiten Vatikanums Irrtümer oder Mißbräuche eingeschlichen hätten. Die vierte Frage gilt den *Schwierigkeiten,* die bei der Anwendung des Konzils zutage getreten seien, „auch im Blick auf neue Erfordernisse, die sich aus inzwischen eingetretenen Veränderungen ergeben".

Auch den neun Einzelfragen ist anzumerken, daß der Katalog sehr schnell erstellt werden mußte: Sie beschränken sich im Grunde genommen darauf, nach dem „richtigen Verständnis" bzw. der Verwirklichung der einzelnen Dokumente des Zweiten Vatikanums zu fragen. Den Anfang machen dabei die Offenbarungs- und Kirchenkonstitution, während interessanterweise das Problem des Verhältnisses der Kirche zur Welt und zu den „irdischen Angelegenheiten" erst an letzter Stelle angesprochen wird. Die Fragen zu „Lumen gentium" gehen auf die Lehre des Konzils über das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen ein, ebenso auf die doppelte Sicht der Kirche als Gemeinschaft und als hierarchische Institution sowie auf Heiligungsdienst und Dienstfunktion der Kirche.

Bis Anfang Oktober waren nach Mitteilung von Erzbischof Schotte auf einer Pressekonferenz 68 Antworten auf den Fragenkatalog vom 1. April eingegangen, darunter auch die *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz,* die deren Ständiger Rat bei seiner Sitzung Ende August verabschiedet hat. Die Möglichkeit einer Veröffentlichung bzw. Teilveröffentlichung des deutschen Papiers wurde zeitweise erwogen; der bisherigen Praxis der Bischofskonferenz in ähnlichen Fällen entsprechend entschied man sich aber dann doch dazu, die Stellungnahme unter Verschluß zu halten. Nach allem, was über das umfangreiche Papier zu erfahren war, handelt es sich um eine nüchterne und differenzierte Analyse der nachkonziliaren Entwicklung mit ihrem gesellschaftlich-geistigen Umfeld, die sich bei der Frage nach einer Neubesinnung auf das Konzil auf die Kirchen-, die Liturgie-, die Offenbarungskonstitution und die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" konzentriert.

Profilierte Voten aus England und den USA

Für einiges Aufsehen sorgte die *Englische Bischofskonferenz,* die ihre Antwort auf die römischen Fragen zur Konzilsbilanz schon am 29. Juli veröffentlichte (vgl. HK, September 1985, 403–405). Bemerkenswert an der Stellungnahme der Bischöfe von England und Wales ist nicht nur ihre ehrliche Darstellung von Licht- und Schattenseiten der nachkonziliaren Entwicklung, sondern mehr noch die *lange Liste von Vorschlägen* für die Arbeit der außerordentlichen Synode und damit auch für den weiteren Weg der Kirche, die sie enthält. So wird etwa gefordert, Diözesanbischöfe und Bischofskonferenzen sollten ohne Behinderungen ihre Verantwortung für das Wohl der Kirche in ihrem Gebiet ausüben können; das Subsidiaritätsprinzip müsse sich in der Autoritätsausübung in der Kirche auswirken. Die Forderung nach einer Überprüfung der Laisierungspraxis findet sich ebenso wie die nach größerer Offenheit für die gewandelte Rolle der Frau.

In Katechese und Lehre, so ein weiterer Vorschlag des englischen Episkopats, solle mehr Nachdruck auf wirklicher Einheit liegen als auf Uniformität. Bei der Ausübung des Lehramts brauche es mehr Dialog und Konsultation; es müsse in einem Stil gelehrt werden, der den Dialog begünstige. Bei ihrer Analyse der Chancen und Schwierigkeiten einer wirksamen Evangelisierung heben die Bischöfe im übrigen darauf ab, daß ein Großteil der Probleme und Belastungen für die Kirche auf tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen zurückzuführen sei, die sich unabhängig von den nachkonziliaren Reformen vollzogen hätten.

Während der englische Text immer wieder über die eigene Ortskirche hinausblickt und gesamtkirchliche Probleme ins Visier nimmt, beschränkt sich die am 16. September veröffentlichte *Stellungnahme der Amerikanischen Bischofskonferenz* fast ganz auf den Stand und auf die nachkonziliare Entwicklung des kirchlichen Lebens in den USA. Dabei wird einleitend festgehalten, die Kirche in den Vereinigten Staaten sei bei der Verwirklichung der Lehren und Entscheidungen des Zweiten Vatikanums auf dem richtigen Weg. Man sei zwar auf einige Schwierigkeiten gestoßen, aber die amerikanische Kirche sei „im Kern gesund". Als *positive Errungenschaften* der Nachkonzilszeit

nennt der Bericht die Entstehung vielfältiger neuer Dienste, die stärkere Beteiligung der Laien am Leben der Kirche, vor allem auch an der Liturgie, ebenso die Entwicklung des ökumenischen und interreligiösen Dialogs und die wachsende Einsicht, daß zur Evangelisierung der Einsatz für Gerechtigkeit ebenso gehöre wie die Verkündigung des Evangeliums.
Bei der Antwort auf die Frage des Synodensekretariats nach „Irrtümern" und „Mißbräuchen" bei der Anwendung des Konzils zählt die amerikanische Stellungnahme zwar eine Reihe von Defiziten des kirchlichen Lebens auf (Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen, zu geringe Ausstrahlungskraft der Pfarreien auf die kirchlich Ungebundenen, Schwierigkeiten bei der Verhältnisbestimmung von „Inhalt" und „Erfahrung" in der Katechese), läßt aber deutliche Reserven gegenüber der Deutung solcher Phänomene als „Mißbräuche" oder „Irrtümer" erkennen: Für viele Probleme seien kulturelle Faktoren verantwortlich, die ihren Ursprung außerhalb der Kirche hätten. Die „ekklesiologische Konfusion" im Blick auf Kollegialität und Verantwortung in der Kirche sei nicht durch vorschnelle Lösungsversuche zu überwinden; man müsse vielmehr die Tatsache akzeptieren, daß es in dieser Beziehung verschiedene Ansichten gebe, und den ernsthaften Dialog fortsetzen.
Als wichtige Leitlinie für die weitere Entwicklung wird die „Klärung und Neubekräftigung der katholischen Identität" für die amerikanischen Katholiken genannt. Im einzelnen spricht sich der Bericht für verstärkte Bemühungen um Fernstehende und nicht kirchlich Gebundene, für die Entwicklung einer *authentischen Laienspiritualität* und für die Bekräftigung des Unterschieds zwischen dem Priesteramt und den neuen, nichtordinierten Diensten aus. Im Blick auf das Ordensleben ist von der notwendigen „klugen Offenheit für ständige Anpassung" und für Experimente die Rede.

Mehr Kollegialität gefordert

Der Tenor, auf den die englische und amerikanische Stellungnahme gestimmt sind, prägt auch andere bischöfliche Voten an das Synodensekretariat. So enthält der Bericht des Vorsitzenden der *Schweizer Bischofskonferenz* dem Presse-Kommuniqué über deren letzte Vollversammlung zufolge drei Schwerpunkte: Das Konzil habe wertvolle neue Wege des kirchlichen Lebens eröffnet und viele neue Kräfte geweckt; die Schwierigkeiten seien nicht durch das Konzil hervorgerufen, sondern nur sichtbar gemacht worden. Der zweite Punkt: In der Zeit seit dem Konzil hätten nicht so sehr falsche Auslegungen des Zweiten Vatikanums Probleme geschaffen, sondern es seien neue Entwicklungen in Gang gekommen. Schließlich legt die Schweizer Bischofskonferenz „großen Wert darauf, daß die außerordentliche Bischofssynode die Frage einer wirksamen Kollegialität eingehend diskutiert und konkrete Schritte zu deren Verwirklichung beschließt".
Dieses Anliegen findet sich auch in der im Oktober veröffentlichten bemerkenswerten Stellungnahme der niederländischen Bischöfe. In ihrer detaillierten Antwort auf die dreizehn Fragen des Synodensekretariats geben sie eine ausgewogene und ehrliche Darstellung der kirchlichen Situation in den Niederlanden. (Der Roermonder Bischof Gijsen und sein Weihbischof Casterman hatten eine Mitarbeit an der Stellungnahme abgelehnt.) Als Positiva werden u. a. die größere Aufmerksamkeit für die Schrift, ein bewußteres Glaubensleben bei vielen Katholiken, die Verlebendigung der Liturgie und die Zunahme freiwilliger Mitarbeit in den Gemeinden angeführt. Die negativen Entwicklungen werden ebenfalls beim Namen genannt, allerdings nicht ohne den aufgrund der niederländischen Erfahrungen verständlichen Hinweis, hartes Durchgreifen der kirchlichen Autorität führe zu Konfrontationen, deshalb sei ein vorsichtiges und dialogbereites Vorgehen vorzuziehen.

In keiner europäischen Ortskirche hat die Ankündigung der außerordentlichen Vollversammlung höhere Wellen geschlagen als in *Frankreich,* wo man sich vor allem durch die Kritik Kardinal Ratzingers am Weg der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum herausgefordert fühlte (vgl. HK, August 1985, 349–350). Die Stellungnahme der französischen Bischöfe zur Synodenvorbereitung wurde nicht veröffentlicht; die Grundtendenz des Berichts läßt sich aber unschwer einem ausführlichen Interview mit dem Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* (Lille), in „La Croix" (3. 10. 85) entnehmen. So macht Vilnet auf die Krise der westlichen Gesellschaften in den vergangenen zwei Jahrzehnten aufmerksam, die sich ohne die Weichenstellungen des Konzils für die Kirche viel verheerender ausgewirkt hätte. Aktualisierung des Konzils bedeute vor allem Wiederentdeckung seiner grundlegenden Einsichten; es geht nicht mehr darum, sich in Strategien zur Blockierung oder Beschleunigung von Reformen zu verrennen.

Im einzelnen zieht Vilnet für Frankreich eine positive Gesamtbilanz der Liturgiereform, lobt die Arbeit der ehrenamtlichen Katecheten als „großen Reichtum" der französischen Kirche und weist darauf hin, daß in der Zuordnung von Priesteramt und Verantwortung aller Christen für das Leben der Kirche noch vieles in der Schwebe sei. Zum Thema Kollegialität stellt der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz fest, es sei noch nicht ausreichend gelungen, die Dynamik des Zweiten Vatikanums in die alltägliche Praxis umzusetzen. Vilnet warnt davor, sich dem Pessimismus hinzugeben, und gibt der Hoffnung Ausdruck, die Synode werde die „Gnade wiederbeleben, die der Herr seiner Kirche durch das Zweite Vatikanum geschenkt hat".

Offene Fragen zum Verlauf der Synode

So dezidiert sich die genannten Bischofskonferenzen in ihren Stellungnahmen zu den Erwartungen an die bevorstehende außerordentliche Vollversammlung geäußert haben (nach einer Meldung von „Tablet" vom 12. 10. bat das Staatssekretariat die Bischofskonferenzen in einem

Brief von Anfang Oktober darum, ihre Antworten auf die römischen Fragen *nicht* zu veröffentlichen), so *unklar* ist gegenwärtig noch, wie das zweiwöchige Treffen mit seinen insgesamt 165 Teilnehmern ablaufen wird. Wahrscheinlich wird es *kein „Instrumentum laboris"* geben, wie es bei den letzten Bischofssynoden auf der Grundlage der Äußerungen der Bischofskonferenzen zu den „Lineamenta" als Grundlagentext für die Arbeit der Vollversammlungen angefertigt wurde. Um so wichtiger dürfte die einleitende „Relatio" zum Thema der außerordentlichen Synode sein, die der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal *Gottfried Danneels,* erstatten wird. Zu seiner Unterstützung wurde der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* als Sondersekretär berufen; im Vorfeld der Vollversammlung hat er die Antworten auf den Fragenkatalog des Synodensekretariats zu sichten.
Man kann davon ausgehen, daß die Synode wie üblich zunächst im Plenum und dann in nach Sprachen zusammengesetzten „circuli minores" tagen wird. Die Synode dürfte auch kaum auseinandergehen, ohne zumindest eine „Botschaft" an Kirche und Welt veröffentlichen. Ob dem später ein ausführlicheres päpstliches Dokument folgen wird und ob zu dessen Vorbereitung auf der Vollversammlung wie bei den letzten Synoden „Propositiones" ausgearbeitet werden, läßt sich im Augenblick noch nicht absehen.

Klarheit besteht dagegen schon weitgehend in bezug auf die *Teilnehmer der Vollversammlung* (vgl. die entsprechende Liste im Osservatore Romano, 4. 10. 85). Nach den Statuten der Bischofssynode nehmen an einer außerordentlichen Vollversammlung die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen teil. Dazu kommen die Patriarchen bzw. Metropoliten der unierten Ostkirchen sowie die Präfekten und Präsidenten der kurialen Dikasterien, und drei Vertreter der höheren Ordensoberen (diesmal der Abtprimas der Benediktiner, *Viktor Dammertz,* Jesuitengeneral *Peter-Hans Kolvenbach* und der Generalobere der Salesianer, *Egidio Viganò*). Der Papst machte auch diesmal von seinem Recht Gebrauch, weitere Synodenmitglieder persönlich zu ernennen: Zu den von Johannes Paul II. ernannten 20 Synodenmitgliedern gehört auch der Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter.* Zu delegierten Präsidenten der Vollversammlung bestimmte der Papst diesmal die Kardinäle *John Krol* (Erzbischof von Philadelphia), *Joseph Malula* (Erzbischof von Kinshasa) und *Johannes Willebrands,* den Präsidenten des Einheitssekretariats.
Auf der Pressekonferenz, bei der Erzbischof Schotte Anfang Oktober über den Stand der Synodenvorbereitung informierte, gab er auch bekannt, daß zur außerordentlichen Vollversammlung auf Wunsch des Papstes *Vertreter anderer christlicher Kirchen* eingeladen würden. Dieses Novum in der Geschichte der Bischofssynode hat mit dem spezifischen Thema der außerordentlichen Vollversammlung zu tun und knüpft an die Anwesenheit nichtkatholischer Beobachter beim Zweiten Vatikanum an. Eine Einladung erging an alle Kirchen, mit denen Rom einen theologischen Dialog führt, sowie an den Weltkirchenrat. Letzterer hat seine Erwartungen an die Bischofssynode bei der jüngsten Zentralausschußtagung in Buenos Aires (vgl. HK, September 1985, 407–408) in einem Brief zum Ausdruck gebracht: Man hoffe, so der Zentralausschuß, daß die Synode die ökumenische Offenheit, die das Zweite Vatikanum ausgezeichnet habe, neu bekräftigen und stärken werde.

Für eine weitere Überraschung im Zusammenhang mit der bevorstehenden Bischofssynode sorgte Johannes Paul II. Mitte September mit der Einberufung einer *Vollversammlung des Kardinalskollegiums* unmittelbar vor der außerordentlichen Synode. Es wird allgemein angenommen, daß die vom Papst eingeleitete zweite Stufe der Kurienreform, die vor dem Abschluß steht (vgl. ds. Heft, S. 497), Hauptprogrammpunkt ist. Auch wenn es praktische Gründe gibt, die für die zeitliche Koppelung von Kardinalsversammlung und Synode sprechen: Es wäre dem Gewicht der Institution Bischofssynode kaum zuträglich, wenn wichtige Strukturfragen der Kirche nur im Kardinalskollegium abgehandelt würden. Um so mehr wird davon abhängen, wie ehrlich und mutig die Bischöfe zwischen dem 24. November und 8. Dezember ihre Einsichten zum Stand des kirchlichen Lebens zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum und ihre Anliegen für den weiteren Weg der Kirche artikulieren. *Ulrich Ruh*

Erst in der nächsten Generation?

Zwanzig Jahre Botschaften der Versöhnung der polnischen und deutschen Bischöfe

Zwanzig Jahre sind seit Veröffentlichung der Botschaft des polnischen Episkopates an die deutschen Bischöfe (18. November 1965) und der Antwort der deutschen Bischöfe (5. Dezember 1965) an die polnischen vergangen. Diese „Botschaften der Versöhnung" am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. HK, Januar 1966, S. 17–22) sind bedeutende kirchengeschichtliche Dokumente und fortdauernde Verpflichtung, auch Gradmesser im Verhältnis der beiden Kirchen zueinander.

Die Verlegenheit auf beiden Seiten, wie dieses Ereignisses gedacht werden könnte, beleuchtet schlagartig den Stand der gegenwärtigen Beziehungen. Der polnische Primas *Jozef Glemp* verspürte nach den Angriffen in Teilen der deutschen Presse nach dem Katholikentag in München wenig Neigung, in die Bundesrepublik Deutschland zu kommen. Die polnische Seite war zeitweise verstimmt, weil ihre Einladung, Vertreter der deutschen Kirche zu den 40-Jahr-Feiern zur „Wiedergewinnung der polni-

schen Westgebiete" Ende Juni nach Stettin zu entsenden, ignoriert worden war.
Inzwischen scheint man eine für beide Seiten akzeptable Lösung gefunden zu haben. Die außerordentliche Bischofssynode bietet dafür eine gute Möglichkeit. Der polnische und der deutsche Episkopat wollen während der Synode, Anfang Dezember, in einem gemeinsamen deutsch-polnischen Gottesdienst und durch einen Empfang den Briefwechsel an dem Ort würdigen, wo er vor 20 Jahren stattfand: in Rom. Außerdem wird Mitte November eine umfangreiche Dokumentation zu den Beziehungen zwischen der Kirche in Deutschland und der in Polen erscheinen.

Mißverständnisse und Schwierigkeiten noch nicht überwunden

Es scheint, daß sich in der Geschichte vieles wiederholt: Wenige Monate vor Veröffentlichung der Botschaften der Versöhnung herrschte in der Bundesrepublik Deutschland ebenfalls Mißstimmung, weil Primas *Stefan Wyszynski* anläßlich des 20. Jahrestages der Wiedergewinnung der polnischen Westgebiete (deutsche Ostgebiete) in Breslau (Wrocław) von Steinen in den Kathedralen gesprochen hatte, die in polnischer Sprache zu den Menschen jetzt sprechen. Seine emotional aufgeladene Predigt (Selig die Augen, die sehen) vom 31. August 1965 in Breslau (Wrocław) – „Wir waren hier. Und wieder sind wir da!" – mußte den deutschen Heimatvertriebenen das Gefühl vermitteln, sie und ihre Vorfahren hätten als eine Art vorübergehende Raubritter in den deutschen Ostgebieten gelebt. Die Chance, die der Papst als Oberhaupt der ganzen Kirche, nicht nur als Papst aus Polen, bei seiner zweiten Polenreise hatte, Korrekturen anzubringen, zur Versöhnung über die Gräben und Gräber der Geschichte hinweg aufzurufen, nahm er nicht wahr. Die zweite Reise führte ihn auch in die polnischen Westgebiete, unter anderem nach Breslau (Wrocław) und auf den Annaberg bei Oppeln (Opole). Die Verbitterung unter Vertriebenen war damals so stark, daß Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* durch einen nachgeschobenen Brief, der auf dringendes Anraten von Kardinal Höffner geschrieben wurde, die Wogen glätten mußte.
Ob 40 oder 20 Jahre seit Kriegsende – die Positionen scheinen sich in wichtigen Fragen wenig gelockert zu haben. Das zeigt die Auseinandersetzung um die zum künstlichen Problem gewordene Lage der *deutschen Seelsorge in Polen.* Primas Glemp spricht davon, die Vertriebenen würden dadurch nur ihr Heimweh verlängern, und ignoriert dabei den verständlichen Wunsch nach Erinnerung. Er sieht keine Notwendigkeit für eine Pflege der deutschen Minderheit in Polen. Für ihn ist das Problem, das scheinbar deutsches nationales Bewußtsein weckt, ganz einfach. Bei ihm heißen die Gründe, wie er in der Wochenzeitung „Die Zeit" sagte: Ablehnung des kommunistischen Systems durch die Polen, die ausreisen wollen; das Problem der Freiheit und dann schließlich auch der Wohlstand. Alles andere ist revisionistisches Gerede, stiftet Unruhe, stört die deutsch-polnischen Beziehungen und den inneren Frieden. Die volle Verständigung sieht der polnische Primas im Gegensatz zu Kardinal Wyszynski erst in der nächsten Generation, also nicht mehr in seiner Amtszeit.

Ob die Bischöfe aus beiden Ländern (den deutschen Antwortbrief unterschrieben auch die Bischöfe der DDR) im Jahr 1965, dem Jahr des Austausches der Botschaften, optimistischer waren? Wenn, dann wußten sie zu diesem Zeitpunkt zuwenig von den Problemen, vielleicht auch von dem Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen in Polen.

Dennoch viele Pluspunkte auch für die Zukunft

Inzwischen sind der polnische und der deutsche Episkopat in vielerlei Beziehung zu wichtigen Partnern geworden. Mit keinem anderen Land sind bisher so hochrangige Delegationen ausgetauscht worden wie zwischen der deutschen und polnischen Bischofskonferenz. In einer deutschen Delegation waren allein drei Kardinäle vertreten. Bei der wichtigen Reise einer Delegation der polnischen Bischofskonferenz im September 1978 waren sowohl Kardinal Wyszinski als auch Kardinal Wojtyła dabei. Einen Monat später wurde Wojtyła Papst.
Es gibt eine ständige Kommission, die inzwischen elfmal getagt hat, unter Leitung von Bischof *Franz Hengsbach* von Essen und Erzbischof *Jerzy Stroba* aus Posen. Unvergleichlich ist die Solidarität der deutschen katholischen Kirche mit den polnischen Katholiken bei der Entstehung der freien Gewerkschaft Solidarität im polnischen Sommer 1980 und nach der Ausrufung des Kriegsrechtes durch General Jaruzelski am 13. Dezember 1981. Das alles sind Pluspunkte, auch für die Zukunft. Dazu zählen andere Bemühungen, nicht zuletzt die des Maximilian-Kolbe-Werkes mit seiner Hilfe für KZ-Opfer; die Pioniertätigkeiten der Pax Christi seit den 60er Jahren, die intensiven Kontakte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und vieles andere. Zwischen 1970 und 1980 hatte Polen wirkliche Priorität innerhalb der deutschen katholischen Kirche und des deutschen Laienkatholizismus.

Durch den damals mutigen Schritt vor 20 Jahren ist ein Prozeß in Gang gekommen, der nicht mehr umkehrbar ist. Die in Rom ausgetauschten Briefe haben den Abschluß des Warschauer Vertrages im Jahr 1970 und die Ratifizierung im Bundestag im Jahr 1972 eher erleichtert. Man muß sich erinnern: 1963 erst war der Handelsvertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Polen abgeschlossen worden. 1972 wurden die ersten Botschafter ausgetauscht.
Sicherlich war ein Grund für die polnische Initiative die Hoffnung auf eine konziliantere Haltung der deutschen Bischöfe in der *Grenzfrage.* Schließlich war erst im Oktober 1965 die Denkschrift der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinem östlichen Nachbarn" mit positiver Tendenz der Anerkennung

des neuen (polnischen) Rechts auf Heimat veröffentlicht worden.

Die deutschen Bischöfe konnten der politischen Entscheidung nicht vorgreifen. Auch der Bensberger Kreis, der drei Jahre später sein Memorandum veröffentlichte, hatte noch keine Anerkennung der Grenzen gefordert. Er hat das Verdienst, vor allem auf das Heimatrecht hinzuweisen, das auch den Polen in der damals zweiten und jetzt dritten Generation erwachsen ist. In einem Gutachten hatte der Kirchenhistoriker *Hubert Jedin* die Bischöfe gewarnt, die völkerrechtlichen Grenzen ihres Handelns (vorbehaltlich eines Friedensvertrages) zu überschreiten. Sicherlich hatten manche polnischen Bischöfe mehr erwartet. Vor allem auch der Initiator der Botschaft, der spätere Erzbischof von Wrocław (Breslau), Kardinal *Kominek*. Bischof Hengsbach von Essen, federführend auf der deutschen Seite, gelang es, die Abstimmungen „zwischen den Fronten" herbeizuführen. Er hat große Verdienste am Zustandekommen des Briefwechsels.

Der Anfang des Dialogs

Die polnische Botschaft war sehr stark von geschichtlichen Darstellungen bestimmt. Ärgernis erregten die direkten Bezüge: zum Deutschen Orden (in Polen Kreuzritter genannt), zu Friedrich dem Großen und den polnischen Teilungen, zu Bismarck und schließlich zu Adolf Hitler. Mit Recht wurde von den Bischöfen aufgelistet, wie viele Verbrechen in Polen während des Zweiten Weltkrieges begangen wurden, daß das Land mit Tötungsfabriken übersät war, daß der Überfall der Deutschen von vorneherein als ein Vernichtungskrieg gegen das polnische Volk, gegen die Nation und das Land gerichtet war. Polen sollte einfach ganz von der Landkarte verschwinden.
Die Vertreibung und die Flucht wurden als Probleme nicht verschwiegen, erscheinen jedoch als Frucht eines verbrecherischen Krieges, gehen auf das Konto Hitlers, schließlich der Alliierten und ihrer Potsdamer Beschlüsse. Mit Rücksicht auf eines der größten Tabus in Polen und im gesamten Ostblock wurde der Geheimvertrag zwischen Berlin und Moskau im August 1939, der praktisch zur vierten Teilung Polens führte, verschwiegen! Die polnischen Bischöfe sprachen von einer furchtbaren Nacht, die über Polen hereingebrochen war, von nicht vernarbten Wunden, von einer fast hoffnungslos mit Vergangenheit belasteten Lage, aber auch von dem Gebot der Stunde: „Versuchen wir zu vergessen! Keine Polemik, kein weiterer Kalter Krieg, sondern der Anfang eines Dialoges ..."

Der Brief war einer von 56, die anläßlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Polens (1966) an die Bischofskonferenzen verschickt worden waren. Handelte es sich bei den anderen um 55 freundliche Routineeinladungen, war der deutsche Brief von vorneherein ein Politikum. Kardinal Wyszynski rechnete auch aufgrund des Inhaltes mit einer möglichen Auseinandersetzung gegenüber der polnischen Kommunistischen Partei. Schon zu diesem Zeitpunkt, als die Bischöfe zur Schlußphase des Konzils in Rom versammelt waren, stand fest, daß die Regierung Gomułka ihre Rivalität mit der Kirche während der konkurrierenden Tausendjahrfeier suchte. Es wäre jedoch völlig falsch, daraus den Schluß zu ziehen, Wyszynski habe Kominek nur gewähren lassen, um später in Polen das innenpolitische Klima anzuheizen, um einen „Kirchenkampf" zur Erweiterung der Machtbasis der Kirche zu suchen.
Die polnische katholische Kirche war damals weit weniger stark, als sie aus den Auseinandersetzungen um die Solidarität hervorgegangen ist. Es bestand immer wieder die Gefahr der Spaltung durch die Partei. Die Partei selber war nicht so schwach wie im Jahr 1985. Ein Auseinanderfallen von einzelnen Positionen innerhalb der Bischofskonferenz war möglich. Auch versuchte immer noch die Pax-Vereinigung, die katholischen Laien zu spalten. Daß Kardinal Wyszynski in der Sache hart blieb, der Auseinandersetzung nicht aus dem Weg ging, schließlich im Mai 1966 in Tschenstochau dem Volk das „Wir vergeben" trotz aller staatlichen Gegenpropaganda abrang, trotz aller Verfälschungen des Inhaltes, trotz aller unfairen Kampagnen, das war seine große Leistung. Das hat auch den Grund für seine spätere Autorität gelegt, auch in den harten Zeiten der innenpolitischen Machtkämpfe mit Parteisekretär Gierek.
Daß die Bischöfe um Vergebung baten, wurde ihnen selbst in Teilen des polnischen katholischen Volkes übel angekreidet, auch innerhalb der sonst sehr loyalen katholischen Znak-Gruppe, von Pax ganz abgesehen, die sofort im Auftrag der Regierung das Trommelfeuer in ihren publizistischen Organen eröffnete.

Ergebnis vieler Kontakte

Die Antwort der deutschen Bischöfe war erheblich kürzer. Im Vordergrund stand die Bitte um Verzeihung. Die Botschaft war stärker theologisch geprägt. Mit schlichten Worten wurde gesagt, daß die Gotteskindschaft von Polen und Deutschen die Versöhnung herausfordert. Die Vertriebenen werden von dem Vorwurf des Revanchismus in Schutz genommen. Es wurde die Hoffnung geweckt, daß es zu einer politischen Lösung kommen werde, zumal nicht verschwiegen wurde, daß in Polen eine neue Generation herangewachsen sei. Zum Schluß hieß es in Anspielung an den Wortlaut der polnischen Bischöfe: „Mit brüderlicher Ehrfurcht ergreifen wir die dargebotenen Hände."
Die Botschaften der Versöhnung waren keine plötzliche Eingebung des Heiligen Geistes, sondern konkretes Ergebnis von Kontakten auf dem Konzil, auch zwischen Wyszynski und Kardinal Döpfner. Der polnische Primas hat dies auf seiner Reise in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1978 eigens hervorgehoben. Döpfner war noch in Rom als Nachfolger von Kardinal Frings nach der Veröffentlichung der Briefe zum neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt worden. Es scheint, daß sich

Kardinal Frings in der deutsch-polnischen Frage eher zurückgehalten hat.

Der Brief wurde von den Vertriebenen trotz Kritik als pastorales Dokument im wesentlichen positiv gewertet. Günstig wirkte sich aus, daß Kardinal Döpfner bereits 1960 als Bischof von Berlin darauf hingewiesen hatte: Krieg als Mittel zur Neuordnung des Verhältnisses zwischen Polen und Deutschen scheidet von vorneherein aus, das deutsche Volk kann nach allem, was in seinem Namen geschehen ist, den Frieden nur unter sehr großen Opfern erlangen. Und für die Zukunft sei die Gemeinschaft der Völker wichtiger als Grenzfragen.
Wichtig war auch das vatikanische Umfeld. Der Vatikan hatte zu dieser Zeit bereits eingesehen, daß es keinen Weg gab, ohne die polnischen Bischöfe einen Modus vivendi in Polen zu erreichen. Paul VI. hatte den großen Wunschtraum, Polen zu besuchen, vor allem im Kloster Tschenstochau die Mitternachtsmesse im Jahr 1966, dem Jahr des Millenniums, zu feiern. Er sollte sich nicht erfüllen. Es gibt aber keinerlei Hinweise, daß die vatikanische Seite die deutschen und polnischen Bischöfe zum Briefwechsel zusammengeführt hat. Das wird auch von Bischof Hengsbach energisch dementiert.

Der Briefwechsel war kein isolierter historischer Vorgang. Er war Etappe auf dem Weg und zeigt die Auseinandersetzungen der damaligen Zeit, aber auch die heute noch schwelenden Probleme. Er wurde jedoch für die Folgezeit wegweisend. Entscheidend ist, daß die kirchlichen Kontakte sich zu dem Zeitpunkt weiterentwickeln konnten, als auch politisch durch den Warschauer Vertrag dem polnischen Sicherheitsbedürfnis mehr Rechnung getragen wurde.
Durch die Ausrufung des Kriegsrechtes in Polen wurden zahlreiche Kontakte unterbrochen, die in den letzten Jahren auch zwischen den Katholiken geknüpft worden waren. Aber die materielle Hilfe, die nach Polen ging, ist nicht vergessen. Die vielen Kontakte, die Briefe, nicht zuletzt die Hilfe in der Not sind ein Kapital für die Zukunft, das nicht verspielt werden darf. Es sind nicht nur Pakete nach Polen gegangen. Zehntausende von Freundschaften sind entstanden.

Gelassen weitere Schritte tun

1985 sieht Polen anders aus als 1965 und 1980. Das Land ist wirtschaftlich und Gesellschaftlich weitgehend ruiniert. Die Kirche hat eine größere Verantwortung für die Erhaltung und Förderung der Nation übernommen. Die Partei ist immer noch völlig geschwächt. Die Kirche ist fast so mächtig wie zur Zeit von Kardinal Wyszynski. Innenpolitische Vorgänge haben heute Priorität. Das schlägt sich auch in der Haltung der Kirche nieder, auch in den deutsch-polnischen Beziehungen, wobei der Spielraum der Laienorganisationen eingeschränkt worden ist.
Verhängnisvoll wäre es, wenn in Polen, auch in kirchlichen Kreisen, die Tendenz fortschreiten würde, für eigene Versäumnisse in einer Art Sündenbockprojektion immer wieder auf die Vertriebenen hinzuweisen, sie zu Revanchisten zu machen. Die eigentlichen Opfer des Zweiten Weltkrieges auf deutscher Seite sind die Flüchtlinge und Vertriebenen. Sollen sie sich als Mitglieder einer Kollektivschuldgemeinschaft fühlen, einer Kollektivschuld, von der sich die polnischen Bischöfe mehrmals distanziert haben?
Einem friedlichen Verhältnis steht immer noch die Ungleichheit der Beziehungen entgegen. Die Deutschen sind materiell die Gebenden, die Polen die Nehmenden. Das erfordert auf der einen Seite Zurückhaltung und Takt, auf der anderen Seite darf der Unmut des Empfangenden über seine wirtschaftliche Lage nicht dazu führen, den Schenkenden zu beschimpfen.
Wer bis zu dieser Stelle des schwierigen deutsch-polnischen Verhältnisses vorgedrungen ist, darf gelassen und geduldig weitere Schritte tun. Er darf aber nicht einfach warten. Auch müssen die Deutschen lernen, daß der Verzicht auf diesem Feld zu einem unverzichtbaren politischen Mittel geworden ist. *Reinhold Lehmann*

Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik

Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen

Jede wissenschaftliche Disziplin muß von Zeit zu Zeit auf sich selbst reflektieren, um sich über ihr Aufmerksamkeitsspektrum, ihre Methoden und Erträge Rechenschaft zu geben. Die Notwendigkeit solcher Inspektion ergibt sich aber auch daher, daß die vielfältigen Ansätze und unterschiedlichen Positionen nur so lange wahrheitsfähig bleiben, als sie miteinander im Gespräch sind, sich prüfend einander aussetzen und für die Verarbeitung von Einwänden und neuen Einsichten offen sind.
Wie dringlich solche Gespräche sind, zeigte sich bereits an der großen Teilnehmerzahl, die sich zum 22. Internationalen Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in der Cusanus-Akademie Brixen/Südtirol (die Gesamtleitung hatte *Karl Golser,* Brixen) trafen. Zwar hatte sich bereits ein früherer Kongreß (Fribourg 1977) Grundlagenfragen gewidmet (vgl. HK, November 1977, 576–581), doch zeigen sich sowohl das Schrifttum wie der Diskussionsverlauf bei den vorangehenden Kongressen über „Kompromiß", „Information und Gewissen" und „Recht und Sittlichkeit", daß die Fragen der Begründung von Normen, der Vernünftigkeit der Ethik und der Bedeutsamkeit des Glaubens noch immer nicht hinreichend

ausdiskutiert sind. Während jedoch bislang das Problem der Handlungsrelevanz des Glaubens meist abstrakt und von der theologischen Erkenntnislehre her entwickelt wurde, hatte man dieses Mal die Absicht, von *konkreten Handlungsfeldern* auszugehen, nämlich dem Umgang mit menschlichem Leben, mit geschlechtlichen Beziehungen und mit der Arbeit, und mit ihrer Hilfe zu ermitteln, welche Bedeutung der Glaube für das sittliche Handeln habe.

Verfügung über menschliches Leben und Herrschaftsrecht Gottes

Exemplifiziert wurde die Problematik zunächst anhand der Frage nach der *Verfügung über das eigene Leben.* Einstellung und Respekt der Christen wurde in dieser Frage vornehmlich geprägt vom Recht des Nächsten auf sein Leben, wie es im 5. Gebot grundgelegt und in Jesu Aufforderung zur Gewaltlosigkeit verdeutlicht wurde, und vom Gedanken der Heiligkeit des Lebens als Gabe Gottes. *Josef Fuchs* (Rom) sah in diesem Faktum und in der heute häufiger vertretenen Meinung, daß die Ablehnung von Suizid und Euthanasie den Glauben an Gott voraussetze, Berechtigung und Notwendigkeit für die Frage nach der ethischen Relevanz des Glaubens. Fuchs hielt allerdings die Antwortmöglichkeiten von vornherein für beschränkt durch den christlichen Begriff des Glaubens selbst, insofern dieser als ganzheitlicher menschlicher Vollzug ein menschliches Selbstverständnis und eine menschliche Grunderfahrung eines absoluten Sollens als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit enthält. Somit dürfe die Suche nach dem, was sich aus dem Glauben zum ethischen Problem der Verfügung über das menschliche Leben ergibt, nicht abgekoppelt werden von der Frage, was menschliche Einsicht dazu einbringen könne.

Auch von der Schöpfungstheologie her sah Fuchs im Glauben sittliche Erfahrung und sittliche Erkenntnismöglichkeit nicht bloß faktisch, sondern notwendigerweise impliziert und integriert. Der Haupteinwand gegen die gänzliche Theologisierung der vielen heutigen Fragen des Verfügens über menschliches Leben ergab sich für Fuchs aber aus der *inneren Fragwürdigkeit der verwendeten theologischen Argumentationsfiguren selbst:* Während der unmittelbare Rückgriff auf biblische Worte und ihre Wirkungsgeschichte zwangsläufig zu Inkonsequenzen und sogar Widersprüchen zu anderen Aussagen der Bibel führe, liege der Bezugnahme auf den Schöpfergott als alleinigen Herrn über Leben und Sterben ein fragliches, weil den Menschen als von Gott gewollten ebenbildlichen Partner nicht ernst nehmendes Gottesbild zugrunde. Das Bedenkliche am Versuch, die normativen Konkretionen aus der durch die heilsgeschichtliche Gott-Mensch-Begegnung begründeten Würde zu gewinnen, sah Fuchs im Außerachtlassen der in diese Beziehung integrierten Eigenwürde des Menschen, „in Freiheit den Sinn seines Selbst geschichtlich zu konkretisieren und zu leben". Bei der Argumentation mit der Vorbildlichkeit des Sterbens Christi endlich werde häufig fälschlicherweise das passive Geschehenlassen anstelle der Annahme des Sich-aufgeben-Müssens zum normgebenden Bezugspunkt gemacht. Trotz der Ausgrenzung unmittelbarer normativer Konsequenzen hielt Fuchs den Glauben für den Umgang mit menschlichem Leben und Sterben für erfolgreich. Er sah diese Bedeutsamkeit vor allem in der Befähigung des Glaubenden, bestimmte Glaubenshaltungen handelnd zum Ausdruck zu bringen. Weil der Glaube Leben als Gabe des Schöpfers deutet, läßt er die Ehrfurcht deutlicher und intensiver als die angemessene Grundhaltung erscheinen, als dies bei sehr vielen Nicht- oder Andersglaubenden der Fall ist, die sich ihr aber ebenfalls verpflichtet wissen. Dies bestärkt die Aufmerksamkeit für humanes Handeln im Bereich menschlichen Lebens und Sterbens. Spezifischer als die Ehrfurcht ist die Ermöglichung von Handlungen, in denen die innere gläubige Einstellung verleiblichten Ausdruck findet. So kann die Hinnahme eines leidvollen Sterbeprozesses „gewollter Ausdruck der gesollten Hinnahme des Sterben-Müssens" sein. Obschon äußerlich von den Handlungskonsequenzen einer fatalistischen Einstellung nicht zu unterscheiden, ist solches Sterben dann „mehr" als bloße Resignation, nämlich Geste der Dankbarkeit gegenüber dem Geber des Lebens und Zeugnis der Hoffnung auf ein Sterben in die Auferstehung hinein.

Geschlechtliche Beziehung und evangelisches Liebesgebot

Wie Fuchs setzte auch *Hans Rotter* (Innsbruck) beim Glaubensbegriff an. Während es Fuchs auf die anthropologischen Strukturen und Voraussetzungen des Glaubensvollzugs ankam, hob Rotter auf die Struktur der Begegnung mit einem personalen Gegenüber und auf die Untrennbarkeit von Hören und Tun ab. Im Glauben begegne der Mensch der Wirklichkeit Gottes, die sich in der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes eröffne und zu der der Mensch Stellung nehme. Umgekehrt hätten sittliche Entscheidungen eine Tiefendimension, die sie implizit als Stellungnahme zu Gott erscheinen läßt, der in diesen Forderungen begegne. Rotter interpretierte diesen Rahnerschen Gedanken so, daß in der sittlichen Entscheidung nicht nur vernünftige Erkenntnis eines Sachverhaltes und Gehorsam gegenüber diesem Vernunfturteil stattfinde, sondern ein Anspruch von einer transzendenten Wirklichkeit her ergehe, auf die sich der Mensch vertrauensvoll und gläubig einlassen soll. Sittliches Handeln hat in dieser Logik geradezu unweigerlich Antwort-Charakter auf die vorgängige und keineswegs immer explizite Selbsterschließung Gottes in der Geschichte und ist insofern ein Akt des Glaubens. Entsprechend besage die theologische Redeweise vom Willen Gottes nicht eigentlich, daß Gott autoritativ dieses oder jenes Gebot erlassen habe, so daß sich unmittelbar aus der biblischen Tradition einzelne inhaltliche Normen gewinnen ließen, sondern lediglich, daß Gott das Heil aller Menschen will und den Menschen einlädt, diesem Heilswillen liebend zu erwidern. Die Eigenart christlichen Glaubens bestehe darin, daß er das Liebesgebot als grundlegendes und zusammen-

fassendes Gebot vom Lebenszeugnis Jesu Christi her versteht und sich an ihm ausrichtet.
Nach Rotter sind deshalb die sittlichen Verpflichtungen des Menschen im Handeln Gottes begründet, wobei die Erkenntnisgrundlage nicht die Beschaffenheit des göttlichen Handelns in sich sei, sondern die menschliche Betroffenheit hiervon. Wäre Gottes Liebe zum Menschen nämlich grundsätzlich anders als menschliche Liebe, könnte sie ihn nicht treffen. So aber stößt er auf sie in seinen Lebenserfahrungen und besonders in der Gestalt Jesu Christi; „das gibt das Recht, auf Gott zu vertrauen, und bringt die Verpflichtung, seine Liebe zu erwidern". So gesehen, gewinnt jedes menschliche Tun die Qualität einer Symbolhandlung, d. h., sie erschöpft sich nicht darin, den anthropologischen Gegebenheiten und Bedürfnissen des anderen gerecht zu werden, sondern drückt darüber hinaus die Liebe zu ihm und – durch ihn vermittelt – die Liebe zu Gott aus.
In der anschließenden Diskussion wurde von *B. Hintersberger* (München) ergänzend daran erinnert, daß sich Moraltheologie und kirchliche Moral gerade in Fragen der Geschlechtlichkeit häufig humanwissenschaftliche Einsichten erst im nachhinein angeeignet oder sie gar infolge einer Überdehnung der Glaubenskompetenz abgewehrt hätten. Der Glaube wirkt sich in der Sexualethik Rotter zufolge jedoch aus in Grundhaltungen, die vom Menschenbild und der gläubigen Grundeinstellung des Erkennenden geprägt werden. Als Beispiel nannte Rotter die Bereitschaft, sich für den anderen auch in den Tod zu geben mit der Folge, daß die Sorge um die eigenen Rechte zwar berechtigt sei, aber nicht den Vorrang in der Gestaltung einer Beziehung beanspruchen dürfe. Weitere Grundhaltungen, die sich aus der Anwendung des Liebesgebots ergäben, sah er im Drängen der Liebe, sich über den Partner hinaus zu schenken, im Vertrauen darauf, daß die Fortsetzung einer Ehe auch bei Schwierigkeiten nicht einfach sinnlos ist und durch Sichmühen um Bekehrung und Vergebung eine Chance birgt sowie in der Achtung auch vor den unfreiwillig Ehelosen.

Arbeitswelt und Sinnhaftigkeit

Der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos* sah die Beantwortung der Frage nach der Relevanz des Glaubens für gesellschaftliche Handlungsprobleme entscheidend davon abhängen, was man als den Gegenstand der katholischen Soziallehre bestimmt. Geht es mit der klassischen Naturrechtsethik fast ausschließlich um die sittliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens für alle Menschen guten Willens, so haben die Ergebnisse des Nachdenkens zwangsläufig den Charakter von Vernunfterkenntnissen.
Rechnet man hingegen auch die Reflexion auf die Eigenart des Miteinander der Christen als Volk Gottes und auf die Beziehung zwischen Kirche und Welt im Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung der Geschichte zu ihrem Aufgabenbereich, wie das die neuere kirchliche Soziallehre seit „Gaudium et spes" getan hat, so ergibt sich ein „theologischer Überschuß" (Nikolaus Monzel), der sich in die materiale Ethik hinein auswirkt. Beide Auffassungen seien legitim, doch sei in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation, die Roos als *Krise der instrumentellen Vernunft und der Machbarkeit* charakterisierte, die Soziallehre gerade in ihrer theologischen Komponente vonnöten. Mit der überall aufbrechenden Frage, was der Mensch von dem, was er könne, tun solle oder dürfe, stehe die Menschheit am Ende der Neuzeit wieder vor der Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft, die sie am Beginn der Neuzeit auf sich beruhen gelassen habe; am heftigsten komme diese Sinnkrise der säkularisierten Gesellschaft in ihrer vielleicht zentralsten Lebensform, der *Arbeit,* zum Ausbruch.
Roos legte freilich mehrfach Wert auf die Feststellung, daß die erforderliche Aufmerksamkeit für die theologische Dimension der christlichen Gesellschaftslehre keinesfalls exklusiv sein dürfte. Humanwissenschaftlich-philosophische Reflexion und sachwissenschaftliche Analyse bleiben unverzichtbar. Gerade in der Überdehnung der theologischen Argumentation und der Überschreitung in das Feld der „Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche" sah er die Gefahr des Integralismus, die er an historischen und aktuellen Beispielen immer wieder anklingen ließ.

Nach einer gedrängten, aber hilfreichen Übersicht über Sinndefizite in der heutigen Arbeitswelt, unter denen die Betroffenen leiden, versuchte Roos darzulegen, welche sittlichen Anstöße und konkreten Verbindlichkeiten sich aus dem Sinnhorizont theologischen Denkens für diese Probleme ergeben. Eine erste Gruppe von Argumenten entnahm Roos der theologischen Anthropologie, z. B. die Bejahung der mit jeder Arbeit verbundenen unvermeidlichen Last; die gleiche personale Würde jeder notwendigen oder sinnvollen Arbeit in einer Gesellschaft; der Anspruch auf ein Quantum an Ruhe, das nicht bloß der Regeneration der Arbeitskraft dient, sondern die Möglichkeit von Liebe, Freundschaft und Gebet verbürgt.

Eine zweite Gruppe von Aussagen zu einer Ethik der Arbeitswelt leitete Roos aus dem Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug" der Heilsgnade her: Kirche ist der Ort, wo Glaube, Hoffnung und Liebe die Sittlichkeit spezifisch durchwirken können, weil sie dort als gelebt und lebbar erfahren für den einzelnen und das Miteinander bedeutsam werden; entsprechend besteht für die Glaubenden etwa bei der Bemühung um gerechtere Verteilung der Güter die Pflicht, „aus dem Glauben an die je größere Kraft der Liebe gegenüber den Gegenkräften nicht Wege des Hasses, des Konfliktaustrags und der Partizipation zu suchen". Diese Wertvorzugsregel habe ihren Grund in der Glaubensüberzeugung, daß die Liebe stärker ist als der Haß. Auch als Gemeinschaft, die im Laufe ihrer Geschichte bestimmte Erfahrungen gesammelt und sie immer wieder als hilfreich erkannt hat, könne Kirche bestimmte Lösungen und Präferenzen in das gesellschaftliche Bemühen der Gegenwart um bessere Lösungen einbringen. Eine weitere Chance sah Roos in kirchlichen

Gruppen, die aus dem Glauben geprägt christliches Leben dichter als üblich und ansteckend vorleben.

Von Paradigmen zu Positionen

Wären in ihren Positionen divergierende Referate zu gleichen Themen gehalten worden, wäre das Gespräch möglicherweise insgesamt leichter gewesen. Da aber die unterschiedlichen Positionen an unterschiedlichen Inhalten vorgetragen wurden, blieb die in den Arbeitsgruppen vorbereitete Diskussion streckenweise mühsam und mißverständlich. Die unterschiedlichen Standpunkte wurden aber doch deutlich. *Fuchs* kam zum Ergebnis, der christliche Glaube könne nicht die Instanz sein, die allein aus sich heraus eindeutige inhaltliche Handlungsnormen für das Verfügen bzw. Nichtverfügen über menschliches Leben schaffe. Zwar könne der Glaube mäeutisch auf gutes menschliches Handeln gegenüber menschlichem Leben und Sterben aufmerksam machen und dieses als christlichem Glauben kongruent aufzeigen. Eine spezifische Relevanz für das sittliche Handeln erkannte Fuchs dem Glauben aber nur im Bereich der Haltungen zu. Den formulierten Überzeugungen und Systemen voraus liege die „Urerfahrung" der Würde und des Geschenktseins menschlichen Lebens und eine entsprechende Sittlichkeitserfahrung. Was sich an kirchlicher Lehre bezüglich der Verfügung über menschliches Leben herausgebildet habe, verdanke sich also nicht ausschließlich dem christlichen Glauben, ihren Aussagen komme „moralische Sicherheit" zu. Dies schließe Meinungsverschiedenheiten in Einzelfragen nicht aus.

Auch *Rotter* distanzierte sich von einem Verständnis von Moraltheologie, dem es primär darum zu tun wäre, unvermittelt aus der biblischen Offenbarung einzelne inhaltliche Normen abzuleiten. Auch er bekannte sich dazu, daß normative Sätze in ihrem kategorialen Inhalt für die Vernunft einsichtig sein müßten und insofern nicht als Glaubensgeheimnisse gelten könnten. Trotzdem setzte er die Bedeutsamkeit des Glaubens für die Ethik höher an als Fuchs. Das lag zum einen daran, daß er der Aufgabe der Moraltheologie in erster Linie gar nicht in der Präsentation von Norminhalten sah, sondern in Hilfen zur Erkenntnis und Beantwortung des personalen Anspruchs Gottes, also konkreter in den personalen Grundvollzügen von Glauben, Hoffen und Lieben. Als hermeneutische Schlüsselkategorie verwendete Rotter den Begriff „Zeugnis" im Sinn von Bezeugen. Mit Hilfe dieser Kategorie konnte er Grundhaltungen, zentrale Erfahrungen im Leben und den Glaubensvollzug in seiner Handlungsdimension beziehen auf das Lebenszeugnis Jesu Christi und die als Bund interpretierte Inanspruchnahme des Gottesvolkes in seiner Geschichte.

Rotter veranschlagte die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln aber auch deshalb höher als Fuchs, weil er das kulturelle Ethos ins Spiel brachte: Was konkret und existentiell als sinnvoll eingesehen oder als Anspruch an die eigene Person akzeptiert werde, werde über die jeweilige rationale Begründung hinaus auch bestimmt von dem, was im Handeln als realisierbar erfahren wird. Deshalb könne die aus dem Glauben gewonnene Grundausrichtung an dem, was sittlich zu tun ist, eben doch von entscheidender Bedeutung sein.

Roos wiederum sah den spezifischen Beitrag des Glaubens zur Gestaltung weltlicher Handlungsfelder im Einbringen der Sinndimension, die der ganz auf die Ratio und ihre technische Anwendung verengten modernen Zivilisation abhanden gekommen sei. Er sah die Handlungsrelevanz des Glaubens vor allem im Subjekt des Glaubens: Das sind nach ihm einmal die einzelnen Glaubenden bzw. kleinere Gruppen, die über die Änderung des vom Glauben erleuchteten und Sinn suchenden Bewußtseins auch die Strukturen in Richtung auf ein Mehr an Sinnermöglichung verändern könne. Zum anderen ist das die Kirche, mit der die Glaubenden als einzelne und miteinander aus Glaube, Hoffnung und Liebe leben.

Erreichtes und Ausstehendes

Bei einer Bilanzierung des Gespräches dürften wohl die meisten Teilnehmer zum Ergebnis kommen, daß zwar grundlegend Neues nicht gesagt wurde, daß aber die Darstellung, Erprobung und Überprüfung der unterschiedlichen Positionen gleichwohl an der einen oder anderen Stelle weitergeführt hat. So war man sich darüber einig, daß weder der unmittelbare Rekurs auf biblische Worte noch das Sich-Begnügen mit lehramtlichen Festlegungen die in den verhandelten Wirklichkeitsbereichen anstehenden Probleme lösen könne. Die Warnung vor einer theologischen Argumentation, die glaubt, sich von der Auseinandersetzung mit philosophischen oder anderen auf Vernunft bedachten Lösungsversuchen dispensieren zu dürfen, kam von den unterschiedlichsten Positionen. Andererseits bestand auch fragloser Konsens darüber, daß der Glaube auf das sittliche Handeln rückwirkt, besonders was die Relevanz der gläubigen Grundausrichtung der Person für die Richtigkeit und Gutheit sittlicher Entscheidungen betrifft. Eine wesentliche Weiterung gegenüber den früheren Debatten um das Verständnis des theologischen Charakters der Moraltheologie, in denen das Stichwort Motivation im Vordergrund stand, ergab das Gewicht, das den *Grundhaltungen* und *Ausdruckshandlungen* innerhalb dieser Problemstellung zugeschrieben wurde. Daß man sich trotz zeitweisen Streits in der Sache aufeinander zubewegte, ließ sich auch daran ablesen, daß die Referate und Diskussionsbeiträge sich weitgehend von Reizwörtern und holzschnittartigen Positionzurechnungen freihielten und so dem differenzierteren Spektrum vorhandener Standpunkte Rechnung trugen.

Möglicherweise wäre man zu noch mehr Übereinstimmung gelangt, wenn von vornherein jene semantische Sorgfalt geübt worden wäre, die in der Schlußdiskussion unter der Moderation von *Franz Furger* (Luzern) zustande kam. Es stellte sich heraus, daß weder „sittliches Handeln" noch „Glaube" und nicht einmal „Norm/normativ" in den verschiedenen Beiträgen gleichbedeutend verwen-

det worden waren. Freilich lagen die Differenzen nicht bloß im Begrifflichen, sondern offensichtlich auch im Verständnis der Themenstellung: Während bei Fuchs alle Ausführungen auf die Frage hin zentriert waren, ob der christliche Glaube ihm wesenseigene Einsichten für die Lösung normativer Probleme sittlich richtigen Handelns habe, die von anderen oder nichtglaubenden Weltanschauungen her nicht erreichbar sind, ging es Rotter um die Auswirkung des Glaubens auf das gesamte Ethos. Roos hingegen wendete die Problemstellung eher praktisch-pastoral, indem er fragte, was die aufgrund der Sinnkrise der Gesellschaft notwendige stärkere Hervorhebung des theologischen Moments zusammen mit den humanwissenschaftlich-philosophischen Erkenntnissen und der sachwissenschaftlichen Analyse zur Sinnermöglichung beitragen könne.

Ein Problem der gesamten Theologie

Klaus Demmer (Rom) wies unter Zustimmung des Auditoriums auf die Unterschiede hin: wurde bei den einen die Kommunikabilität sehr stark betont in der Absicht, die gewonnenen Werteinsichten ins gesellschaftliche Ringen um Orientierung einzubringen (etwa so *Franz Böckle*, Bonn), wollten andere die Gefahr einer vorschnellen Anpassung an immanentistische Modelle von Weltsicht und Ethos vermeiden und die Dynamik des Evangeliums zum Zuge bringen, ohne die vielen, die anders denken und urteilen als die Christen, als irgendwie defizient begreifen zu müssen. Wieder anderen kam es in erster Linie auf die Pilotfunktion an, die der gelebte Glaube in die Gesellschaft hinein haben kann, die sich über den Preis ihrer Sinndefizite klar zu werden beginnt, und zwar nicht gleich für das Sinnangebot des Glaubens selber, wohl aber für dessen gelebte Ausdrucksformen offen ist.
Dies zeigt, daß sich in der Diskussion über die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln jenes allgemeine Problem der gesamten heutigen Theologie artikuliert, daß sich der christliche Glaube trotz seines allgemeinen Geltungsanspruchs in der pluralen Gesellschaft als faktisch partikulär erfährt. Trifft dies zu, so wird die Fragestellung künftig nicht mehr nur in der Polarität von Glaube und Vernunft verhandelt werden dürfen, sondern es soll auch die *soziale Resonanz* stärker einbezogen werden, wie es in sehr unterschiedlicher Weise sowohl von Fuchs („Mäeutik") wie von Rotter („Zeugnis", „Ermutigung, die man von der Kirche her empfängt") als auch von Roos („Zugang aus dem Raum gelebten Glaubens", Kirche als „Lebensraum theologischer Tugenden" und als „Erfahrungsgemeinschaft gelebter Weltverantwortung") angesprochen wurde.
Der Rolle der sittlichen Erfahrung und der Verarbeitung der Wirkungsgeschichte des Glaubens (einschließlich der problematischen Auswirkungen) wird ebenfalls noch weiter nachzugehen sein. Einer erneuten Klärung bedarf auch der systematische Stellenwert des biblischen Ethos, insbesondere auch der Bergpredigt. Vielleicht stellt sich bei der Fortführung des Gesprächs in diese Richtung auch heraus, daß die verschiedenen Positionen trotz ihrer Unterschiedlichkeit so unverträglich nicht sein müssen, solange sie sich nur auch unter dem Anspruch des jeweiligen Gegenpols begreifen: Auch der Ansatz bei der menschlichen Vernunft findet ja in einem glaubenden Horizont statt und muß sich vor einem normativen Glaubensbegriff rechtfertigen können; und ebenso kann ein Konzept von Moraltheologie, das dezidiert bei Offenbarung und Glaube ansetzt, nicht einfach fundamentalistisch von der Vernunft absehen, sondern muß diesen Glauben und das Vertrauen auf die Offenbarung verantworten. Gerade in der Spannung der verschieden ansetzenden Positionen könnte so ein fruchtbares Moment für den theologisch-ethischen Diskurs liegen. *Konrad Hilpert*

Ein spannungsreicher Aufbruch

Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen

Unter dem Oberbegriff „Basisgemeinde" verbergen sich in verschiedenen Regionen recht unterschiedliche Versuche, Kirche und Gemeinde zu erneuern (vgl. den Beitrag in HK, September 1984, 424–428). Im folgenden Beitrag gibt Hermann Janssen, Bildungsreferent bei MISSIO, einen Überblick zur Entwicklung und zu den Problemen Kirchlicher Basisgemeinschaften auf den Philippinen.

Auf den Philippinen ist es in bezug auf die Basisgemeinschaften bisher noch nicht zu einer eindeutigen Begriffsklärung gekommen. Es scheint aber, daß sich der Ausdruck „Kirchliche Basisgemeinschaft" immer mehr durchsetzt. Gebräuchlich sind auch „Christliche Basisgemeinschaft" und – wie in Ostafrika – „Kleine Christliche Gemeinschaft". Daneben gibt es viele recht plastische Bezeichnungen in den jeweiligen Regionalsprachen. Ebenso *vielfältig* wie die Termini sind die *Vorstellungen über Basisgemeinschaften.* Fr. *Manny G. Gabriel,* Begründer und langjähriger Leiter des Laienbildungsinstituts (Lay Formation Institute) in der Hochschulgemeinde an der Universität der Philippinen in Quezon City, Manila, führt folgende von ihm als unzureichend betrachtete Vorstellungen an:
Viele Priester betrachten den Aufbau von Basisgemeinschaften als eine pastorale Methode, um eine Riesenpfarrgemeinde durch Gemeinschaften von Familien aufzugliedern. Sie haben erkannt, daß die Pfarrgemeinde in Nachbarschaftseinheiten unterteilt werden muß, um die

seelsorgliche Betreuung von vielleicht zwanzig- bis vierzigtausend Menschen mit Hilfe von Laienführungskräften zu gewährleisten. Andere Pfarrgemeinden unterstützen wiederum *Gebetsversammlungen,* vor allem charismatische Gruppen, um das spirituelle Leben der Laien zu vertiefen. Es wird erwartet, daß diese Gruppen sich zu Basisgemeinschaften entwickeln, deren Glaubenserfahrung in Christus zentriert ist. Auf der anderen Seite erheben *sozialpolitisch ausgerichtete Priester und Laienführer* den Anspruch, daß die gesellschaftliche Organisation der Landarbeiter, Fischer, Lohnarbeiter, Obdachlosen und Randgruppen für den Kampf um Menschenrechte und Gerechtigkeit die eigentlichen Basisgemeinschaften darstellen. Oft bezeichnen sich Aktionsgruppen, die sich für die Unterdrückten und Armen einsetzen, als Basisgemeinschaften. Schließlich betrachten einige Pfarrgemeinden die Kirchlichen Basisgemeinschaften als eine Art Bildungsprogramm, das sowohl der Pfarrer als auch die Laienführer zu durchlaufen haben. In dieser Sicht sind Basisgemeinschaften eine von vielen Organisationen in der Pfarrgemeinde – neben Familiengruppen, Jugendverbänden, Liturgiekreisen, Gemeindekatechesegruppen, charismatischen Gebetsgruppen, Cursillo-Kreisen, sozialen Aktionsgruppen etc.

An diesen sehr verschiedenen Vorstellungen werden einige Dimensionen sichtbar, die für Kirchliche Basisgemeinschaften grundlegend sein dürften: spirituelle Fundierung, gemeinschaftliche Organisation, pastorale Dienste und gesellschaftliche Verantwortung. Der unterschiedliche Grad der Integration dieser Dimensionen führt zu den unterschiedlichen Vorstellungen und Organisationsformen.

Eckdaten der historischen Entwicklung

Bei der erst beginnenden historischen Aufarbeitung der Quellen der heutigen Kirchlichen Basisgemeinschaften wird darauf hingewiesen, daß es auf den Philippinen schon in der spanischen Kolonialzeit „Christliche Gemeinschaften von Nachbarn" gab, die sich zu Frömmigkeitsübungen und Nachbarschaftshilfe zusammenfanden. Noch grundlegender ist die ausgeprägte Neigung zur Gruppenbildung bei den malayischen Filipinos, für die es in fast allen philippinischen Sprachen das Wort „sakop" gibt. Es bedeutet ursprünglich „Großfamilie", d.h. „jene Gruppe, für die ich verantwortlich bin". Im weiteren Sinn wird „sakop" als rituelle Verwandtschaft, Blutsbrüderschaft, Bootsmannschaft, Genossenschaft, d.h. als eine unterstützende Bezugsgruppe verstanden, in der Solidarität und Verläßlichkeit erwartet werden, aber auch die als durchaus positiv gewertete Vetternwirtschaft und Parteilichkeit.

In den 60er und 70er Jahren fanden in der philippinischen Ortskirche, angeregt durch das Zweite Vatikanische Konzil, aber auch durch kirchliche Entwicklungen in Nord- und Südamerika, viele *pastorale und entwicklungspolitische Konferenzen* auf nationaler und regionaler Ebene statt. Auf diesen Versammlungen wurde der Trend zur Basis und zur Bildung von überschaubaren Organisationsformen deutlich, ebenso das Suchen nach einer Integration von Spiritualität und Gesellschaftsverantwortung. Die von amerikanischen Mary-Knoll-Missionaren geleitete Diözese Tagum im Süden von Mindanao begann um 1970 als erstes Bistum damit, ihre 22 Pfarrgemeinden in Basisgemeinschaften zu untergliedern. Ein Pastoralplan dieses Bistums nannte als Ziel der Basisgemeinschaften die Förderung der organisatorischen, spirituellen und materiellen Selbständigkeit.

1971 wurde nach einem indischen Modell die *Mindanao-Sulu-Pastoralkonferenz* gegründet. Seither versammeln sich alle drei Jahre die Bischöfe und Vertreter der Priester, Ordensleute und Laien, um den Aufbau der Ortskirche durch Basisgemeinschaften auf der großen Insel Mindanao und im islamisch orientierten Sulu-Archipel zu koordinieren. Es kam jedoch zu bisher noch nicht überwundenen Spannungen zwischen gesellschaftskritischen Laienführungskräften und pastoral besorgten Bischöfen. 1983 entschlossen sich die Bischöfe, die Konferenz wieder streng nach den ursprünglich pastoralen Zielen auszurichten. Eine von einigen Laien, Priestern und Ordensleuten getrennt geführte ökumenische Konferenz nennt sich seither Mindanao-Interreligiöse Volkskonferenz.

In ihrem Vorbereitungspapier zur Römischen Bischofssynode 1974 schrieben die philippinischen Bischöfe: „Für die wirksame Evangelisierung und Teilhabe unseres Volkes ist es unerläßlich, in unseren Wohngebieten kleine Basisgemeinschaften zu bilden, andere natürliche Gruppen anzuerkennen und sie mit den größeren Einheiten der Pfarrgemeinde und des Bistums zu koordinieren." 1977 veröffentlichten sie einen gemeinsamen Hirtenbrief, in dem sie den Aufbau von Kirchlichen Basisgemeinschaften vom Evangelisierungsauftrag der Kirche ableiten. Während seines Besuches auf den Philippinen (vgl. HK, April 1981, 168–170) würdigte Johannes Paul II. 1981 die Basisgemeinschaften: „In den kleinen christlichen Gemeinschaften, in denen sich die Mitglieder viel persönlicher kennen, kann wahre Liebe und brüderliche Sorge viel leichter geübt werden."

Drei Institute bzw. Bewegungen sind für die Bildung philippinischer Basisgemeinschaften auf nationaler Ebene von außerordentlicher Bedeutung. 1975 fand das erste Seminar der sog. KRISKA-Bewegung statt. KRISKA, eine philippinische Abkürzung, bedeutet „Christliche Nachbarschaftsgruppen", die sich wöchentlich zu Gebet, Bibellesen und Aktionsbesprechungen treffen. 1976 kam es zur Gründung des schon erwähnten Instituts für Laienbildung in Manila, in dem zukünftige Laienführungskräfte von Basisgemeinschaften, die von den Pfarrgemeinden ausgewählt wurden, spirituell, pastoral und gesellschaftspolitisch ausgebildet werden. Schließlich wurde 1978 die umstrittene „Organisation zur Organisierung von Basisgemeinschaften" (Basic Christian Community – Community Organisation: BCC-CO) gegründet. Diese kirchen- und gesellschaftskritische Organisation wendet sich mit Angeboten der Bewußtseinsbildung nicht an die

Pfarrgemeinden, sondern direkt an unterprivilegierte gesellschaftliche Gruppen.
Bisher hat es zwei Versuche zur Evaluation der Kirchlichen Basisgemeinschaften auf nationaler Ebene gegeben. 1983 fand das Erste Gesamtphilippinische Seminar für Basisgemeinschaften (Inter-BCC Seminar) in Cebu City statt, an dem fast 200 Laien, Ordensleute und Priester wie auch der jetzige Vorsitzende der philippinischen Bischofskonferenz, Kardinal *Ricardo Vidal*, teilnahmen.
Das Ergebnis des Erfahrungsaustausches war: Der Aufbau von Basisgemeinschaften ist auf Mindanao am weitesten vorangeschritten; einige Diözesen in den Visayas und auf Luzon haben sich bisher gar nicht oder nur zögernd engagiert. Rollenunsicherheiten zwischen Bischöfen und Priestern sowie zwischen Klerikern und Laien erschweren oft den Aufbau von Basisgemeinschaften. Als besondere Probleme werden Meinungsunterschiede über die Integration von spirituell-liturgischen und gesellschaftlich-politischen Dimensionen der Basisgemeinschaften genannt. Trotz dieser Wachstumsschwierigkeiten wird der Aufbau von Kirchlichen Basisgemeinschaften als pastorale Priorität von keiner Seite in Frage gestellt.
Zu ähnlichen Ergebnissen kommt eine empirische Studie über „Die pastoralen Prioritäten der philippinischen Bischöfe", die 1984 im Auftrag der philippinischen Bischofskonferenz durchgeführt wurde. Darin wird die Bedeutung der Basisgemeinschaften für die philippinische Ortskirche gerade in dieser schwierigen historischen Phase bestätigt. Die Vorstellungen der befragten Bischöfe über die Ausrichtung der Kirchlichen Basisgemeinschaften gehen jedoch auseinander; sie reichen von Gebetsgruppen über Kleingemeinden bis hin zu gesellschaftlichen Aktionsgruppen. Der Trend scheint aber eindeutig auf eine größere Einbindung sozialpolitischer Anliegen in die Pastoral von Kleingemeinden zu gehen (vgl. HK, August 1985, 380–382).

Einwände und Widerstände

Der Prozeß der Bildung von Basisgemeinschaften auf den Philippinen ist *weder geographisch noch ekklesiologisch abgeschlossen.* Das wird besonders deutlich an den Diskussionen über die Einwände gegenüber dieser pastoralen Innovation.
Ein erster Einwand lautet, Basisgemeinschaften seien nur auf dem *Lande* möglich. Die traditionellen geschlossenen Gesellschaften von dörflichen Wohngebieten förderten das Wachstum von Kleingemeinschaften; in den Städten mit hoher gesellschaftlicher Mobilität sind Basisgemeinschaften scheinbar nicht praktikabel. Die Praxis zeigt tatsächlich, daß die Landbevölkerung den Basisgemeinschaften offen gegenübersteht, während sich die von Konsumdenken und Individualismus geprägte urbane Mittelschicht eher verschließt. Allerdings kann beobachtet werden, wie gerade in den städtischen Slum-Gebieten die Unterprivilegierten der Gesellschaft sich in äußerst aktiven Basisgemeinschaften organisieren. Auch traditionelle Stadtgemeinden, wie z. B. Santa Ana in Manila, in denen sich einige engagierte Laien aus verschiedenen sozialen Schichten begegnen, zeigen erste positive Ansätze. Wichtig scheinen dabei folgende Faktoren zu sein: das ständige gemeinsame Bemühen um die Vertiefung der spirituellen Verwurzelung durch regelmäßige Bibelgespräche; die Überschaubarkeit der Kleingruppe; der gemeinsame Versuch, die unmittelbare gesellschaftliche Situation sowohl analytisch als auch erlebnismäßig zu erfassen, sowie kleine regelmäßige Aktionen, an denen möglichst alle Mitglieder der Gruppe teilhaben können.

Weiter wird vorgebracht, Basisgemeinschaften seien *antiklerikal.* Einige besorgte philippinische Bischöfe und Priester sehen ihre Führungsrolle durch die Aktivitäten von engagierten Laienführungskräften in Basisgemeinschaften bedroht. Wenn diese Rollenunsicherheit noch durch Differenzen über die Integration von spirituellen und gesellschaftlichen Dimensionen der Basisgemeinschaften verstärkt wird, kann es zu ernsten Spannungen und drohenden Spaltungen kommen, wie die schon erwähnte Problematik der Mindanao-Sulu-Pastoralkonferenz zeigt.
In der Tat setzen sich viele engagierte Priester, Laien und auch Bischöfe für eine allmähliche Umwandlung der autoritären in partizipatorische Kirchenstrukturen ein. Diese kirchliche Umstrukturierung löst gelegentlich, besonders in Gebieten mit gesellschaftspolitischen Spannungen, unbewältigte Ängste aus. Dennoch ist es bemerkenswert, daß sich die Kirchlichen Basisgemeinschaften auf den Philippinen in der Regel nicht als Protest- oder Elitegruppen verstehen, sondern bewußt als Gemeinschaften innerhalb der Pfarrgemeinde. In bewährten Basisgemeinschaften scheint die Entwicklung von Laiendiensten und einer damit verbundenen eigenständigen Laienspiritualität auch zu einem besseren Rollenverständnis der Priester zu führen. Neben der Feier der Eucharistie besteht die wichtigste Aufgabe der Priester in der ständigen Gesprächsbegleitung und Weiterbildung der Laienführungskräfte sowie in der Ermöglichung von regelmäßigen Kontakten der einzelnen Gemeinschaften untereinander.

Zu der Befürchtung, Basisgemeinschaften bedrohten die Vereine und Verbände, ist zu sagen: Es kann nicht geleugnet werden, daß es gelegentlich, vor allem auf der südlichen Insel Mindanao, zu ernsthaften Auseinandersetzungen von Basisgemeinschaften und traditionellen kirchlichen Vereinen bzw. neuen charismatischen Bewegungen kommt. Regierungsnahe Massenmedien greifen solche Vorfälle gerne auf, um einen Keil in die Kirche zu treiben.

Für die Regierung ein Dorn im Auge

Verantwortliche Laienführer und Priester sehen diese Problematik durchaus und versuchen, neue Wege zu finden. Sie halten daran fest, daß die bestehenden Vereine und Verbände unverzichtbarer Teil der traditionellen Kirchenstruktur sind, die auf die pastoralen und gesellschaftlichen Herausforderungen früherer Jahre wirksam geantwortet haben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde jedoch besonders von den Basisgemeinschaften die

Verantwortlichkeit der Ortskirche hervorgehoben und in kleinen Gemeinschaften auch wirklich praktiziert. Dieser neuen ekklesiologischen Entwicklung müssen auch die Vereine und Verbände Rechnung tragen. Die allmähliche Veränderung der kirchlichen Strukturen werden sich in einem schmerzlichen Klärungsprozeß auch auf die Laienorganisationen auswirken. Dieser Prozeß wird nicht zuletzt auch davon geprägt sein, wie die schon oft erwähnte schwierige Integration der spirituellen und gesellschaftspolitischen Dimensionen verstanden wird.
Mit dieser Problematik hat der Einwand zu tun, Basisgemeinschaften stünden in Opposition zur Regierung. Den gegenwärtigen philippinischen Machthabern sind die Aktivitäten und Proteste der Basisgemeinschaften ein Dorn im Auge. Das geht deutlich aus bekanntgewordenen Geheimpapieren und aus der blutigen Verfolgung von engagierten Laienführungskräften und Priestern hervor. *Manny G. Gabriel* von dem oben erwähnten Laienbildungsinstitut weist auf die politische Verfolgung der christlichen Basisgemeinschaften der frühen Kirche hin. Er hält die Spannung zwischen Kirche und Staat für unvermeidbar, solange der christliche Glaube inmitten der menschlichen Geschichte lebendig bleibt. Kein Christ, der sich für „das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe" einsetzen will, könne die gesellschaftlichen Gegebenheiten einfach übergehen, denn sein Glaube ziele auf deren Veränderung. Aber gerade weil sich Basisgemeinschaften auf die gegenwärtige Gesellschaft einließen, seien sie sowohl der Verfolgung als auch der Infiltrationsgefahr von „links" und „rechts" ausgesetzt.
Bischof *Julio Labayen,* einer der progressiven und zugleich umstrittenen Kirchenmänner auf den Philippinen, hat sich kürzlich – mit Berufung auf lateinamerikanische Erfahrungen – zu dieser brennenden Problematik, besonders im Hinblick auf die sogenannten Volksbewegungen, geäußert. „Von ihrer Grundlage und ihrem Wesen her ist die Basisgemeinde Kirche. Sie ist eine Gemeinschaft, die den christlichen Glauben lebt und darüber reflektiert und Mittel und Wege sucht, um ihm in der Welt heute einen authentischen Ausdruck zu geben. Christen, die nach politischen Lösungen suchen, kommen her von dieser Bemühung der Basisgemeinde, in der Welt zu agieren. Der christliche Glaube flößt ihnen das Gebot zu politischem Handeln zugunsten von Gerechtigkeit und Mitwirkung an der Verwandlung der Gesellschaft ein. Die Gefährdung schließlich, mit der die Basisgemeinden konfrontiert werden, besteht darin, ob sie für diese politische Aufgabe instrumentalisiert werden oder nicht oder ob sie einfach daraufhin umgekrempelt werden. Die Basisgemeinde darf nicht mit politischen Organisationen und Volksbewegungen identifiziert werden" (Weltkirche 3/1985, S. 69–70).

Theologische Perspektiven

Wilfried Weber untersucht in einer vergleichenden Studie „Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen". Für die gegenwärtige theologische und kirchliche Erneuerung in diesen Regionen sind seiner Meinung nach folgende Kennzeichen typisch: ein vertieftes Schriftverständnis, ein Neuentdecken der eigenen Geschichte und Kultur und schließlich ein geschärftes soziales und politisches Bewußtsein. Neben einer lebendigen Volksfrömmigkeit und den immer noch weitverbreiteten traditionellen Formen der Theologie gewinnen ihm zufolge drei große Bewegungen in der nachkonziliaren Epoche an Bedeutung: die verschiedenen Richtungen der Befreiungstheologie, die charismatisch-pentekostalen Bewegungen und die Versuche der Inkulturation.

Die erst in den Anfängen stehende *philippinische Befreiungstheologie* wie auch das theologische Suchen in den Kirchlichen Basisgemeinschaften betonen bewußt das biblische Fundament von Glaube und Theologie. Die Gestalt Jesu und die Vision vom Gottesreich sind dabei zentrale Themen. Gesellschaftsanalytische Ansätze sind auf den Philippinen eher schwach ausgebildet. Als wichtigste Befreiungstheologen sind die philippinischen Jesuiten *Carlos H. Abesamis* und *Antonio B. Lambino* zu nennen. Die Umsetzung befreiungstheologischer Ansätze in praktische Modelle geschieht vor allem beim Nationalsekretariat für Soziale Aktion (NASSA) der Bischofskonferenz und bei der Mindanao-Sulu-Pastoralkonferenz, in der die Ideen des erst kürzlich aus der Haft entlassenen kirchlichen Laienführers *Karl Gaspar* zu spannungsgeladenen Impulsen führen.
Die charismatisch-pentekostalen Bewegungen suchen die Einheit von Heil und Heilung. Sie bilden brüderliche Heilsgemeinschaften von engagierten Christen, die eine persönliche Entscheidung für Christus getroffen haben. Das Wirken des Geistes soll für sie zur erlebbaren Wirklichkeit werden. Während die befreiungstheologische Linie von der Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen ausgeht, beginnt die charismatisch-pentekostale Linie mit dem erneuerten Bewußtsein des einzelnen Christen. Wenn diese beiden Linien aufeinandertreffen, kann es zu anfänglichen Spannungen kommen, bis in einem gemeinsamen Klärungsprozeß erkannt wird, daß beide, wenn auch in umgekehrter Folge, die persönliche und die gesellschaftliche Erneuerung anstreben. Ein solcher Prozeß steckt auf den Philippinen erst in den Anfängen.

Der philippinische Jesuit und frühere Bischof von Malaybalay auf Mindanao, *Francisco F. Claver,* kommt aus seiner intensiven Erfahrung mit Basisgemeinschaften zu der Erkenntnis, daß es nicht so sehr entscheidend ist, ob christliche Gruppen vom sozialpolitischen Handeln oder vom spirituellen Suchen her ihren Auftrag entdecken. Wichtig sei nur, daß sie ihrem einmal erkannten Weg konsequent folgten. Dann würden die Aktivisten die Spiritualität und die Charismatiker die Gesellschaftsverantwortung entdecken. Bischof Claver, eine anerkannte Führungspersönlichkeit in der philippinischen Basisbewegung, betont als dritte Dimension die kulturelle Verwurzelung von Glaube und Theologie. Als Angehöriger einer philippinischen Stammesminderheit und als ausgebildeter Ethnologe weiß er um die bedrohte Identität seiner

Landsleute. In der Prälatur Malaybalay unternahm er den Versuch, politisch inspirierte Befreiungstheologie und Rückbesinnung auf die eigene Kultur in einer zeitgemäßen Volkspastoral miteinander zu verbinden.
Der bedeutendste Katalysator einer philippinischen Theologie sind jedenfalls, so schlußfolgert *Wilfried Weber,* Kirchliche Basisgemeinschaften, in denen sich der Glaube des Volkes unmittelbar artikulieren kann.

Hermann Janssen

Literatur:

Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen. Ein Informations- und Arbeitsheft für Pfarrgemeinden. MISSIO Aachen und München 1985.
Der Traum des Vaters. Basisgemeinschaften auf den Philippinen. Missio Aktuell Verlag, Aachen 1985.
Piskaty, Kurt: Apostolat der Laien. Evangelisierungsmodelle auf den Philippinen. In: *Bertsch, L.* und *Schlösser, F.* (Hg.): Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa. Herder, Freiburg 1981, S. 44–61.
Labayen, Julio X.: Pastorale und soziale Probleme der christlichen Basisgemeinschaften in der Dritten Welt am Beispiel der Philippinen. Katechetische Blätter 7/1983, S. 510–518.
Ders.: Die Bedeutung der Basisgemeinden. Weltkirche 3/1985, S. 68–70.
Weber, Wilfried: Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1983.
Herr, Theodor: Kirche im Aufbruch. Basisgemeinden auf den Philippinen. Theologie und Glaube 2/1985, S. 147–164.
In der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" werden in Heft 4/1985 noch folgende Beiträge publiziert: *Abesamis, Carlos H.:* Grundzüge einer Filipino-Theologie; *Cacayan, Alberto:* Zur Anwendung der Strukturellen Sozialanalyse in Mindanao (Südphilippinen); *Fruto, Ramon:* Die Anwendung der Sozialanalyse im Kontext der Redemptoristen-Pfarreien in den Zentral- und Süd-Philippinen.

Kurzinformationen

Vom 23. September bis 6. Oktober tagte in Rom die Synode der ukrainischen Kirche. An ihr nahmen 17 Bischöfe (von insgesamt 20) aus der Diaspora (vorwiegend aus Europa, aus den USA und Kanada) teil. Die Synode konnte zum erstenmal im Vatikan abgehalten werden. Dies dürfte kein Zufall sein, denn darin drückt sich die besondere Wertschätzung des gegenwärtigen Papstes für die ukrainische Kirche aus. Johannes Paul II. versuchte dieser schon mehrmals mehr entgegenzukommen als sein Vorgänger Paul VI., der sich zum Ärger mancher ukrainischer Bischöfe gegenüber den jeweiligen Forderungen der Ukrainer aus ökumenischen Gründen (Beziehungen zum Moskauer Patriarchat und zur Orthodoxie insgesamt) stärker zurückhielt. Vor der Synode berichtete der Nachfolger von Kardinal Slipyj als Großerzbischof von Lemberg, Kardinal *Iwan Myroslav Lubachivsky,* über das Anwachsen der in der Sowjetunion verbotenen ukrainischen Kirche, vor allem in der West-Ukraine. Nach dem Bericht Lubachivskys gibt es gegenwärtig innerhalb der Sowjetunion etwa 4,5 Millionen ukrainische Katholiken mit „einigen" hundert Klerikern, 10 Bischöfen und ca. 1000 Ordensfrauen im Untergrund. Ukrainische Katholiken gebe es nicht nur in der West-, sondern auch in der Zentral-Ukraine, in Weißrußland und in Sibirien. Die Synode beschäftigte sich auch mit der Frage der Legalisierung ihrer Kirche innerhalb der Sowjetunion. Sie lehnte eine Wiederzulassung um den Preis einer Loslösung von Rom ausdrücklich ab. Eine solche käme nur in Betracht, wenn Kirchenfreiheit gewährt werde und der sowjetische Staat sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmische. Im Rahmen der Audienz, die Johannes Paul II. den an der Synode versammelten Bischöfen am 5. Oktober gewährte (vgl. Osservatore Romano, 6. 10. 85), richtete Kardinal Lubachivsky an den Papst erneut die Bitte, es möge ein eigenes ukrainisches Patriarchat errichtet werden. Der Papst ging, wie seine Vorgänger auch, in seiner Ansprache auf diese Bitte nicht ein, aber versicherte die ukrainische Kirche seiner besonderen Wertschätzung und Solidarität als „erster slawischer Papst".

Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz fand vom 23. bis 26. September in Fulda statt. Neben den bereits an anderen Stellen dieses Heftes behandelten Themen (20. Jahrestag des Briefwechsels zwischen den polnischen und den deutschen Bischöfen vgl. S. 525, Neue Medien S. 499, Wahl eines stellvertretenden Vorsitzenden S. 515) befaßte sich die Bischofskonferenz im Rahmen eines Studientages mit Fragen der *„extrakorporalen Befruchtung".* Absicht war nicht, zu einer abschließenden Beurteilung dieses Fragenkomplexes zu kommen. Als Fachleute waren der Rechtsmediziner *Hans Bernhard Wuermeling* (Erlangen) und die Moraltheologen *Hans Demmer* (Rom) und *Bernhard Fraling* (Würzburg) eingeladen. Als Grundlinien der Diskussion zeichnete sich dabei u. a. folgendes ab: Die Befruchtung außerhalb des Körpers der Mutter und die Einführung des Embryos in die Gebärmutter werden als „auf keinen Fall sittlich zulässig" betrachtet bei alleinstehenden Frauen, nicht verheirateten Paaren, bei Beteiligung von Dritten als Samenspender, eventuell unter Inanspruchnahme von Samenbanken sowie im Fall der Inanspruchnahme von „Leihmutterschaft". Schwierig sei die Beurteilung einer extrakorporalen Befruchtung von Ehepaaren. Zurückhaltend sei man daher aus folgenden Gründen: Wenn eheliche Vereinigung und Zeugungsakt auseinanderträten, gefährde dies die leibliche Gestalt der ehelichen Liebe; der Frage nach dem Umgang mit den befruchteten, aber keine Verwen-

dung findenden Eizellen werde nicht genügend Rechnung getragen; einer experimentellen Forschung mit Embryonen könne nicht zugestimmt werden. Zur gegenwärtigen Diskussion über die *Abtreibungsfrage* verabschiedeten die Bischöfe eine „Erklärung zum Schutz der ungeborenen Kinder". Das ungeborene Kind sei nicht irgendein werdendes Leben, das erst ein Mensch werde. Es sei ein Mensch, „der im Mutterschoß wächst und nach der Geburt das Wachsen fortsetzt". Die Bemühungen und Absichten des Landes Rheinland-Pfalz den Schutz der ungeborenen Kinder zu fördern, erkenne man an. Als Mindestanforderung stellen die Bischöfe an die staatlichen Instanzen, wenigstens zur Abstellung von Mißbräuchen beizutragen.

Einblick in das Leben der evangelischen Kirchen in der DDR vermittelt der Bericht der Konferenz der Kirchenleitungen an die Synode des Kirchenbundes. Sie tagte vom 20. bis 24. September in Dresden. Im Rückblick auf den Weg der Kirche seit 1945 hält der dort erstattete Bericht fest: „Gott hat uns nach dem unvermeidlichen und manchmal auch schmerzlichen Abschied von der überlieferten gesellschaftlichen Rolle der Kirche Anzeichen der Vergewisserung und Erneuerung des Glaubens geschenkt." Viele *Gottesdienste* seien in ihrer Form offener geworden, mehr Kinder seien wieder im Gottesdienst heimisch, in vielen Gemeinden hätten *Bibelwochen* ihren festen Platz. Es bildeten sich Gruppen mit neuen Fragen und Anregungen; die *Diakonie* könne trotz kleiner werdender Gemeinden die übernommenen großen Arbeitsgebiete weiterführen und teilweise erweitern. Gleichzeitig macht der Bericht aber auch darauf aufmerksam, daß trotz da und dort zunehmender Taufzahlen der zahlenmäßige Rückgang der Kirchenmitglieder weitergehen werde: „Es gibt Gemeinden bei uns, die zur Hälfte aus Rentnern bestehen." Die *Gottesfrage* spiele in der DDR bei der Mehrheit der Zeitgenossen auch in der Verneinung kaum eine Rolle. Zugleich melde sich beim einzelnen als heimlicher Schmerz die Erkenntnis, daß das Leben auf Alltäglichkeit schrumpfe. Eine Minderheit frage neu nach dem Sinn des Lebens. Junge Menschen, die zur Kirche stießen, suchten z. T. Orientierung, Entlastung und Freiraum; andere suchten Aufgaben und Dienstmöglichkeiten. Hingewiesen wird in dem Bericht auch auf die *großen Unterschiede in den Gemeindesituationen:* Neben Großstadtgemeinden, in denen Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter der Vielzahl von Erwartungen kaum nachkommen könnten, stünden Dorfgemeinden, in denen der Schrumpfungsprozeß dramatische Ausmaße angenommen habe. Daneben gebe es andere Dorf- und Kleinstadtgemeinden, bei denen man noch von nahezu volkskirchlichen Verhältnissen reden könne.

Am 30. September trat die „Verfahrensordnung für das Lehrprüfungsverfahren bei der Schweizer Bischofskonferenz" in Kraft. Die Schweizer Bischöfe hatten die neue Verfahrensordnung am 2. September auf ihrer Vollversammlung in St. Maurice verabschiedet. Die Ordnung beinhaltet u. a. das Antragsrecht des Autors zur Eröffnung eines Verfahrens, die Befangenheitseinrede gegen Mitglieder der zur Beurteilung der Sachfragen bestimmten Theologenkommission wie auch der Mitglieder der Bischofskommission, freie Wahl des Anwalts durch den Autor, allgemeine Akteneinsicht für den Autor und seinen Anwalt. Die Frage der Ausarbeitung einer heutigem Rechtsempfinden angepaßten Ordnung für die Abwicklung kirchlicher Lehrprüfungsverfahren beschäftigte seit langem die Schweizer kirchliche Öffentlichkeit. Unterstützt von der Synode 72, traten in dieser Frage gerade auch Laien immer wieder hervor. Unbehagen artikulierte sich nicht zuletzt auf dem Hintergrund der beiden Verfahren gegen den in Freiburg i. Ue. lehrenden Moraltheologen *Stephan Pfürtner* und den in Tübingen ansässigen Schweizer Theologen *Hans Küng.* Bei der nun verabschiedeten Verfahrensordnung handelt es sich im wesentlichen um die auf Schweizer Verhältnisse angepaßte *deutsche Verfahrensordnung,* deren letzte Revision von 1981 datiert (vgl. HK, Juli 1982, 362f.). Wie auch im Fall der deutschen Verfahrensordnung ist die Zuständigkeit und Verantwortung der einzelnen Bischöfe durch diese Ordnung in keiner Weise berührt. In der Ordnung heißt es denn auch, das Lehrprüfungsverfahren solle dem zuständigen Diözesanbischof helfen, sein Lehr- und Hirtenamt wahrzunehmen, und dem Autor, der sich in seiner Lehre von seiten eines Bischofs zu Unrecht beanstandet sehe, solle es den nötigen Rechtsschutz geben. Im Unterschied zur deutschen Ordnung nimmt in der Schweiz die Bischofskonferenz die Rolle ein, die in Deutschland die Glaubenskommission der Bischofskonferenz innehat. Anders als in der Bundesrepublik kann in der Schweiz auch kein amtierendes Mitglied der Bischofskonferenz Mitglied der Theologenkommission sein.

Die französische katholische Wochenzeitschrift „La Vie" veröffentlichte eine Untersuchung über die Priester des Landes. Die Befragung besteht aus zwei Teilen: Auf einen von der Zeitschrift erarbeiteten und an 19000 französische Priester versandten Fragebogen antworteten 2000. Daneben veranstaltete das französische Meinungsforschungsinstitut Louis Harris im Auftrag von La Vie eine Umfrage unter 609 nach Kriterien der Meinungsforschung ausgesuchten Priestern (vgl. La Vie, 25. 9.–1. 10. 85; beide Untersuchungen sind zusammen in Buchform erschienen: Les volets du presbytère sont ouverts. Desclée de Brouwer, Paris 1985). Nach Angaben der repräsentativen Meinungsbefragung finden es 63 Prozent der französischen Priester normal, wenn ein Priester heute unabhängig von seinen Aktivitäten im Rahmen der Kirche einem Beruf nachgeht. Immerhin 31 Prozent ziehen es heute vor, mit ihrem Vornamen angeredet zu werden. Als Indikator für ihre Einstellung zu Fragen von Gesellschaft und Politik in Frankreich wird den Priestern die Frage gestellt, welche Partei man bei Wahlen, wären sie an dem auf den

Tag der Befragung folgenden Sonntag, aller Wahrscheinlichkeit nach wählen würden: 47 Prozent entschieden sich dabei für Parteien der bürgerlichen Opposition (36 Prozent Giscardisten, 10 Prozent Gaullisten, 1 Prozent Le Pen) und nur halb so viele, 21 Prozent, für eine der Linksparteien (Sozialisten 18 Prozent, Kommunisten 2 Prozent, Linksradikale 1 Prozent). Zum Verhältnis von Glaube und Politik stimmten 56 Prozent dem Satz zu, daß der Glaube politisches und soziales Handeln bewirke. 28 Prozent betonten, daß ein Glaube ohne politisches und soziales Handeln kein Glaube sei. 13 Prozent identifizierten sich mit der Aussage, daß man nur allzuoft politisches und soziales Handeln wichtiger nehme als den Glauben. 83 Prozent bezeichneten sich als „eher positiv" eingestellt gegenüber dem Vorschlag, verheiratete Männer zu Priestern zu weihen. 64 Prozent lehnen allerdings die Heirat von Priestern, die das Zölibatsversprechen abgelegt haben, ab. Gegenüber der Möglichkeit, Frauen zu Priestern zu weihen, sprechen sich 53 Prozent negativ aus, 36 Prozent positiv.

Bücher

HANS MAIER, **Schriften zu Kirche und Gesellschaft.** Band I: **Katholizismus und Demokratie.** 1983. 352 S. 48,– DM. Band II: **Staat – Kirche – Bildung.** 1984. 272 S. 39,50 DM. Band III: **Religion und moderne Gesellschaft.** 1985. 320 S. 48,– DM. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien.

Mit dem Erscheinen von Band 3 ist die Herausgabe von Hans Maiers „Schriften zu Kirche und Gesellschaft" abgeschlossen. Die drei Bände enthalten Beiträge, Referate und Gelegenheitsansprachen, die Maier – in über drei Jahrzehnten als Politikwissenschaftler, als Bildungspolitiker, als katholischer deutscher Fachmann par excellence für die Bereiche Katholizismus und Staat, Kirche und Politik und nicht zuletzt als gegenwärtiger Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken geschrieben bzw. gehalten hat. Sie lassen sich trotz der Grobeinteilung (Katholizismus–Demokratie, Katholizismus–Bildung, Katholizismus–Gesellschaft) in keine strenge Systematik zwängen, sondern bleiben – und das macht sie gerade interessant – vom Zeitpunkt und vom Anlaß geprägt, zu dem sie entstanden sind. Jeder Beitrag steht für sich und ist – unvermeidbare Wiederholungen abgezogen – trotzdem als Element oder Detail eines jeweils größeren Zusammenhangs erkennbar. Was die „Schriften" auszeichnet, ist neben der profunden Kenntnis der Geschichte des Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, speziell des deutschen und des französischen, seiner politischen Kämpfe, seines inneren Ringens und seiner in Politik und Kultur hineinwirkenden prägenden Gestalten (die Würdigungen Lamennais' und Görres' sind kleine biographisch-geschichtliche Meisterstücke), der sichere Blick für Zusammenhänge, die souveräne Argumentation und nicht zuletzt die unaufgeregte Sprache. Trotz seiner Neigung, Problemzusammenhänge und Spannungsverhältnisse nicht nur scharf zu durchleuchten, sondern auch kräftig zu harmonisieren, ist Maier doch auch immer wieder Querdenker, kritischer Zwischenrufer auch und gerade in kirchlichen Gegenwartsfragen, ob es um politische Theologie, um die Stellung der Laien nach dem Konzil oder um erzieherische Fragen geht. Nimmt man die 3 Bände als ganzes, so kann man unschwer erkennen: es gibt in der gegenwärtigen wissenschaftlichen und politischen Literatur nichts auch nur einigermaßen Vergleichbares. Eigentlich eine Pflichtlektüre für jeden, der sich mit Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft, Katholizismus und Kultur im engeren oder auch weiteren Sinn beschäftigt. *D. S.*

Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute. Herausgegeben von Rainer Beck, Rainer Volp und Gisela Schmirber. Verlag F. Bruckmann, München 1984. 328 S. DM 39.–

Die Diskussion über das Verhältnis von Kirche und zeitgenössischer Kunst bzw. über die Bedeutung des Bildes für die Vermittlung der christlichen Botschaft spielt sich zwar eher am Rand der kirchlichen Öffentlichkeit ab, unwichtig ist sie deshalb nicht. Immerhin geht es dabei nicht nur um kunsttheoretische oder theologische Subtilitäten, sondern auch um konkrete Entscheidungen beim Bau und der künstlerischen Ausstattung von Kirchen. Der vorliegende Band gibt einen anregenden Überblick zum gegenwärtigen Gesprächsstand. Die Beiträge, die teilweise auf den Evangelischen Kirchenbautag 1983 und auf eine Tagung der Hanns-Seidel-Stiftung über „Religion und Kunst heute" zurückgehen, behandeln die unterschiedlichen Facetten, in denen sich das schwierige Verhältnis von Kunst und Kirche heute spiegelt. Das Spektrum reicht von Überlegungen zu wichtigen geschichtlichen Stationen der Kirche-Kunst-Beziehung über grundsätzliche Gedanken zum Verhältnis von Autonomie der Kunst und kirchlichem Anspruch bis zu konkreten Erfahrungen in der Zusammenarbeit der beiden schwierigen Partner. In einem dokumentarischen Anhang sind neuere Texte zum praktischen Verhältnis von Kunst und Kirche abgedruckt, auch die Ansprache Johannes Pauls II. im Münchner Herkulessaal, auf die auch an anderer Stelle in dem Band Bezug genommen wird. Da man über Kunst nicht nur reden kann, sind dem Band zahlreiche Abbildungen beigegeben, die vor allem zeitgenössischer religiöser Kunst gewidmet sind. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SECKLER, MAX. **Zur Interdependenz von Aufklärung und Offenbarung.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 165 Heft 3 (1985) S. 161–173.

Der Tübinger Fundamentaltheologe ruft angesichts aktueller Tendenzen, die Aufklärung pauschal zu diskreditieren und wieder auf ein verkürztes Verständnis von Offenbarung zu setzen, die bleibende Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung eines neuen theologischen Offenbarungsverständnisses in Erinnerung. Erst in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung, für die das Offenbarungsthema konstitutives Hauptthema war, wurde Offenbarung zu einem Schlüsselbegriff in der theoretischen Selbstbestimmung des Christentums. Seckler zeigt auch, daß das neue, in der Konstitution „Dei verbum" des Zweiten Vatikanums formulierte Offenbarungsverständnis in Theologie und Kirche noch längst nicht selbstverständlich geworden ist: „Der christliche Offenbarungsglaube befindet sich deshalb in einer von Krankheitssymptomen gezeichneten Situation". Vom Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis bekomme das Gros der Christen bisher fast nur die negativen Seiten mit. Secklers Schlußthese: Die Interdependenz von Aufklärung und Offenbarung sei nicht nur ein lehrreiches Kapitel der Vergangenheit, sondern „ein bleibendes Strukturmoment für unser Dasein, das in der Dialektik von Natur und Gnade seinen Weg geht".

VANDERMEERSCH, PATRICK. **Michel Foucault: een onverwachte hermeneutiek van het christendom?** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 25 Heft 3 (Juli-September 1985) S. 250–277.

Mit dem umfangreichen Werk von Michel Foucault haben sich Theologen zumindest des deutschen Sprachraums bisher noch kaum befaßt. Der Aufsatz von Vandermeersch versucht eine Schneise in das Werk des bedeutenden französischen Gegenwartsphilosophen zu schlagen, die für die Theologie interessante Perspektiven eröffnet: Dabei liegt seiner Analyse die These zugrunde, Foucault habe vor allem das spezifische Profil der westlichen Subjektivität als Ergebnis der vom Christentum geprägten Zivilisation herausgearbeitet. Vandermeersch unternimmt einen chronologisch geordneten Durchgang durch das Werk Foucaults und beschäftigt sich auch mit dem einzigen direkt die Theologie betreffenden Text des Philosophen, in dem es um das Keuschheitsverständnis bei Johannes Cassianus geht. Dem schließen sich allgemeine Bemerkungen zum möglichen theologischen Nutzen einer Beschäftigung mit Foucault an: Sein Verständnis von Geschichte und Macht könne zur Vorsicht im Umgang mit zu selbstverständlich gebrauchten Begriffen anhalten; seine Methode der Geschichtsanalyse könne zu der Einsicht verhelfen, daß der Lebenskern der Kirche eher in der „Praxis von Singularität und Diskontinuität" liege als in einer sich in wechselnden Gestalten durchhaltenden identischen Substanz. Vandermeersch will Foucault nicht zum „katholischen Philosophen" machen. Aber er weist auf den auffallenden Umstand hin, daß große Denker aus einem traditionell-katholischen Milieu gegen Ende ihres Lebens die religiöse Problematik von der Verbindung von Innerlichkeit und Leiblichkeit her angehen – was auch auf Foucault zutrifft.

Kultur und Gesellschaft

SCHWAB-FELISCH, HANS. **Vom notwendigen, gefährdeten Liberalismus.** In: Merkur Jhg. 39 Heft 9/10 (September/Oktober 1985) S. 776–790.

Der Autor zeichnet in diesem Beitrag die Entwicklungslinien des deutschen Liberalismus nach, versucht eine inhaltliche Zuordnung und eine aktuelle Standortbestimmung – immer unter der Prämisse: „Es muß ja nicht un-bedingt und nicht in alle Ewigkeit die FDP sein, nicht einmal die F.D.P. ..." Um der politischen Kultur willen hält der Autor den organisierten und aktiven Liberalismus für unverzichtbar. Angesichts der Trias von Individuum, Gesellschaft und staatlicher Organisationsform sei es sicher nicht ganz zufällig, daß sich fast überall in der politisch organisierten Welt drei Parteiungen herauskristallisiert hätten: Jede von ihnen reflektiere von einer bestimmten Gegebenheit aus auf die beiden anderen. Während der Konservativismus von der Organisationsform und das „progressive Denken" von der Gesellschaft her argumentiere, richte sich eine dritte Position primär am Individuum aus und reflektiere von dort aus auf Gesellschaft und Staat. Der Liberalismus habe eine Chance, wenn er sich nicht von seinen Prinzipien entferne, die nicht allein die der Besitzbürger sein könnten, sondern die diejenigen einer Gruppierung sein müßten, die sich auch der auferlegten Sozialverpflichtungen bewußt sei. Die Existenznotwendigkeit des Liberalismus liege in der Behauptung einer Denkweise.

YSMAL, COLETTE. **Les embarras d'un parti au pouvoir.** In: Etudes (Oktober 1985) S. 329–341.

Im Vorfeld des Parteitags der französischen Sozialisten, der vor wenigen Wochen in Toulouse abgehalten wurde, fragt der Beitrag nach dem momentanen Zustand dieser Regierungspartei. Der PS befinde sich in einer Situation der Schwäche. Die Partei erwecke den Eindruck, als glaube sie die kommenden Wahlen bereits verloren zu haben. Den tiefgreifenden Stimmungswandel innerhalb der Sozialistischen Partei veranschaulicht die Autorin am Niedergang der Mitgliederzahlen sowie der Krise, die die Anhängerschaft durchmache. Wer trotz allem bleibe, sei unzufrieden. Organisations- und Effektivitätsmängel hielten die Anhänger der eigenen Partei vor. Schließlich werde ein Mangel an politischen Debatten bemängelt. Innerparteilich lasse sich ein ungenügender Zusammenhalt feststellen: Was traditionell den Reichtum des PS ausmache, die Vielzahl an innerparteilichen Strömungen und Fraktionen, stelle sich nunmehr als seine Achillessehne dar. Einig sei man sich allenfalls insofern, als man inzwischen gelernt habe, „die Sprache der Macht, der Verantwortlichkeit und der Bewältigung der wirtschaftlichen Realitäten zu sprechen".

Kirche und Ökumene

DE HALLEUX, ANDRÉ. **Les principes catholiques de l'œcuménisme.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 16 Heft 3 (1985) S. 316–350.

Von den Aussagen des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums aus versucht De Halleux zu zeigen, wie sich die katholische Kirche der ökumenischen Bewegung weiter öffnen kann, ohne auf ihr ekklesiologisches Proprium zu verzichten. In diesem Zusammenhang plädiert er dafür, die Aussage von „Unitatis redintegratio" ernst zu nehmen, wonach die „Elemente und Güter", aus denen die Kirche erbaut ist, von Christus ausgehen und zu ihm hinführen; nicht die katholische Kirche, sondern Christus sei ihre Quelle. Er spricht sich gegen ein undifferenziertes „sakramentales" Verständnis der hierarchischen Struktur der Kirche aus: Ihre Aufgabe sei es nicht, die Gemeinschaft in der Gnade zu schaffen oder zu übermitteln, sondern sie zu bezeugen und zu garantieren. De Halleux erinnert auch an die Bedeutung der Aussage des Konzils über die „Hierarchie der Wahrheiten" für den Fortgang des ökumenischen Dialogs. Im Blick auf die nach der Trennung definierten Dogmen komme es darauf an, sie gemeinsam neu zu lesen, um dadurch ihre authentische Rezeption durch die anderen Kirchen zu ermöglichen. Auf der Grundlage der durch die Taufe schon gegebenen Gemeinschaft könnte er sich eine Teilnahme von Katholiken am protestantischen Abendmahl in bestimmten Fällen vorstellen; die Interkommunion würde auf diesem Hintergrund die unverzichtbare Verbindung von Eucharistie und Kirche nicht antasten.

Notizen

Beim jüngsten ökumenischen Symposion der Stiftung „Pro Oriente" in Wien zeichnete der rumänisch-orthodoxe Metropolit von Transylvanien, *Antonie Plamadeala,* ein zwiespältiges Bild vom derzeitigen Stand des *katholisch-orthodoxen Dialogs.* Prophetischen Worten des Papstes, die Hoffnung gäben, stünden Äußerungen aus dem Bereich der Kurie gegenüber, die in der Orthodoxie Mißtrauen ausgelöst hätten. Das sei auch der Grund dafür, warum die orthodoxie Mißtrauen ausgelöst hätten. Das Ergebnisse des bisherigen Gesprächs kaum reagiert hätten. Die Orthodoxen hätten den Eindruck, daß in der katholischen Kirche das konziliare Prinzip zwar rehabilitiert sei, aber im Leben der westlichen Kirche nach wie vor unvollständig ausgedrückt und verstanden werde.

In einem gemeinsamen Schreiben an den Vorsitzenden der Rundfunkkommission der Länder, den rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten *Bernhard Vogel,* fordern die Kirchen eine angemessene Berücksichtigung in künftigen privatrechtlich organisierten Rundfunkprogrammen. Im Zusammenhang mit den Beratungen über einen Staatsvertrag der Bundesländer zur Neuordnung des Rundfunkwesens sprechen sich der Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* und der Fernsehbeauftragte des Rates der EKD, *Hans-Wolfgang Heßler,* für die Schaffung einer gemeinsamen Medienbehörde der Bundesländer aus, die für die Zulassung bundesweiter Programmveranstalter und die Zuteilung von Frequenzen, Kabel- und Satellitenkanäle zuständig sein sollte. Die Programme privater Anbieter sollten auf einen angemessenen Anteil an Bildung, Information und Beratung sowie inländische Produktionen verpflichtet werden. Sonn- und Feiertagswerbung müsse weiterhin verboten bleiben. Von einem Staatsvertrag versprechen die Kirchen sich vor allem eine Sicherung der Meinungsvielfalt. Dem Anspruch der Kirchen, mit gottesdienstlichen Veranstaltungen und anderen Beiträgen zu Wort kommen zu können, solle nach dem Vorbild des ZDF-Staatsvertrags entsprochen werden.

Gegen die seit 1981 besonders restriktive Ausländerpolitik in Bund und Ländern hat sich der Bischof *Georg Moser* von Rottenburg/Stuttgart ausgesprochen. Bei einem Symposium der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen aus Anlaß der Woche der ausländischen Mitbürger forderte Moser dazu auf, das Konzept einer durchgängigen Ausländerpolitik anstelle von Einzelmaßnahmen zu entwickeln. Die Kirche werde weiterhin als Anwalt der Ausländer auftreten und die Sicherung ihres arbeits- und aufenthaltsrechtlichen Status verlangen. Vor allem müsse Schluß sein „mit dem unwürdigen und menschenverachtenden Spiel der ständig wiederholten Androhung noch weitergehender Nachzugsbeschränkungen für Kinder und Ehegatten". Schon das bestehende dreijährige Nachzugsverbot stelle eine Zumutung dar.

Der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Karlheinz Stoll* (Schleswig), hat zum Michaelistag dieses Jahres einen Brief an alle Kirchenvorstände im Bereich der VELKD gerichtet. Darin werden die Kirchenvorsteher gebeten, die *missionarischen Möglichkeiten* in ihrer jeweiligen Gemeinde neu zu erkunden und neue Wege zu versuchen. Für viele Christen, so heißt es in dem Brief, könne es künftig der Normalzustand sein, in der Vereinzelung zu leben. Wichtigste Aufgabe wäre es dann, „daß wir diasporafester, für unseren Glauben sprachfähiger und als Mitglieder der Kirche selbstbewußter werden". Beim missionarischen Handeln gehe es darum, phantasievoll in der Öffentlichkeit präsent zu sein und dabei Fernstehenden auch punktuell mit dem Evangelium zu begegnen, gleichzeitig aber auch die Dimension der Gemeinschaft wieder zu entdecken und sich zu bemühen, den Glauben im ganzen Leben zu verwurzeln.

Zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der Ostdenkschrift der EKD im Oktober 1965 fand in der Warschauer lutherischen Trinitatiskirche jetzt ein *gemeinsamer Gottesdienst deutscher und polnischer Protestanten* statt. Die Predigten hielten der stellvertretende EKD-Ratsvorsitzende *Helmut Hild* und der polnische lutherische Bischof *Janusz Narzynski.* Narzynski sagte unter anderem, in der geteilten und streitsüchtigen Welt habe die Ostdenkschrift der EKD den Christen neu bewußt gemacht, daß die Versöhnung mit dem Nächsten eine unabdingbare Voraussetzung für die Anbetung Gottes und auch die unerläßliche Bedingung eines friedlichen Lebens aus der Vergebung heraus in der Welt sei.

Der ehemalige Erzbischof von Paris, Kardinal *François Marty,* äußerte sich in einem Interview mit der italienischen Tageszeitung „Il Tempo" zu Fragen des priesterlichen Amtsverständnisses. Ebenso wie die Kirche nicht außerhalb der Welt stehe, stehe der Priester nicht außerhalb der Kirche. Marty fragt, ob es nicht eine seltsame Ausdrucksweise sei, von Priestern und Gläubigen zu sprechen, so als seien Priester nicht auch in erster Linie Gläubige. Die vorrangige Sorge der Priester dürfe es nicht sein, sich auf die eigene Unterscheidung zu versteifen, sondern sich dafür einzusetzen, daß alle und jeder ihren bzw. seinen wahren Platz in der Kirche einnehmen können. Der Wille zum missionarischen Wirken lasse heute die Priester aus einer doppelten Marginalisierung heraustreten, einerseits derjenigen der Kirche der Welt gegenüber und anderseits derjenigen der Priester selbst im Verhältnis zu anderen Christen.

In einem gemeinsamen Hirtenbrief haben die *belgischen Bischöfe* die Katholiken ihres Landes dazu aufgerufen, ihren Glauben zu vertiefen und ihn im Alltag bewußt zu leben. Trotz des materiellen, technischen und sozialen Fortschritts seien viele Menschen entmutigt, die Gesellschaft sei enttäuscht, verbittert und unglücklich. Nur die gute Nachricht des Evangeliums könne die Menschen mit der ersehnten Freude am Leben erfüllen: „Wir sind eingeladen, unseren Glauben besser verstehen zu lernen, ihn in der Liturgie zu feiern und ihn im alltäglichen praktischen Handeln und Verhalten zu leben." Besondere Bedeutung wird von den Bischöfen der Erziehung und der Katechese beigemessen. Das Evangelium sei in seiner ursprünglichen Reinheit und im Zusammenhang mit dem „Schatz der großen Tradition der Kirche" zu verkünden.

Von der Möglichkeit, eine nationale Synode der Bischöfe in den USA abzuhalten, hat der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Bischof *James Malone,* gesprochen. Vor einer Gruppe von Priestern, Ordensleuten und Laien, die der US-Bischofskonferenz als Beratergremium zugeordnet sind, meinte Malone, es könnte durchaus ein Bedarf für ein solches nationales Konzil bestehen. Mehr als ein Jahrhundert ist vergangen, seitdem die US-Bischöfe 1884 zum letztenmal zu einer nationalen Bischofssynode in Baltimore zusammenkamen. In ähnlicher Weise haben sich die US-Bischöfe im übrigen auch in ihrem Antwortschreiben zur Vorbereitung der außerordentlichen Bischofssynode (vgl. ds. Heft S. 522) verlauten lassen.

In einem KNA-Interview beklagte der Erzbischof von Guatemala-City, *Próspero Penados del Barrio,* die soziale Ungerechtigkeit und die immer noch zu registrierenden Menschenrechtsverletzungen in Guatemala. Der Terror habe unter der gegenwärtigen Regierung nachgelassen, es gebe aber immer noch Entführungen und Verschollene. Auf dem Land komme es immer noch vor, daß Schwerbewaffnete in die Hütten der Bauern eindrängen und sie verschleppten. Die Kirche in Guatemala unterstütze zahlreiche Kooperativen, sie erteile Unterricht zu Menschenrechtsfragen, Ackerbau, Gesundheit und sozialer Kommunikation.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Patmos Verlages, Düsseldorf, des Verlages Herder, Freiburg, und einem Teil der Auflage des Christophorus-Verlages, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 12
39. Jahrgang
Dezember 1985

Gerät die Bibel samt ihren Ausstrahlungen in Verlust, so tritt ein Sprachverlust ein, der die Zwiesprache mit Gott verstummen läßt.

Gerhard Ebeling

Die Bibel lesen

Auf die Frage nach dem Verhältnis der Christen in unseren Breiten zur Bibel kann es keine einheitliche Antwort geben. Soweit es sich bei diesen Christen um Kirchgänger handelt, begegnen ihnen biblische Texte mitsamt ihrer Auslegung am ehesten im Gottesdienst, sei es regelmäßig oder aber nur bei herausragenden jahreszeitlichen oder biographischen Anlässen. Mancher stößt auf die Bibel vielleicht nur noch im Museum, wenn ihm das Sujet mittelalterlicher oder barocker Gemälde und Plastiken erklärt wird. Wieder andere haben gerade noch einige Redewendungen und Sprichwörter parat, die mehr oder weniger direkt biblischem Sprachschatz entstammen oder registrieren, wenn ein Bibelwort wie „Schwerter zu Pflugscharen" oder „Wachset und mehret euch" plötzlich zum Gegenstand öffentlicher Kontroversen wird. Es fehlt aber auch nicht an Christen, die sich allein oder in Gruppen intensiv um Zugänge zur Schrift mühen und sie bewußt für ihr Leben fruchtbar machen wollen.

So gesehen läßt sich die unterschiedliche Nähe bzw. Ferne zur Bibel als eines von mehreren gewichtigen Indizien für den Stellenwert des christlichen Glaubens in unserer Gesellschaft und für die Situation einer pluralen Volkskirche heranziehen. So unerläßlich aber diese Perspektive ist, sie reicht nicht aus, um die Chancen und Probleme in den Blick zu bekommen, mit denen Christen und Kirchen gegenwärtig beim Umgang mit der grundlegenden Urkunde ihres Glaubens zu tun haben.

Probleme bei Katholiken wie bei Protestanten

Der *katholische „Bibelfrühling"* der Jahre nach dem Konzil mit seinen epochemachenden Aussagen über die Bedeutung der Schrift für das Leben der Kirche in „Dei Verbum" ist längst wieder abgeklungen. Er verdankte sich damals nicht zuletzt einem erheblichen *Nachholbedarf:* Die historisch-kritische Methode erhielt endlich volles Heimatrecht in der katholischen Kirche und Theologie, und die Exegese wurde eine Zeitlang zur theologischen Leitdisziplin, von der entscheidende innovatorische Impulse ausgingen. In den Gemeinden entstand ein lebhaftes Interesse an Ergebnissen und Fragen der historisch-kritischen Exegese; man schwankte vielfach zwischen der Erleichterung, unnötigen Ballast in bezug auf die wörtliche Geltung biblischer Geschichten und Aussagen abwerfen zu können, und der Verunsicherung darüber, was man denn noch glauben könne, da doch die Exegeten alles und jedes in der Bibel hinterfragten. Zweifellos ermöglichte es erst der (durch die Bibelbewegung schon vorbereitete) biblische Aufbruch der sechziger und frühen siebziger Jahre vielen Katholiken, in der Schrift mehr zu sehen als nur eine Zitatenfundgrube zur Illustration von Katechismussätzen oder eine Sammlung erbaulicher Geschichten. Vielfach blieb der Aufbruch aber an der Oberfläche stekken, es fehlte häufig an der notwendigen Vertiefung und Einordnung, gerade im Blick auf Methoden und Hypothesen der historisch-kritischen Exegese. Nicht zuletzt aus diesem Grund gelang es jedenfalls hierzulande zunächst nicht, die Bibel wirklich im Leben der katholischen Gläubigen zu verankern.

Während in der katholischen Kirche zunehmend Probleme und Defizite der intensivierten Zuwendung zur Schrift in Theologie und Verkündigung an den Tag kamen, häuften sich auf *protestantischer* Seite die Klagen darüber, daß Bibelkenntnis und Bibellektüre unter evangelischen Christen zurückgingen und damit letztlich ein für reformatorische Kirchen entscheidender Grundpfeiler christlichen Lebens ins Wanken gerate. Dabei waren wohl verschiedene Faktoren mit im Spiel: Der Schwund traditioneller evangelischer Bibelfrömmigkeit, Nachwirkungen der Entmythologisierungsdebatte, Polarisierung zwischen politisch-gesellschaftskritischer und evangelikal-pietistischer Schriftauslegung, theologische Probleme mit dem protestantischen Schriftprinzip. Die Spannung zwischen dem Selbstverständnis einer vom biblischen Wort normierten und durchgängig geprägten Kirche und der tatsächlichen Bedeutung der Bibel in den protestantischen Kirchen ist jedenfalls nicht zu übersehen.

So unterschiedlich die Entwicklung der letzten Jahrzehnte auf katholischer und auf evangelischer Seite gelaufen ist, in beiden Fällen läuft sie *letztlich auf die gleiche Frage hinaus:* Wie und wozu soll man unter den gegenwärtigen kulturellen und kirchlich-religiösen Bedingungen überhaupt die Bibel lesen und auslegen? Diese Grundfrage äußert sich in verschiedenen Facetten und verdichtet sich in unterschiedlichen Schlagworten und Kurzformeln. Dazu gehört die Forderung nach einer Wiederbelebung der „geistlichen Schriftauslegung" wie die Sympathie für ein Bibelverständnis, dem es vor allem auf die Aufdekkung archetypischer Bilder und Mythen als Tiefenschicht der Schrifttexte ankommt. Dazu gehört ebenso die Faszination, die für etliche Christen hierzulande von den Bemühungen christlicher Basisgemeinschaften in anderen Erdteilen ausgeht, biblische Geschichten und Verheißungen auf dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen neu zu buchstabieren und zu aktualisieren. Auch an feministische Versuche, die Bibel auslegend gegen den herkömmlichen patriarchalischen Strich zu bürsten, ist in diesem Zusammenhang zu denken.

Die Bibel braucht Einbindung in Lebenszusammenhänge

Ein Trend ist jedenfalls nicht zu übersehen, der sich bei großen Bibelarbeiten auf Kirchentagen ebenso wie in kleinen Schriftgesprächskreisen zeigt. Und die Exegeten an den theologischen Fakultäten spüren ihn ebenso wie Pfarrer in den Gemeinden: Man sucht vielerorts nach einer möglichst engen Verbindung von Bibel und eigenem Leben. Die alten Texte sollen so ausgelegt und angeeignet werden, daß sie Hilfen für den Glaubensvollzug geben, Leitlinien für das eigene Handeln vermitteln. Dazu kommt das Bemühen um ein „ganzheitliches" Verstehen der Schrift. Bibelauslegung soll nicht nur intellektuelles Exerzitium sein, sondern auch tieferliegende Gefühle und Bedürfnisse im Menschen ansprechen, geistliche Erfahrung befördern.

Tatsächlich kann es in den Kirchen so etwas wie eine neue „Bibelkultur" nur geben, wenn Lektüre und Auslegung der Schrift *in Lebens- und Glaubenszusammenhänge eingebunden werden.* Das gilt schon deshalb, weil diejenigen Instanzen, die in früheren Zeiten für ein gewisses Minimum an Vertrautheit mit der Bibel gesorgt haben, weitgehend ausgefallen sind: die religiöse Erziehung in den Familien einerseits und die kulturelle Allgemeinbildung andererseits, zu der einmal biblische Texte und Gestalten ebenso gehörten wie die der antiken Mythologie und Literatur. Der Mediävist, der bei einschlägiger Textlektüre in seinem Seminar feststellen muß, daß kaum einem der Teilnehmer auch nur die elementarsten biblischen Namen geläufig sind, ist heute kein Einzelfall. Eine stärkere Einbindung der Bibel ist auch deshalb unerläßlich, weil die bloße Begegnung mit Schrifttexten im Gottesdienst oder in kirchlichen Verlautbarungen gewöhnlich nicht ausreicht, um ein lebendiges, persönliches Verhältnis zur Bibel, ihrer Botschaft, ihren Geschichten und Symbolen anzustoßen oder die Vertrautheit mit ihnen zu fördern. Wie viele Gottesdienstbesucher wissen denn ein paar Stunden nach dem Kirchgang noch, welche biblische Lesung ihnen vorgetragen und in der Predigt ausgelegt wurde oder lesen sie gar zu Hause noch einmal nach?

Auf dem Weg zu dem vielfach gewünschten intensiveren, im Leben der einzelnen Christen, ihrer Gruppen und Gemeinden verankerten Umgang mit der Schrift ist man hierzulande allem Anschein nach noch nicht besonders weit vorangekommen. Das hat natürlich auch mit den Schwierigkeiten zu tun, Christen überhaupt zu einem Sprechen über ihren Glauben zu ermutigen und zu befähigen, das mehr ist als die Wiederholung fertiger Formeln und Schablonen. Im Katholizismus kommt dazu noch das Problem, daß dort die Bibel lange Zeit in den Augen vieler Laien als ein ausschließlich liturgisch verwendetes Buch erschien bzw. Bibellektüre als eine Priestern und Ordensleuten vorbehaltene Spezialität.

Trotz solcher und anderer Hemmnisse fehlt es aber nicht an Ansätzen, Versuchen und Angeboten: In Gottesdienstvorbereitungsgruppen kommen intenive Gespräche über die jeweiligen Schrifttexte in Gang, in nicht wenigen Gemeinden gibt es Schriftgesprächskreise, die sich mehr oder weniger regelmäßig treffen, es werden Bibelseminare etwa für Pfarrgemeinderäte gehalten, bei denen es nicht so sehr um die Einführung in exegetische Probleme als um biblische Anstöße für den eigenen Glauben geht, Jugendgruppen meditieren an Hand von Texten aus der Schrift. Generell kommt der verbreitete Trend zum Spirituellen, der sich in vielerlei Spielarten äußert, Bemühungen um ein vertieftes und erweitertes Bibelverständnis ein Stück weit entgegen.

Die Suche nach verbindlicheren, direkteren und „geistlicheren" Formen der Bibellektüre und -auslegung birgt allerdings nicht nur Chancen, sondern auch etliche Risiken in sich. So besteht die Gefahr, daß man sich den *Sinn von Schrifttexten* nach dem jeweiligen spirituellen Gusto zurechtmodelt, ohne sie wirklich selber zu Wort kommen zu lassen. Einzelne Gruppen können einen elitären Umgang mit der Schrift entwickeln, der sich gegenüber Außenstehenden abschottet und zu Abkapselungen innerhalb des kirchlichen Ganzen führen kann. Das lobenswerte Bemühen um Lebens- und Zeitnähe hat teilweise vorschnelle Aktualisierungen oder plakative Anwendungen biblischer Aussagen zur Folge. Die berechtigte Forderung nach einem unmittelbaren und ganzheitlichen Schriftverständnis wird dann problematisch, wenn elementare Grundregeln und Einsichten der historisch-kritischen Exegese bzw. der Hermeneutik außer acht gelassen werden.

In beiden Kirchen und Theologien ist allerdings seit geraumer Zeit die Frage nach dem Stellenwert und den Grenzen der historisch-kritischen Methode virulent. Schließlich hängt ja das Bemühen um neue Zugänge zur Bibel nicht zuletzt mit dem Unbehagen gegenüber der historisch-kritischen Schriftauslegung bzw. ihren Wirkungen für das Bibelverständnis zusammen. Hinter diesem Unbehagen verbergen sich aber *sehr verschiedene Motive*

und Argumentationsstränge: Das Spektrum reicht von fundamentalistischen Positionen, wie sie sich in manchen protestantischen Gruppierungen finden, bis zum Ansatz Eugen Drewermanns mit seiner Remythologisierung der biblischen Botschaft (vgl. HK, Juni 1985, 275–279). Verständliche Kritik an problematischen Umsetzungen exegetischer Methoden und Ergebnisse in Verkündigung und Bildungsarbeit oder an exegetischer Detailhuberei ohne ausreichende Rückbindung an das Ganze von Glaube und Theologie steht neben Ressentiments gegen eine angeblich seelenlose und lebensfremde Geschichtswissenschaft.

Historisch-kritische Exegese ist unverzichtbar

Demgegenüber ist festzuhalten: Gerade wer für eine Aneignung der Bibel eintritt, die es nicht bei dem Aufweis literarischer und historischer Zusammenhänge beläßt, sondern auf die persönliche Konfrontation mit der biblischen Botschaft zielt, muß die historisch-kritische Exegese bejahen und rezipieren. Schließlich kann gerade die historisch-kritische Methode, die sich zunächst einmal bewußt darauf beschränkt, den Ursprungssinn und den geschichtlichen Ort der biblischen Texte herauszuarbeiten, der Gefahr vorschneller Vereinnahmung und kurzschlüssiger Anwendung der Schrift wehren. Wer sich nicht der *Distanz* bewußt ist, die ihn als gegenwärtigen Leser von den biblischen Schriften in ihrer altorientalischen, jüdischen und antiken Umwelt trennt, kann auch keine verantwortete „geistliche" Schriftauslegung treiben. Im übrigen gibt es inzwischen genügend brauchbare Hilfsmittel, die es auch dem „Laien" ermöglichen, sich nicht nur über die wichtigsten biblischen Realien zu informieren, sondern ihm auch die grundlegenden exegetischen Informationen zu einzelnen Büchern und Stellen vermitteln, auf die nicht verzichtet werden kann.

Daß damit die historisch-kritische Exegese nicht einfach zum letzten Maßstab von Schriftauslegung und -verständnis wird, ist inzwischen fast eine Binsenwahrheit, gerade auch unter Exegeten. Sie sind sich durchweg der Grenzen ihrer Methoden bewußt, respektieren andere Zugänge zur Schrift und beteiligen sich von ihren Ergebnissen aus an den Bemühungen um ein angemessenes Verständnis der biblischen Botschaft im heutigen geistigen und gesellschaftlichen Kontext. Das bedeutet nicht, daß unter dieser Voraussetzung alle Probleme der Bibelauslegung in der Spannung zwischen den verschiedenen Zugangsweisen und Auslegungsstilen gelöst wären; es besteht aber durchaus die Chance, unnötige Polarisierungen zu vermeiden und Mißverständnisse und Fehleinschätzungen unter denen abzubauen, die an dem Geschäft des Bibellesens und -deutens in verschiedenen Funktionen beteiligt sind.

Unter ihnen haben neben den wissenschaftlichen Exegeten vor allem die Pfarrer und sonstigen pastoralen Mitarbeiter eine besondere Verantwortung: Schließlich ist es für die Verankerung der Schrift im Leben der Christen und Gemeinden von erheblicher Bedeutung, wie sorgfältig, sensibel und phantasievoll sie in der Predigt, in der Gemeindekatechese, im Religionsunterricht oder in der Erwachsenenbildung biblische Texte auslegen und vermitteln. So muß sich zwar nicht jede Predigt gleich eng an die jeweiligen liturgischen Schriftlesungen halten; die Predigt bietet aber mehr Möglichkeiten, den Hörern zumindest die eine oder andere Perikope aufzuschließen, als gegenwärtig genutzt werden. Das gilt für normale Sonntagsgottesdienste das Jahr über ebenso wie für die bevorstehenden Weihnachtsfeiertage, deren Schriftlesungen den meisten Gottesdienstbesuchern noch irgendwie vertraut sind.

Brücke zwischen Glaube und Kultur

Man sollte sich allerdings keinen Illusionen hingeben: Daß in absehbarer Zeit so etwas wie ein neuer Bibelfrühling bevorsteht, ist weder für die katholische noch für die evangelische Kirche in unseren Breiten wahrscheinlich. Dazu ist zu vielen Christen die Schrift in ihren Inhalten wie in ihrem Anspruch zu fern gerückt, dazu fehlt es noch zu häufig an Orten und Formen, in denen Glaubensgemeinschaft gelebt und erfahren wird, dazu sind auch zuviele Gläubige in bezug auf die Gestaltung ihrer persönlichen Frömmigkeit zu unsicher. Wenn etwa der Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz im Kapitel über die Heilige Schrift als „Ur-kunde und Seele der Glaubensverkündigung" formuliert, ohne regelmäßige persönliche Schriftlesung sei kein ernsthaftes christliches Leben möglich, stellt er eine Norm auf, die einzulösen sehr vielen in ihrer Kirche aktiven Katholiken gegenwärtig nicht nur wegen mangelnder Bereitschaft dazu schwerfällt.

Letztlich kann die Entwicklung einer neuen Kultur des Bibellesens und -verstehens nur ein *Teilelement im Prozeß kirchlicher Bemühungen um eine Revitalisierung von Glaube und Glaubensvermittlung* sein. Das zeigt nicht zuletzt der Blick auf die Entwicklung in der Kirche Afrikas und Lateinamerikas, ohne daß man bei uns einfach Erfahrungen anderer Erdteile übernehmen könnte. Vielmehr bietet gerade bezüglich der Bibel der spezifische europäische Kontext auch Chancen, die nicht zu unterschätzen sind: Die Bibel ist ein *integrierender Teil der abendländischen Kulturtradition,* der auch dort noch vielfältig als Sprachmaterial, als Symbolwelt oder als Dokument religiöser Erfahrung weiterwirkt, wo die ausdrücklichen Bindungen an Christentum und Kirche längst gelockert oder ganz aufgegeben sind. In der zeitgenössischen Kunst und Literatur fehlt es nicht an Belegen dafür. Zwar gehört die Bibel längst nicht mehr allein der Kirche und ist sie auch längst nicht mehr ein das ganze kulturelle Gefüge prägendes Buch; aber die vielfach nur rudimentären oder verfremdeten Spuren in der nachchristlichen Gesellschaft sind ein Ansatzpunkt für den schwierigen Brückenschlag zwischen dieser Gesellschaft und dem christlichen Glauben.

Ulrich Ruh

Dranbleiben

Viele Freunde haben sich die Kirchenleitungen in Deutschland nicht gemacht, als sie beim letzten „Spitzengespräch" zwischen Vertretern der Kirchen und des Deutschen Sportbundes ihr Anliegen vortrugen, künftig den Sonntag möglichst sportfrei zu halten. Noch weniger Zustimmung fand die im Anschluß an das „Spitzengespräch" von Kardinal Höffner öffentlich vorgetragene Forderung, die Spiele der Fußballbundesliga vom Samstag auf die Wochentage zu verlegen, damit der Samstag für den Wettkampfbetrieb anderer Klassen genutzt und damit der Sonntag – vor allem der Sonntagvormittag – von Wettkampfspielen ganz entlastet werden könne.

Die Forderung in sich war zwar nicht einmal neu. Sie wurde ja hin und wieder auch schon innerhalb des Deutschen Fußballbundes ventiliert. Aber die Reaktionen fielen gerade wegen des Bezugs zum Sonntag eher heftig aus. „Illusorisch", „ein frommer Wunsch", „unmöglich" lauteten fast unisono die Reaktionen von Sportfunktionären. Der „Sportkalender" sei lückenlos ausgebucht. Wenn die Spiele der Senioren sowie der A- und B-Jugend auf Samstag verlegt würden, damit der Sonntag vom Wettkampfsport frei werden könne, bleibe kein Raum mehr für die Spiele der Jüngeren. Möglich wäre das nur, wenn dafür die Sportplätze verdoppelt würden, und daß dies illusorisch sei, müsse jedermann einleuchten.
Manche Pressekommentare wirkten kaum freundlicher. *Günter Zehm,* Kulturchef der „Welt", verstieg sich gar zur Behauptung, am Sport liege es am allerwenigsten, wenn sich die Kirchen leerten, einseitig politische Predigten trügen dazu sehr viel mehr bei. Von beiden, von Sportfunktionären und Medien wurde darüber hinaus vor allem das Familienargument ins Feld geführt: Der Sonntag sei gerade für Familien Sporterholungstag.

Es half auch wenig, daß die mit Sportfragen befaßten Kirchenvertreter versicherten, man wolle weder den Familiensport beeinträchtigen, sondern lediglich den Sonntag möglichst wettkampffrei halten, noch wolle man das Problem auf die Konkurrenzsituation Sportwettkampf – Gottesdienst am Sonntagmorgen reduzieren, sondern man wolle einer neuen Kultur des Sonntags als öffentlichem Ruhetag vorarbeiten.

Daß die Reaktionen ungefähr so ausfielen, war zu erwarten. Der Sport als Breiten- und Profisport ist zu einem der öffentlichen Heiligtümer geworden, an denen – selbst wenn es nur um terminliche Verlagerungen von Wettkämpfen geht – niemand zu rütteln wagt. Dennoch sollten die Kirchen ihr Ziel unbeirrt im Auge behalten. Der Raum für Freizeit wird größer. Dies schafft auch die Möglichkeit, sie neu zu organisieren und wenigstens an einem Tag in der Woche Raum zu lassen für eine wirklich freie Zeit der Besinnung, um jenseits der durch die gegenwärtige Freizeitkultur neu geschaffenen Riten und Zwänge zu sich selbst zu kommen.
Als der Sonntag von immer mehr profanen Beschäftigungen besetzt wurde, hinkten die Kirchen – aussichtslos in die Defensive geraten – hinterher. In der seit einiger Zeit neu entfachten Diskussion um eine neue Sonntagskultur sind sie Vorreiter. Der Sinn dafür könnte weit über die sonntäglichen Kirchgänger hinaus bald einmal wachsen. *se*

Neuer Mann

Wo in den letzten Monaten über die Nachfolge von Landesbischof *Eduard Lohse* im Amt des EKD-Ratsvorsitzenden spekuliert wurde, fiel gewöhnlich auch der Name *Martin Kruse.* Allerdings war auch zu hören, der Bischof der Westregion der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg wolle von einer Kandidatur für das höchste Amt im deutschen Protestantismus Abstand nehmen, um sich auch weiterhin mit ganzer Kraft seiner schwierigen Großstadtkirche widmen zu können. Tatsächlich erklärte sich Kruse bei der Tagung der EKD-Synode in Trier (vgl. ds. Heft S. 547) erst in letzter Minute zur Kandidatur bereit, nicht zuletzt unter dem Eindruck der überaus frustrierenden Wahlprozedur für den Rat, der erst nach dreizehn Wahlgängen zustande kam. Daß er von vornherein der Wunschkandidat vieler Synodaler gewesen war, zeigte das Ergebnis: Der 56jährige Berliner Bischof wurde im ersten Wahlgang mit 106 von 121 abgegebenen Stimmen zum neuen Ratsvorsitzenden gewählt. Ebenso glatt verlief die Wahl des Bischofs von Kurhessen-Waldeck, *Hans-Gernot Jung,* zum stellvertretenden Ratsvorsitzenden als Nachfolger von *Helmut Hild* (Hessen-Nassau). Jung war vielfach auch als Kandidat für den Ratsvorsitz gehandelt worden.

Der scheidende Ratsvorsitzende Lohse ließ in seinem Bericht vorsichtigen Optimismus im Blick auf die Zukunft des deutschen Protestantismus erkennen: Es habe sich herausgestellt, daß die tragende Grundüberzeugung in der Volkskirche stärker sei, als manche skeptische oder kritische Urteile ihr zugetraut hätten. Es gehe jetzt darum, die unterschiedlichen Gruppen und vielfältigen Aktivitäten so zusammenzuhalten, „daß alle einander kritisch befragen, aufeinander hören und die Bereitschaft zu einer allseitigen Lerngemeinschaft behalten".

Für diese Aufgabe bringt sein Nachfolger gute Voraussetzungen mit: Unter seiner Führung ist es der Westberliner Kirche gelungen, aus belastenden Polarisierungen und hektischen Auseinandersetzungen herauszufinden. Allerdings hat Kruse, der seit 1977 in Berlin amtiert (zuvor war er unter anderem Studiendirektor des Predigerseminars Loccum und Landessuperintendent in Stade), bei allem Bemühen um Integration im gegebenen Fall klare Stellungnahmen nicht gescheut. Das zeigte nicht zuletzt sein nicht unumstrittener Brief an die Berliner Protestanten auf dem Höhepunkt der Hausbesetzer-Unruhen.

Mit Kruse wurde ein Mann zum Ratsvorsitzenden der EKD gewählt, der sich über den Zustand der Volkskirche kaum Illusionen machen dürfte; schließlich ist der Säkularisierungsprozeß kaum irgendwo weiter fortgeschritten als in Berlin. Als Bischof der Stadt hat sich Kruse bisher durch intensiven persönlichen Einsatz in der Verkündigung darum bemüht, den christlichen Glauben und die Kirche zumindest als Angebot präsent zu halten. In einem Interview kurz nach seiner Wahl an die Spitze des Rats der EKD nannte er jetzt als einen Schwerpunkt seiner zukünftigen Arbeit, die evangelischen Christen dazu zu befähigen, ihren Glauben auch öffentlich auszusprechen.

Dem fügte er als zweiten Punkt hinzu, die ökumenischen Dinge müßten auf allen Feldern weitergetrieben werden. Kruse gehört seit der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver, bei der er sich als Mitglied der bundesdeutschen Delegation stark engagierte, dem Zentralausschuß des Weltkirchenrats an. Erfahrungen in der *katholisch-evangelischen Ökumene* sammelte er nicht zuletzt als Mitglied der nach dem Papstbesuch konstituierten Gemeinsamen Ökumenischen Kommission: Gemeinsam mit dem Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* legte er auf der Synodaltagung dieses Frühjahrs in Berlin einen Zwischenbericht über die Kommissionsarbeit vor.

Wichtigste Aufgabe des neuen Ratsvorsitzenden wird es allerdings sein, den deutschen Protestantismus in der *Öffentlichkeit zu repräsentieren* und sich um *Ausgleich* zwischen den verschiedenen Interessen, Gruppen, Flügeln, Landeskirchen und landeskirchlichen Zusammenschlüssen zu bemühen. Anschauungsunterricht für die divergierenden Interessen bot die Wahl des neuen Rats, den ein epd-Kommentar ein „kirchenpolitisches Gesamtkunstwerk" nannte. Trotzdem ist das Bewußtsein dafür gewachsen, daß die EKD längst mehr ist als ein bloßer organisatorischer Dachverband: In Trier wurde der neue Rat erstmals im Rahmen eines Abendmahlsgottesdienstes am Altar in sein Amt eingeführt. *ru*

Antisemitisch?

Es war zu schön, um wahr zu sein: Nach der Rede von Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* zum 40. Jahrestag der Kapitulation am 8. Mai 1945 schienen die Wolken vom jüdisch-deutschen Himmel mit einem Mal wie weggeblasen. Hier war es jemandem gelungen, einen Ton anzuschlagen, den gerade viele Juden angesichts einer Generation von Deutschen, die es sich als Vorzug anrechnen, nicht zu der Generation der Täter zu zählen, schon kaum mehr erwartet hatten.

Daß trotz solcher unzweifelhaften Erfolge in der jüdisch-deutschen Verständigung die Wirklichkeit noch allerhand Unaufgearbeitetes, noch manche Ängste und Ungereimtheiten zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland in Sachen Antisemitismus bereithält, wobei die Grenzen nicht einfach zwischen Juden und Nichtjuden verlaufen –, dies wurde im Zusammenhang mit der von Mitgliedern der Jüdischen Gemeinde Frankfurt vorläufig verhinderten Uraufführung des Theaterstücks von *Rainer Werner Fassbinder*, „Der Müll, die Stadt und der Tod", nur allzu deutlich. Abgesehen davon, daß der Kampf um das Stück trotz seiner Absetzung vom Spielplan durch den Intendanten des Frankfurter Schauspielhauses, *Günther Rühle*, allenfalls aufgeschoben ist, die Auseinandersetzung in der Sache, nämlich um den Umgang mit Jüdischem und Antisemitischem in der Kunst, wird noch zu führen sein.

Über die Qualität bzw. Nicht-Qualität des Fassbinder-Stückes braucht man eigentlich kein Wort zu verlieren. Als wenn Qualität immer das entscheidende Kriterium wäre ... In einer demokratischen Öffentlichkeit ist es Aufgabe der Kritik, Werk und Inszenierung einer bewertenden Analyse zu unterziehen, wobei es für ein Theater ein legitimes Abwägen gibt zwischen einer möglichen Zweitrangigkeit eines Stückes und dem Interesse an einem Thema. Vor diesem Hintergrund ist es zu bedauern, daß das Stück nicht zur Aufführung für eine größere Öffentlichkeit kam. Wo die Verbreitung und Aufführung von künstlerischen Werken nur verhindert wird, ist in der Sache oftmals nicht viel gewonnen. Ressentiments laden sich dadurch eher auf, als daß man sie abbaut. Die Vergangenheit des Verhältnisses von Kunst und Katholizismus hielte da einige Beispiele bereit.

Das zentrale Argument der jüdischen Bürger, die die Aufführung des Fassbinder-Stücks verhinderten, war der entschlossene Wille, dieses Mal rechtzeitig genug sich zu Wort zu melden, Alarm zu schlagen gegen etwas, was man für antisemitisch hält. Die große Frage von Juden an die Zeit nationalsozialistischer Terrorherrschaft in Deutschland ist bis heute: Warum haben wir uns nicht mehr gewehrt, rechtzeitig, zu einem Zeitpunkt also, zu dem vielleicht noch etwas zu machen gewesen wäre?

Fassbinders „reicher Jude" und der neonazistisches Zeug schwafelnde „Hans von Gluck" überschreiten für die Gegner der Aufführung den Grad dessen, was in Deutschland vierzig Jahre nach Kriegsende noch als erträglich anzusehen ist. In dieser Beurteilung steht letztlich Meinung gegen Meinung. Gefühlsmäßiges spielt hier eine große Rolle. Angesichts von Angst und Schmerz, zumal von Juden, versagen alle gutgemeinten Gegenargumente.
Und dennoch wird man nicht einfach in den Chor derjenigen einstimmen können, die den Eindruck erwecken, als könne ein „guter" Deutscher, ob Jude oder Nichtjude, nur für die Absetzung bzw. Verhinderung des Stükkes eintreten. Verwunderte es nicht zu sehen, wie manch einer am Abend der beabsichtigten Uraufführung Verständnis fand für Formen des zivilen Ungehorsams, während er vor noch gar nicht langer Zeit an den Toren des Militärlagers von Mutlangen die bundesdeutsche Rechtsordnung in Gefahr sah? Brach hier nicht doch auch wieder eine für Deutsche nicht untypische

Haltung durch, Probleme dadurch lösen zu wollen, indem man Verbote ausspricht und Veröffentlichung verhindert? Muß in einem Theater nicht mehr möglich sein, als in einem Parteiprogramm zu dulden wäre? Mit der Befürchtung, Gezeigtes und Veröffentlichtes könnte mißverstanden werden bzw. Wasser auf die Mühlen der Falschen lenken, ließe sich vieles verhindern.

Antisemiten auf die Bühne zu bringen muß zunächst noch nicht antisemitisch sein. Eine Person auf die Bühne zu bringen, die „reicher Jude" heißt, im Grunde auch nicht. Das christliche Mittelalter benutzte die Juden, um sich selbst angesichts des Zinsverbotes nicht zu beschmutzen, aber dennoch auf die Vorteile der Zinsbewirtschaftung nicht verzichten zu müssen. Der „reiche Jude" bei Fassbinder ist ein literarisches Topos für die Ausbeutung dessen, der selbst als Ausbeuter dasteht. Kann man den Topos vom „reichen Juden", sosehr er auch auf seine historische Wirkung hin durchschaut ist, aus dem Fundus von Topoi und Stereotypen der Sprache einfach verbannen? *nt*

Kampfobjekt

Seit einiger Zeit tun die sandinistischen Comandantes in *Nicaragua* so rein gar nichts, was sie als aufrechte Demokraten ausweisen könnte. Nun haben sie für die Dauer eines ganzen Jahres den Notzustand über das Land verhängt, die Grundrechte für das 3-Millionen-Volk weitgehend ausgesetzt. Ihre Innenpolitik ist repressiv geworden, ihre Wirtschaftspolitik von Mißerfolgen gekennzeichnet, die Außenpolitik aus Not und wohl auch aus Neigung zunehmend prosowjetisch. Sie beschimpfen ihre innen- und außenpolitischen Gegner – Kirchenführer nicht ausgenommen – und zeigen sich arrogant im Umgang, was den hemdsärmeligen Revolutionären besonders schlecht steht. Nicht gerade das also, was man sich unter den ersten Dienern eines Staates vorstellt.

Nun wollte CDU-Generalsekretär *Heiner Geißler* die deutsche Öffentlichkeit mit dem „Nicaragua-Report" (am 29. Oktober in Bonn) über die „wahre Lage" in dem mittelamerikanischen Land informieren. Was notwendig sei, so Geißler, weil das sandinistische Regime mit seinem Propagandaapparat die weltweite Berichterstattung beherrsche. Vor allem in der Bundesrepublik und in Europa werde einseitig berichtet, Fakten würden verschwiegen oder verfälscht. Die Medien hätten eine „Mauer des Schweigens" um die Zustände in Nicaragua errichtet.

Ist dem wirklich so? Desinformation, Schönfärberei für das sandinistische Regime hat es gegeben, in einigen Rundfunkanstalten mehr als in der Presse. Aber doch nicht nur! Jeder halbwegs aufmerksame Zeitungsleser hat in den letzten drei Jahren die politischen (Fehl-) Entwicklungen in Nicaragua verfolgen können. Anhand einer Vielzahl von Nachrichten, die sich an Fakten hielten, und über Trendberichte. Die zogen eher – in ganz anderer Richtung als die von Geißler beklagte – immer wieder einmal den zum jeweiligen Zeitpunkt voreiligen und düsteren Schluß, das Abgleiten Nicaraguas in den Totalitarismus und seine Integration in den östlichen Machtbereich sei wenn nicht eine Tatsache, so doch vorauszusehen. Wer beim Zeitungslesen bedachte, daß Informationen überhaupt höchst selten rücksichtslos im eigentlichen Sinn des Wortes gegeben werden, konnte sich auch aus widersprüchlichen Meldungen ein Bild über die Lage in Nicaragua machen.

Wozu also die Geißlersche Informationsveranstaltung? Sie sollte dazu beitragen, „einer undemokratischen und die Menschenrechte verletzenden Regierung internationale Unterstützung zu entziehen". Da tut sich denn für die Union ein weites Feld auf. Zweifellos gehören Menschenrechtsverletzungen, wo immer sie begangen werden, an den öffentlichen Pranger. Aber auf dem lateinamerikanischen Kontinent und gleich in der Nachbarschaft Nicaraguas findet sich weit Schlimmeres. Nicht einmal die der Verharmlosung unverdächtigen Schilderungen des seit Jahren im Exil lebenden *Esteban Gonzales* von der Unabhängigen Menschenrechtsorganisation Nicaraguas CPDH reichen nur annähernd an das heran, was die zivile Bevölkerung in Guatemala und – nach wie vor – auch in El Salvador erleiden muß.

Daß der CDU-Generalsekretär die Sozialistische Internationale wegen ihrer Unterstützung für das sandinistische Regime als Angriffsziel wählte („Nicaragua wird von der Kommunistischen und von der Sozialistischen Internationale zu einem Kampfobjekt gegen die Vereinigten Staaten instrumentalisiert"), die auch in der CDU umstrittene Rolle der USA aber aussparte, kann kaum mit dem Kriterium unterschiedlicher Bedeutsamkeit begründet werden. Allein dem Verdacht, hier werde mit Menschenrechten Politik (und noch dazu Parteipolitik) gemacht, hätte sich die CDU nicht aussetzen sollen. Eine weniger ideologische, dafür etwas breitere geographische Basis – mit den Nachbarländern Guatemala und El Salvador erreicht Nicaragua die Flächengröße der Bundesrepublik – hätte dem Anliegen Menschenrechte nicht geschadet, im Gegenteil. So ist der Eindruck entstanden, das von innen und außen stark bedrängte sandinistische Regime solle auch von hier aus noch ein wenig destabilisiert werden.

Der zum „Report" geladene nicaraguanische Oppositionspolitiker *Augustín Jarquín Anaya* beklagte in einem für den Bundesvorstand der Jungen Union verfaßten Lagebericht die wenig tatkräftige Unterstützung der bürgerlichen Opposition in Nicaragua durch die westlichen Länder. Es fehle an Solidaritätsbeweisen, wie sie etwa die sandinistischen Jugendorganisationen aus dem Ostblock und auch aus dem Westen erführen. Solche Gesten wären möglich und sinnvoll, wenn auch nicht spektakulär. Destabilisieren ist ein schmutziges Geschäft und ein fragwürdiges politisches Mittel, das zudem im Fall Nicaragua bereits militärisch und damit mehr als ausreichend angewendet wird. *bu*

EKD-Denkschrift: Protestanten und Demokratie

„Gegenüber der immer wieder geäußerten Vermutung, es gebe in der evangelischen Kirche ein so hohes Maß schwärmerischer und utopischer Vorstellungen, daß man nicht wisse, ob sie auf ein geordnetes Verhältnis zum Staat hinreichend Bedacht zu nehmen imstande sei, ist diese Denkschrift von besonderem Gewicht". – Mit diesem etwas umständlich formulierten Satz würdigte Landesbischof *Eduard Lohse* in seinem letzten Rechenschaftsbericht als Ratsvorsitzender vor der EKD-Synode (3.–8. November) die am 17. Oktober der Öffentlichkeit vorgestellte Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie". Er machte damit gleichzeitig auf den Hintergrund aufmerksam, dem sich das von der „Kammer für Öffentliche Verantwortung" der EKD erarbeitete Dokument verdankt: Eine grundsätzliche protestantische Positionsbestimmung zum Staat des Grundgesetzes hatte der Rat der EKD erstmals Mitte 1981 in Aussicht gestellt, in einer Antwort auf „Anfragen evangelischer Christen in politischer Verantwortung an ihre Kirche", mit denen sich der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU zu Wort gemeldet hatte (vgl. HK, August 1981, 427–428).

Aktuelle Auseinandersetzungen als Hintergrund

Dem Evangelischen Arbeitskreis war es bei seinen Anfragen damals um Gravamina zu tun, die kurz zuvor auch zwei der höchsten staatlichen Repräsentanten der Bundesrepublik zu kritischen Bemerkungen an die Adresse vor allem der deutschen Protestanten veranlaßt hatte. Im Blick auf die Friedensdiskussion attestierte der damalige Bundeskanzler *Helmut Schmidt* in einem Gespräch mit den „Evangelischen Kommentaren" (April 1981) den Kirchen einen Nachholbedarf bei der „inneren Anerkennung des demokratischen Prinzips". Etwa zur gleichen Zeit beklagte Bundespräsident *Karl Carstens* bei der Wiedereröffnung des Bremer Doms den Mißbrauch des seelsorgerischen Amtes für politische Zwecke.

Inzwischen hat sich die Lage in mancher Hinsicht beruhigt. Die Friedensdiskussion hat sich weitgehend in die Gemeinden zurückverlagert und auch die Auseinandersetzungen um die Startbahn West des Frankfurter Flughafens, die der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau schwer zu schaffen machten (vgl. HK, Dezember 1981, 605–606), gehören der Vergangenheit an. Auch der nordelbische Kirchenkonflikt, der sich nicht zuletzt an einseitigen Aufrufen kirchlicher Mitarbeiter zur Wehrdienstverweigerung entzündete, ist durch die Sondersynode vom Juli dieses Jahres (vgl. HK, August 1985, 350) vorerst entschärft worden. Insofern wurde die Demokratiedenkschrift jetzt zu einem recht günstigen Zeitpunkt veröffentlicht.

Die für den Zusammenhalt der evangelischen Kirche belastenden Konflikte der vergangenen Jahre haben sich in ihr allerdings deutlich niedergeschlagen. So werden die Christen ermahnt, dafür Sorge zu tragen, „daß in umstrittenen Fragen politischer Einschätzung die Gemeinschaft des Glaubens nicht Schaden nimmt". Man könne und solle sich die Zugehörigkeit zur Kirche nicht durch unterschiedliche Gewissensurteile in konkreten Fragen der politischen Existenz gegenseitig absprechen. Innerhalb der Kirche solle die Mitverantwortung für die Demokratie auf demokratische Weise, in Achtung von Pluralität und Wahrung der Toleranz wahrgenommen werden. An die kirchlichen Amtsträger richtet sich die Mahnung, nicht die Kirche für ihre persönlichen Entscheidungen in Anspruch zu nehmen: „Er muß darüber hinaus prüfen, ob er sich nicht bei der Wahrnehmung seiner staatsbürgerlichen Rechte im Einzelfall um seines Verkündigungsauftrags willen zurückzuhalten hat."
Allerdings, so die Denkschrift weiter, gebe es Grenzfälle, in denen ein Amtsträger „durch sein an Gottes Wort gebundenes Gewissen" dazu gedrängt werde, auch ohne Rückendeckung durch seine Kirche und gegen die in ihr herrschende Ansicht zu handeln. In die gleiche Richtung geht der Hinweis, die evangelische Kirche werde Respekt und Schutz gerade denen nicht verweigern, die nach gewissenhafter Prüfung auch persönliche Risiken auf sich nähmen, um vor Entwicklungen zu warnen, die sie für verhängnisvoll hielten.

„Kritische Solidarität" als Leitlinie

Das quantitative und argumentative Schwergewicht der Denkschrift liegt aber nicht bei innerkirchlichen Problemen. Ihr geht es vielmehr vor allem um die beiden *Grundfragen,* wie der demokratische Rechtsstaat aus dem Blickwinkel protestantischer politischer Ethik zu bewerten ist und welche Perspektiven sich für die demokratische Ordnung in der Bundesrepublik angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen ergeben. Dabei verbindet sie das *uneingeschränkte Ja zum freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaat* mit Hinweisen auf Schwachstellen des Systems und mit Vorschlägen für seine Weiterentwicklung.
Die Zustimmung zur Demokratie wird in der Denkschrift mit der besonderen Nähe ihrer Grundlagen zum christlichen Menschenbild begründet; es wird dabei an die ursprünglichen christlichen Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde und der Überzeugung von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen erinnert. Die positive Beziehung von Christen zum demokratischen Staat des Grundgesetzes sei mehr als äußerlicher Natur; sie habe mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christli-

chen Glaubens zu tun. Der Text versucht diese Position in die *Tradition protestantischer Staatsauffassung* einzuordnen, nicht ohne dabei Korrekturen gegenüber dieser Tradition vorzunehmen: „In der evangelischen Kirche wird heute klarer erkannt, daß das biblische Wort von der Obrigkeit, die von Gott angeordnet ist, die Verantwortung der Menschen, aller Bürger geradezu fordert." Wenn heute mit der fünften Barmer These von der nach „göttlicher Anordnung" dem Staat zukommenden Aufgabe gesprochen werde, richte sich diese Anordnung in erster Linie an die politische Verantwortung der den Staat bildenden Bürger. In diesem Zusammenhang wird auch das für die Grundtendenz der Denkschrift wichtige Stichwort der „kritischen Solidarität" eingeführt, die für die christliche Annahme der freiheitlichen Demokratie bestimmend sein müsse.

Die Denkschrift geht von der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Demokratie nicht unmittelbar zu den neuen Herausforderungen für den demokratischen Staat über, sondern stellt in ihrem Mittelteil *Grundelemente des demokratischen Verfassungsstaats* vor: Rechtsstaat, Grundrechte, Gewaltenteilung und Herrschaft auf Zeit, Bedeutung des Repräsentationsprinzips, Mehrheitsprinzip, Parteien und Öffentlichkeit, Demokratie als Herrschafts- und Lebensform. Dabei wird jeweils auch auf Probleme und Spannungen eingegangen, die mit diesen Elementen verbunden sind, etwa bei den Aussagen über die Rolle der Parteien („Die Parteien haben ihren Einflußbereich in weite Lebensbereiche hinein ausgedehnt und damit die Freiräume politischer Willensbildung außerhalb und neben den Parteien eingeengt").

Der Text ist deutlich bemüht, das Gewicht der Herausforderungen, die sich für den demokratischen Staat aus Hochrüstung und nuklearer Abschreckung, Umweltkrise, Entwicklung der Dritten Welt und modernen Informationstechniken ergeben, ernst zu nehmen: In den Auseinandersetzungen über die sogenannten Überlebensfragen würden geschichtlich neuartige Ängste und Wertvorstellungen mitschwingen, die nicht verharmlost werden dürfen. Allerdings läßt die Denkschrift keinen Zweifel daran, daß die demokratische Staatsform nicht zur Disposition steht: „Keine heute bekannte Staatsform bietet eine bessere Gewähr, die gestellten Probleme zu lösen, als die freiheitliche Demokratie. Deshalb bejahen wir diese Staatsform als Chance, die durch ernsthaftes Bemühen um Erfüllung und Weiterentwicklung der Demokratie genutzt werden muß." Auch die Urteile über mögliche Wege dieser Weiterentwicklung fallen vorsichtig-differenziert aus. Das gilt für den Vorschlag, in die repräsentative Ordnung des Grundgesetzes mehr direkte Demokratie einzuführen wie für den Vorschlag, den Grundrechtskatalog um Schöpfungs- oder Fundamentalrechte, wie etwa den Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen, zu erweitern.

Eine respektable Positionsbestimmung

Die Denkschrift sei insgesamt ein großer Fortschritt in der oft so beschwerlichen innerkirchlichen Diskussion über politische Grundsatzfragen und sie sei um der internen Diskussion willen, aber auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der evangelischen Kirche gegenüber den Bürgern und Repräsentanten der Bundesrepublik eigentlich längst fällig gewesen. So urteilte Bundesverfassungsrichter *Roman Herzog* (selber Mitglied der Kammer für Öffentliche Ordnung) in seinem Referat auf der Trierer Tagung der EKD-Synode, die sich aus Anlaß der Denkschrift einen Tag lang mit dem Schwerpunktthema „Evangelische Christen in unserer Demokratie" beschäftigte. Mit dieser Bewertung stand er keineswegs allein. Nicht nur sein Trierer Korreferent und Karlsruher Kollege *Helmut Simon* äußerte Dank und Zustimmung zu dem Text; auch in der Synodendiskussion erhielt die Denkschrift durchweg gute Noten. Die Synode verabschiedete zum Abschluß ihrer Tagung eine „Kundgebung", in der sie sich die Grundlinien der Denkschrift zu eigen macht. Die Gemeinden werden darin gebeten, „sich den in der Denkschrift aufgeworfenen Fragen und angebotenen Lösungsversuchen zu stellen, sie sorgfältig zu bedenken und zu beraten".

Tatsächlich bietet der von der Kammer für Öffentliche Verantwortung unter Vorsitz von Prof. *Trutz Rendtorff* mit erheblicher Mühe erarbeitete Text eine *respektable Positionsbestimmung* im Spannungsfeld von protestantischer Tradition, Strukturen des demokratischen Staates und Zukunftsaufgaben für den Staat des Grundgesetzes und seine Bürger. Obwohl die Denkschrift manches Selbstverständliche enthält, war es keineswegs selbstverständlich, daß sie in dieser Form überhaupt zustande kam. Roman Herzog meinte in seinem Referat in Trier, er sei sicher nicht das einzige Kammermitglied gewesen, das eine solche Übereinstimmung zu Beginn der Arbeit nicht für möglich gehalten hätte. Wie dieses von der EKD-Synode nachdrücklich unterstützte Konsensangebot in Sachen Protestantismus und Demokratie von den verschiedenen Gruppen und Flügeln innerhalb der evangelischen Kirche angenommen und weiterentwickelt wird, muß sich zeigen. Der scheidende Ratsvorsitzende Lohse äußerte in seinem Rechenschaftsbericht den Wunsch, die von der Demokratiedenkschrift nach sorgfältigen Diskussionen formulierten Leitlinien sollten „für die künftige Wahrnehmung politischer Verantwortung in unserer Kirche bestimmend sein".

Daß die Akzente bei der Interpretation der Denkschrift verschieden gesetzt werden können, zeigte sich schon bei den verschiedenen Voten auf der Trierer Synodaltagung. Strichen die einen beim Stichwort „kritische Solidarität" mehr die notwendige Solidarität mit dem demokratischen Staat, seinen Strukturen und Institutionen heraus, war es anderen mehr um kritische Anfragen zu tun. So wandte sich Helmut Simon in seinem Referat gegen eine Überfrachtung des Repräsentationsprinzips und den Rückfall in einen Rechtspositivismus: Schaden leide die Rechtstaatsidee we-

niger durch Rechtsverstöße von Bürgern, sondern vor allem durch staatlichen Machtmißbrauch. Es müsse, so ein weiterer Punkt Simons, auch die Frage erlaubt sein, ob die Zurückhaltung des Grundgesetzes gegenüber allen Formen der direkten Demokratie nicht eher schädlich als nützlich sei.
Gewichtige katholische Stellungnahmen zur EKD-Denkschrift über den „Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe" (so der Untertitel) liegen bisher noch nicht vor. Es wäre aber ein erfreulicher Nebeneffekt der Denkschrift, wenn sie nicht nur zur innerprotestantischen Verständigung und Konsensfindung beitragen würde, sondern daneben auch zum Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten über gegenwärtige Schwerpunkte einer konkreten christlichen Staatsethik. *U. R.*

Die Laien in kirchlichen Räten: Schweizerische Entwicklungen

Bis zur Veröffentlichung des Vorbereitungsdokumentes zur nächsten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt" (HK, April 1985, 156–157) wurde in der „Kirche Schweiz" die *Laienfrage* vorwiegend *als Strukturfrage* behandelt. Denn zum einen stehen im Zusammenhang mit dem zunehmenden Einsatz von Laien im pastoralen Dienst drängende Fragen an, zu deren Klärung die Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK) neulich eine besondere Anstrengung unternommen hat (HK, August 1985, 356–358). Und zum andern ist die gesamtschweizerische Koordination der pastoralen Aufgaben nicht zuletzt wegen Strukturfragen ins Stocken geraten.
Vor acht Jahren hatte die Schweizer Bischofskonferenz erklärt: „In unserem vielsprachigen und föderalistisch aufgebauten Land besteht eine besondere Notwendigkeit, aufeinander zu hören, abgewogene Lösungen zu suchen und auftretende Gegensätze im Interesse des größeren Ganzen auszugleichen." Und „um die pastoralen Bemühungen in den einzelnen Bistümern, Sprachregionen und Organisationen im Dienst der Kirchenerneuerung zu koordinieren", hatte sie die Schaffung eines *gesamtschweizerischen Koordinationsgremiums „Diözesane Seelsorgeräte – Interdiözesane Organisationen" beschlossen.* Obwohl in der anschließenden Befragung die diözesanen Seelsorgeräte die Notwendigkeit interdiözesaner Koordination bejaht hatten – nur der Seelsorgerat des Kantons bzw. Bischofsvikariats Neuenburg lehnte mit der Begründung ab, zuerst sei die diözesane Koordination zu gewährleisten –, ist heute noch nicht bzw. nicht mehr absehbar, ob dieses beschlossene Koordinationsgremium überhaupt geschaffen werden kann.

Der Anstoß von außen

Die Thematik bzw. das Vorbereitungsdokument der Bischofssynode veranlaßte die diözesanen Seelsorgeräte – und auch weitere Organisationen –, sich entschiedener der Laienfrage zuzuwenden; dieser Anstoß von außen brachte die Seelsorgeräte dazu, sich gleichzeitig mit der gleichen Thematik zu befassen. Diesen Umstand begriff und ergriff die PPK als Möglichkeit und Gelegenheit, ihrem statutarischen Auftrag entsprechend „die interdiözesane Koordination bei der Behandlung gesamtschweizerischer Fragen" zu fördern. Sie rief deshalb auf den 26. Oktober 1985 Vertreter der Seelsorgeräte zu einem Gedankenaustausch zusammen mit dem Ziel, „Erfahrungen bei der Behandlung dieses Themas in den Räten auszutauschen und Impulse zu erhalten für die konkrete Weiterarbeit".
Darüber hinaus sollte diese Zusammenkunft Gelegenheit zur gemeinsamen Aussprache über *Mittel und Wege der interdiözesanen Koordination* bieten, und so wurde ausdrücklich nach den Wünschen und Vorstellungen gefragt, die „in bezug auf die interdiözesane Zusammenarbeit in den Seelsorgeräten bestehen". Von der PPK her wurde diese zweite Frage an der Zusammenkunft selber behutsam gestellt: Deren Vizepräsident *Niklaus Knecht* erinnerte in seiner Einführung nicht nur an die bisherigen Erfahrungen gesamtschweizerischer Zusammenarbeit, sondern wies auch nachdrücklich darauf hin, daß die interdiözesane Koordination weder einfach noch in jedem Fall wünschenswert sei. Doch könne bereits der Erfahrungsaustausch über eigenständige diözesane Lösungen von Problemen, mit denen alle Diözesen konfrontiert sind, ein Dienst für eine lebendige Seelsorge sein.

Daß die interdiözesane Koordination nicht einfach ist, läßt sich nicht zuletzt am Schicksal der Institution *„Interdiözesanes Pastoralforum"* ablesen. So war am Ende des zweiten Pastoralforums schon nicht zu erkennen, wie es insgesamt eigentlich weitergehen soll (HK, Dezember 1981, 607–609); und rückblickend muß auch von der PPK eingestanden werden, daß diese „ereignishafte Versammlung" ohne bzw. ohne nachhaltige Wirkung für die interdiözesane Koordination geblieben ist. Auch die Zusammenarbeit der diözesanen Räte hat, wie an der Zusammenkunft ihrer Vertreter deutlich wurde, ihre eigenen Schwierigkeiten. Zwar umfassen die Schweizer Bistümer ein kleines Staatsgebiet, aber jedes Bistum hat doch ein anderes demographisches und kulturelles, wirtschaftliches und soziales, konfessionelles und staatskirchliches Profil.

Diese Unterschiede haben auch zu unterschiedlichen kirchlichen Strukturen und so zu *unterschiedlich strukturierten Seelsorgeräten* geführt. Diözesane Seelsorgeräte haben die mehrere Kantone umfassenden Bistümer Basel, Chur und St. Gallen sowie die je einen Kanton umfassenden Bistümer Sitten und Lugano. Eine Besonderheit des Bistums Sitten ist seine Zweisprachigkeit, so daß auch sein Seelsorgerat weitgehend in den sprachregionalen

Teilkonferenzen arbeitet. Der Seelsorgerat des Bistums Lugano, der zur Zeit infolge der Sedisvakanz ohnehin nicht im Amt ist, sieht seine besondere Schwierigkeit darin, daß im Bistum Lugano bisher erst 3 oder 4 Pfarreien Seelsorgeräte (Pfarrgemeinderäte) haben, so daß die Mitglieder des diözesanen Rates in der Regel keine Erfahrung mit kirchlicher Ratsarbeit haben. Das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg schließlich hat keinen diözesanen Seelsorgerat, sondern mehrere den Bischofsvikariaten zugeordnete Räte, nämlich vier französischsprachige kantonale Räte und *einen* Seelsorgerat aller deutschsprachigen Katholiken des Bistums. Dazu kommt, daß es in den Bistümern Basel und Chur einige wenige kantonale Seelsorgeräte und in verschiedenen Bistümern vereinzelt sogar Dekanatsseelsorgeräte gibt. Diese strukturellen Verschiedenheiten haben unter anderem zur Folge, daß in den diözesanen Räten unterschiedliche Basisbezüge gegeben sind. So muß sich beispielsweise der Seelsorgerat des 533 Pfarrbezirke umfassenden Bistums Basel ganz anders um die Basiskontakte bemühen als der Seelsorgerat der deutschsprachigen Katholiken des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg, in dem alle deutschsprachigen Pfarreien vertreten sind.

Gemeinsame Fragen

Trotz dieser komplexen Gegebenheiten – die strukturellen Unterschiede sind weitgehend Folgen der Mentalitätsunterschiede – ergab die Aussprache der Vertreter der diözesanen Räte über die Ergebnisse ihrer bisherigen Beratung der Laienfrage einige gemeinsame Sorgen und Herausforderungen.

In mehreren Bistümern befassen sich die Räte mit der Frage, wie die Laien besser auf eine ehrenamtliche Mitarbeit in der Kirche vorbereitet werden könnten. Verschiedenenorts hat man den Eindruck, daß mit einer entsprechenden *Ausbildung* sowohl vermehrt Laien zur Mitarbeit gewonnen werden könnten als auch die Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen, namentlich Priestern erleichtert würde. Zu einem besonderen Problem scheint das Verhältnis zwischen *Ehrenamtlichkeit und Hauptamtlichkeit* zu werden, wurde es doch nicht nur in verschiedenen Seelsorgeräten, sondern auch im Zusammenhang mit den Fragen um die Laien im pastoralen Dienst erörtert und darüber hinaus in der Schweiz dieses Jahr von verschiedenen nationalen Verbänden thematisiert. Im Kanton Genf, in dessen kirchlichem Führungsorgan („conseil exécutif") die Laien sogar die Mehrheit haben, ist nicht mehr das Zueinander von Klerus und Laien, sondern jenes von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen problematisch.

In mehreren Bistümern wurde auch das *Selbstverständnis* der Räte zur Sprache gebracht und nach ihrem *Ort in der Kirche* gefragt. Dabei wurde diese Frage in den größeren Zusammenhang der Frage nach der *Partizipation* in der Kirche und der *Mitbestimmung* der Laien gestellt. In diesem größeren Zusammenhang ist dann aber auch zu erkennen, daß die Frage der Beteiligung auf verschiedenen Ebenen gestellt wird und erstens durch strukturelle bzw. institutionelle Vorkehren allein nicht zufriedenstellend beantwortet werden kann: es kommt immer auch noch auf den konkreten Pfarrer, Dekan und Bischof an, ob und wie die Mitarbeit der Laien gefragt ist; zweitens liegen die Schwierigkeiten nicht nur auf der Seite des Klerus, sondern auch auf der Seite der Laien: noch immer und immer wieder erfahren in der Kirche engagierte Laien, daß sie von anderen Laien nicht akzeptiert werden. Und beides erschwert die Mitarbeitergewinnung.

Aus unterschiedlichen Gründen nahmen verschiedene diözesane Räte die Frage nach der spezifischen *Spiritualität* des Laien auf. Im Bistum Basel beispielsweise ist sie Inhalt eines längerfristigen Lernprozesses zum Thema „Christ-Sein im Alltag heute". Hierbei haben sich die Ratsmitglieder verpflichtet, in ihren jeweiligen Pfarreien „Glaubensgespräche" zu führen und erst aufgrund der dabei gemachten Erfahrungen im Seelsorgerat zu überlegen, welche Impulse von der Diözese ausgehen könnten.

In den Räten, die auf das Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode selber eingetreten sind, kam ein nicht geringes Mißbehagen gegenüber diesem Text zum Ausdruck. Der Seelsorgerat des Bistums St. Gallen hatte sogar einen Text verabschiedet, der an der Zusammenkunft von den Vertretern anderer Räte beifällig zur Kenntnis genommen wurde: „Wir wollen als mündige Frauen und Männer weiterarbeiten an einer lebendigen Kirche. Wir halten aller auftretenden Schwierigkeiten zum Trotz an der Öffnung, an der Vielfalt und am Aufbruch fest, die durch das II. Vatikanische Konzil und die Synode der Schweizer Katholiken ermöglicht und ausgelöst worden sind. Wir wehren uns gegen restaurative Tendenzen, die die Mündigkeit und Eigenverantwortung und die nötige Aufwertung der Stellung der Laien und besonders der Frauen in der Kirche wieder vermehrt in Frage stellen. Deshalb ersuchen wir Seelsorgeräte die Schweizer Bischöfe, sich an der Bischofssynode in Rom dafür einzusetzen, daß das Fenster, das Konzil und Synode geöffnet haben, nicht wieder zugeschlagen wird." Die Stellung der Frau in der Kirche wurde auch in anderen Räten als Element der Laienfrage oder gar im Zusammenhang mit der Amtsfrage zur Sprache gebracht.

Infolge des zunehmenden Priestermangels mußte in verschiedenen Räten schließlich auch über die *Zusammenarbeit mehrerer Pfarreien* gesprochen werden. Hierbei scheint das Westschweizer Konzept der Gesamt- bzw. Sektoren-Pastoral („pastorale d'ensemble" bzw. „des secteurs") für die anderen Landesteile ein faszinierendes Konzept zu werden.

Und die Welt?

In verschiedenen Räten gab auch das Verhältnis von Kirche und Politik zu reden; im Bistum St. Gallen, das als einziges eine eigene Kontaktkommission zur Wirtschaft („Kommission Politisch-wirtschaftlicher Bereich") und als nächsten pastoralen Schwerpunkt das Thema „Arbeit" gewählt hat, wurde auch die Wirtschaft einbezogen. Zum Gespräch über diese Verhältnisbestimmung kam es verschiedenenorts wegen Konflikten über politische Stellungnahmen eines Seelsorge-

rates. Politisch in der Christlich-demokratischen Volkspartei (CVP) engagierte Katholiken bestritten nämlich bei gegebenem Anlaß die Zuständigkeit eines kirchlichen Laiengremiums, zu tagespolitischen Fragen Stellung zu nehmen. An der Zusammenkunft selber wurde die Beschränkung auf diese eine Frage bzw. der sonst fehlende Weltbezug der Laien in der Arbeit der Seelsorgeräte nachdrücklich bemängelt. Diese Rüge wurde zuerst von einer Delegierten ausgesprochen, die zugleich Mitglied der Geschäftsleitung der Westschweizer Arbeitsgemeinschaft der Laienverbände (Communauté Romande de l'apostolat des Laïcs) ist.

Damit zeigte sie ein Problem des Schweizer Katholizismus an, dem die Räte bislang kaum die erforderliche Aufmerksamkeit geschenkt haben. Die nachkonziliare Entwicklung hat nämlich eine *Aufspaltung der Laienarbeit* mit sich gebracht: die „Berufung und Sendung der Laien in Kirche" wird vornehmlich in den Räten wahrgenommen, jene „in Welt" hingegen vornehmlich in den Verbänden. Diese aber sind nur in der Westschweiz in einer Arbeitsgruppe zusammengeschlossen, so daß es in der deutschen Schweiz auf diözesaner Ebene und erst recht auf gesamtschweizerischer Ebene mehrere Verbände nebeneinander gibt, die anzusprechen nicht einfach ist. Und so ist es auch zu einem weitgehend beziehungslosen Nebeneinander von Räten und Verbänden gekommen, das nur in den beiden Pastoralforen etwas überwunden werden konnte. So haben sich nicht nur die Seelsorgeräte über den Weltbezug ihrer Arbeit Gedanken zu machen, sondern es sind auch die Verbände gefragt, wie sie es mit der Koordination und Zusammenarbeit untereinander halten wollen. Eine besondere Verantwortung fällt hierbei dem Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) zu, weil er einerseits ein zahlenmäßig starker Verband ist und anderseits bislang mehr Willen zu Eigenständigkeit als Bereitschaft zu Zusammenarbeit an den Tag gelegt hat.

Während die Zusammenarbeit der Verbände untereinander so eine völlig offene Frage ist und eine Koordination zwischen ihnen und den Seelsorgeräten infolgedessen als utopisch erscheint, soll es mit der Koordination zwischen den diözesanen Seelsorgeräten behutsam weitergehen. Ihre Delegierten haben jedenfalls beschlossen, sich nächsten Frühsommer wieder zu treffen. *R. W.-Sp.*

Frankreich: Bischöfe beschließen Erwachsenenkatechismus

Die jährlich im Herbst stattfindenden Vollversammlungen der französischen Bischofskonferenz haben in der Ortskirche Frankreich traditionell einen etwas anderen Stellenwert als die Vollversammlungen anderer Bischofskonferenzen. Die französische Kirche ist arm an Ereignissen und Veranstaltungen, die für die gesamte Ortskirche so etwas wie eine integrierende Bedeutung besitzen. Außerdem hat die Bischofskonferenz mit ihren 120 Mitgliedern eine Größe, die ein mehr als einmaliges Zusammenkommen aller Bischöfe pro Jahr – auch wenn es durchaus Bischofskonferenzen gibt, die sogar noch größer sind und dies praktizieren, wie z. B. die der USA – u. U. problematisch werden läßt. So sind die jährlichen Zusammenkünfte der Bischöfe im südfranzösischen Wallfahrtsort Lourdes zu Fixpunkten geworden, an denen sich die Kirche Frankreichs Rechenschaft gibt über ihre jeweilig aktuelle Situation.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, daß die französischen Bischöfe nicht ausschließlich hinter verschlossenen Türen tagen, sondern man sich um die Herstellung größtmöglicher Öffentlichkeit bemüht. Nachdem es bei der letztjährigen Vollversammlung (vgl. HK, Dezember 1984, 585) zu Unstimmigkeiten zwischen Journalisten und Bischöfen über die Zulassung der Medien gekommen war, teilte man bei der jüngsten Vollversammlung, die vom 23. bis 29. Oktober abgehalten wurde, die Tagesordnung in zwei Teile auf: Vom 23. bis 25. Oktober tagte die Bischofskonferenz unter sich, vom 26. bis 29. Oktober fand die Vollversammlung in Anwesenheit zahlreicher Gäste, Vertreter kirchlicher Gremien, Beobachter anderer christlicher Kirchen und der Medien statt.

Kontinuität – Verbesserung – Entkrampfung

Zentrales Thema der internen Beratungen war in diesem Jahr wieder einmal die *Katechese.* Vor einem Jahr hatten die Bischöfe die überarbeitete Fassung des katechetischen Unterrichtswerkes „Pierres Vivantes" verabschiedet. Schon wenige Jahre nach Erstellung dieses Werkes war nicht zuletzt auf Grund des Drängens vatikanischer Stellen eine Überarbeitung notwendig geworden. Inzwischen ist diese zweite Fassung im Buchhandel. Das Thema Katechese ist damit für die Kirche in Frankreich aber keineswegs erledigt. Im Januar dieses Jahres forderte der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* die französischen Bischöfe zu der Erarbeitung eines „exposé organique et complet de la foi" im Geiste von „Catechesi tradendae" auf, eines „texte de base incontesté au plan national", sprich: eines Katechismus (vgl. HK, April 1985, 154 f.). Da es sich bei „Pierres Vivantes" lediglich um eine Sammlung zentraler Glaubensdokumente handelt, sieht Rom darin keinen Ersatz für „einen" Katechismus. Aufgabe der Bischöfe in Lourdes war es nun, über das weitere Vorgehen in dieser Sache zu beraten und die nächsten Schritte zu beschließen.

Die drei Stichworte, mit denen das Pressekommuniqué die Beratungen zusammenfaßt, können die spannungsgeladene Situation zwischen dem Vatikan und Frankreich denn auch kaum verdecken: Das Bekenntnis zur *Kontinuität* drückt den Willen aus,

sich nicht einfach von Rom ein völlig neues katechetische Konzept aufdrängen zu lassen. Zum anderen dürfte dies der Versuch sein, die über 200 000 Katecheten im Lande angesichts mancher Befürchtungen zu beruhigen. Das Stichwort *Verbesserung* signalisiert Rom die Bereitschaft, sich einer Vervollständigung des vorhandenen katechetischen Arbeitsmaterials, eben auch in Form eines Katechismus, nicht zu verschließen.

Verbesserung kann man allerdings auch so lesen: Wenn es denn wirklich eine Verbesserung ist ... Die Bischöfe verschweigen ihre reservierte Haltung diesem Projekt gegenüber durchaus nicht, und sei es nur, wenn es im Kommuniqué heißt, daß es nicht leicht sei, heute die Kinder in einem kulturellen Raum zu erreichen, in dem die Sprache des Glaubens nicht mehr verstanden werde. Schließlich sprechen sich die Bischöfe für *Entkrampfung* aus, da sich „in einem polemischen Klima schlecht evangelisieren" lasse.

Wenn die Bischöfe sich an dieser Stelle auf ihre Aufgabe im Dienst der „kirchlichen Gemeinschaft" berufen und um Vertrauen in ihre „seelsorgerische Einsicht" werben, so beschreibt dies ziemlich genau ihre momentane Situation zwischen allen Stühlen: Rom und integralistische Kreise der eigenen Kirche klagen etwas ein, was die Bischöfe in ihrem eigenen katechetischen Konzept nur mit Mühe unterbringen zu können meinen und womit sie bei vielen Katecheten auf ausgesprochene Zurückhaltung stoßen.

Katechismus – Kompromiß

Die Beschlüsse in dieser Frage können denn auch ihren *Kompromißcharakter* kaum verleugnen: Erstens sollen in den sogenannten „Parcours catéchétiques", in denen jahrgangsweise die katechetischen Lehrinhalte vorgestellt und erläutert werden, diejenigen Elemente, die im engeren Sinn die Glaubensinhalte betreffen, stärker herausgearbeitet und zusammengefaßt werden (80 Bischöfe votierten in dieser Frage mit Ja, 27 mit Nein bei vier Enthaltungen). Zweitens beschlossen die Bischöfe (mit einer Mehrheit von 94 Ja- zu 12 Nein-Stimmen bei drei Enthaltungen) die *Erarbeitung und Herausgabe eines Erwachsenenkatechismus,* der in erster Linie bei der Katechetenausbildung eingesetzt werden soll. Nur wenige Bischöfe sollen sich in dem Zusammenhang für die Erarbeitung eines Katechismus für Kinder ausgesprochen haben.

Wer letztlich mit der Erstellung beauftragt werden wird und ob für die Erarbeitung andere französischsprachige Episkopate die ihnen angebotene Möglichkeit der Mitwirkung annehmen werden, steht noch nicht fest. Den Beschlüssen ist das Bemühen anzumerken, daß man auf jeden Fall das Eingeständnis vermeiden will, im bisherigen katechetischen Lehrmaterial bestehe ein Defizit in bezug auf die Darstellung der Glaubensinhalte. Dementsprechend vage bleibt im übrigen auch die Begründung für die nunmehr beschlossene Herausgabe des Katechismus. Vom Sinn dieses Unternehmens scheint eine Mehrheit der französischen Bischöfe bis heute nicht sonderlich überzeugt zu sein.

Das innerkirchliche Gespräch gerade der letzten Monate wurde wesentlich bestimmt von erheblichen Befürchtungen, die Teile der katholischen Bevölkerung in Frankreich in bezug auf die aus Anlaß des zwanzigsten Jahrestages der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils stattfindende außerordentliche Bischofssynode hegen (vgl. HK, Juli 1985, 340). Der Bericht, den der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* (Lille), zur Vorbereitung der Synode nach Rom sandte, war lediglich vom erweiterten Ständigen Rat der Bischofskonferenz erarbeitet worden und blieb bislang unveröffentlicht (vgl. HK, November 1985, 524). Neben Vilnet wird der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* an der Synode teilnehmen. Die Beratungen der Bischofskonferenz bestätigten im wesentlichen in bezug auf Konzil und nachkonziliare Entwicklung, was bislang schon von Vilnet und anderen Bischöfen vertreten worden war. Vilnet betonte in Lourdes, daß es nicht darum gehe, das Konzil zu aktualisieren, sondern die Atmosphäre des Konzils neu aufleben zu lassen. Er erinnerte daran, daß bereits Johannes XXIII. deutlich der Versuchung widerstanden habe, nur Ruinen und Unheil zu sehen, als er 1962 das Konzil eröffnete und daß dieser die Sprache der Verurteilung abgelehnt habe (La Croix 27./28. 10. 85).

Konzil ohne „Alterserscheinungen"

In der Debatte wurde deutlich, daß die französischen Bischöfe das Konzil nicht als Ausgangspunkt vielfältiger negativer Veränderungen in der Kirche ansehen. So sei beispielsweise die Krise beim Priester- und Ordensnachwuchs älter als das Konzil. Eine Reihe von Verunsicherungen in den letzten zwanzig Jahren seien im übrigen mehr Ausdruck einer allgemeinen Destabilisierung der Gesellschaft als der Krise der Kirche. In seinen tieferen Anliegen zeige das Konzil durchaus keine Alterserscheinungen. Die bevorstehende Synode habe im Grunde keine andere Funktion, als die großen Linien, wie sie vor zwanzig Jahren festgelegt worden seien, zu bestätigen. Bischof *Georges Gilson* (Le Mans): „Wenn die Synode nur dies bewirken würde, hätte sie ihr Ziel bereits erreicht" (Le Monde 30. 10. 85).
Im Rahmen eines auf mehrere Jahre hin angelegten Studienprojektes beschäftigten sich die Bischöfe zum dritten und letzten Mal mit der *Situation der Orden.* 71 000 weibliche und 13 500 männliche Ordensangehörige leben heute in Frankreich. Dabei zeigt sich eine beträchtliche Überalterung: 12 000 der männlichen Ordensmitglieder sind älter als 45 Jahre, 40 000 der weiblichen älter als 65 Jahre. Die Novizenzahlen sind in den letzten fünf Jahren in Frankreich wieder angestiegen (die Gesamtzahl liegt bei 550). Relativ günstig soll die Lage noch bei den alten großen Klostergemeinschaften aussehen. Neben den quantitativen Veränderungen beschäftigt man sich verstärkt mit einer gewandelten Stellung der Orden in Kirche und Gesellschaft. Dabei geht es auch um eine Ausrichtung an neuen Herausforderungen im gesellschaftlichen Raum, die die klassischen Arbeitsfelder der

Orden auf die Dauer ablösen können: Einwanderer, Arbeitslosigkeit, Drogenprobleme u. a. In den Beratungen der Bischofskonferenz wurden die Orden diskutiert unter dem Stichwort einer „evangelischen Radikalität als Kraft der Freiheit für Menschen, die nach Sinn suchen". Die Bischöfe verabschiedeten ein Dokument „Ordensmänner und Ordensfrauen in der missionierenden Kirche".

Papstbesuch im September 1986

Zu den weiteren Beratungsthemen gehörte auch die Sakramentenpastoral im Zusammenhang mit der fälligen Anpassung der partikularrechtlichen Normen an das neue Kirchenrecht. Als Firmalter wurde der Zeitraum vom zwölften bis achtzehnten Lebensjahr festgelegt. Die Generalabsolution beim Bußsakrament soll nach dem Willen der Bischöfe auf besondere Situationen wie Todesgefahr oder andere schwerwiegende Notlagen beschränkt sein. Aus Zeitgründen – wie es hieß – kam es in der Frage der Laienpredigt zu keiner Entscheidung. Zu einer früheren Entscheidung der Bischofskonferenz waren in dieser Frage von Rom Präzisierungen verlangt worden.

Das kommende Jahr wird für die französische Kirche in verschiedener Hinsicht von Bedeutung sein. Die Präsenz der Kirche in der französischen Gesellschaft spielte bei den Beratungen in Lourdes eine Rolle. Diese Präsenz wird auf eine Probe gestellt werden im Vorfeld der Parlamentsneuwahlen am 16. März. In der Vergangenheit hat sich die Kirche mehrfach zu umstrittenen (sozial-)politischen Fragen zu Wort gemeldet (Rassismus, Rüstungspolitik, Einwanderung, Armut u. a.). Es wurde angeregt, die Bischöfe sollten ihren 1972 gefaßten Beschluß „Für eine christliche Praxis der Politik" überarbeiten. Diese Erklärung sei in einer von der heutigen sehr verschiedenen gesellschaftlichen Situation abgefaßt worden. – Im übrigen hat sich für das kommende Jahr wieder Johannes Paul II. angesagt. Nach seinen Besuchen 1980 und 1983 wird er im September 1986 zum dritten Mal das Land bereisen. Als Stationen werden bisher genannt: Ars (200. Geburtstag des Pfarrers von Ars), Lyon, Annecy, evtl. Paray-le-Monial. Nach Angaben des Erzbischofs von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* soll ein ganzer Tag für eine spirituelle Recollectio reserviert sein, zu der alle Seminaristen Frankreichs und evtl. anderer französischsprachiger Länder eingeladen werden (La Croix 30. 10. 85). *K. N.*

Afrikanische Impressionen

Ein Reise-Resümee

Im August/September dieses Jahres, kurz nach dem zweiten Papstbesuch und dem Eucharistischen Weltkongreß in Nairobi, hatte der Hauptschriftleiter dieser Zeitschrift Gelegenheit zu einer längeren Afrikareise. Sie führte nach Kenia und Zaire und zum Schluß noch zu einem knapp einwöchigen Aufenthalt in Abidjan (Elfenbeinküste). Solche Reisen vermitteln keine sehr übersichtlichen und schon gar nicht vollständigen Bilder, sondern bruchstückhafte Eindrücke über einzelne Länder und Teile ihres Lebens, in diesem Fall in erster Linie des kirchlichen. Der diese Eindrücke und das Nachdenken über sie zusammenfassende Bericht wird ergänzt durch Interviews mit zwei afrikanischen Kardinälen, dem Erzbischof von Abidjan, Bernard Yago, und dem Erzbischof von Kinshasa, Joseph Malula.

Die Wahl der Länder war zufällig, bedingt durch den hauptsächlichen Zweck der Reise, Kontakte zu knüpfen zu übernationalen (regionalen) kirchlichen Organisationen und Einrichtungen: In Kenias Hauptstadt Nairobi befindet sich das Generalsekretariat der regionalen Bischofskonferenz für Ostafrika (AMECEA – Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa), in der die Episkopate von 7 ostafrikanischen Ländern (Äthiopien, Sudan, Kenia, Malawi, Uganda, Tansania, Sambia) zusammengeschlossen sind. (Die Seychellen sind mit ihrem einzigen Bistum assoziiert.)

Die AMECEA ist zwar nur eine von 9 regionalen Zusammenschlüssen afrikanischer Bischofskonferenzen, aber es handelt sich – gegründet 1961 – um den ältesten und zugleich aktivsten und am besten organisierten Zusammenschluß. In Eldoret (etwa 300 km nordöstlich von Nairobi) in der Nähe des Viktoriasees ist seit 1975 das ursprünglich 1967 in Gaba (in der Nähe von Kampala, Uganda) errichtete AMECEA-Pastoralinstitut angesiedelt. Es ist bis heute das (neben dem Lumko-Institut für das südliche Afrika, jetzt Johannesburg) von der Qualität seiner theologisch-kirchlichen Fortbildungsarbeit her gesehen wichtigste Fortbildungsinstitut (für Geistliche, Ordensleute und Laien) in Afrika.

Ebenfalls in Nairobi befindet sich die *Allafrikanische Kirchenkonferenz* (AACC), als gesamtafrikanische Arbeitsgemeinschaft der meisten nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die wichtigste ökumenische Einrichtung Afrikas. Der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal *Joseph Malula,* ist gegenwärtig Vorsitzender des Gesamtafrikanischen Bischofssymposiums SECAM (Generalsekretariat in Accra, Ghana). Das wichtige theologische Komitee von SECAM befindet sich ebenfalls in Kinshasa, das erst noch in den Anfängen steckende Medienkomitee (SEPACS) in Nairobi.

Überdies sind in den drei besuchten Ländern drei der insgesamt vier (regionalen) katholischen theologischen Fa-

kultäten Afrikas mit Promotions- bzw. Graduationsrecht untergebracht: die Theologische Fakultät von Kinshasa, das katholische Hochschulinstitut für Ostafrika (CHIEA), ebenfalls eine AMECEA-Gründung in Nairobi (erst 1984 eröffnet und vom Papst während seines Besuches im August dieses Jahres eingeweiht) und in Abidjan (Elfenbeinküste) das Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO); die vierte für das englischsprachige Westafrika befindet sich in Port Harcourt (Nigeria). In Kinshasa hat zudem die einzige afrikanische katholische Nachrichtenagentur (DIA) ihren Sitz – trotz karger Möglichkeiten die bislang wichtigste Informationsquelle über aktuelle kirchliche Vorgänge im Schwarzen Kontinent. In den drei Ländern befinden sich also die für die europäische kirchliche Presse natürlichsten und wichtigsten Ansprechpartner.

Drei Länder, dreimal Afrika

Sieht man von diesem Aspekt ab, wäre es übertrieben zu behaupten, gerade diese Länder seien für Schwarzafrika in irgendeiner Weise repräsentativ. Sie fallen kirchlich oder politisch nicht aus dem Rahmen und gehören innerhalb Afrikas dennoch eher zu den Ausnahmen als zur Regel. Trotz ihrer nur relativen Verschiedenheit lassen sich an ihnen Grundprobleme Afrikas recht kontrastreich ablesen. Alle drei Länder sind *politisch relativ stabil;* dies läßt sich trotz der fragilen Herrschaft des *Mobutu Sésé Séko* (nach den Sezessionsbewegungen und den bürgerkriegsähnlichen Aufständen in der ersten Phase der Unabhängigkeit) gegenwärtig sogar von Zaire sagen. Kenia und die Elfenbeinküste sind für afrikanische Verhältnisse nicht nur politisch ungewöhnlich stabile Länder. Sie gehören auch zu den wirtschaftlich am meisten fortgeschrittenen Staaten Afrikas mit einem relativ hohen Bruttosozialprodukt pro Kopf: Elfenbeinküste (710 US-Dollar), Kenia (340); zum Vergleich: Zaire (170) (nach dem Weltentwicklungsbericht 1985; Zahlen von 1983).

Zwar sind, wie die meisten Länder Afrikas, auch Kenia und die Elfenbeinküste autoritär geführte Einparteienstaaten und verdanken ihre Stabilität starken Gründungspräsidenten: Kenia dem legendären, 1978 86jährig verstorbenen *Jomo Kenyatta* (seither dessen Nachfolger *Daniel Arap Moi*); die Elfenbeinküste dem 80jährigen, im Oktober 1985 für weitere fünf Jahre wiedergewählten *Félix Houphouet-Boigny,* einst Abgeordneter seines Landes in der französischen Nationalversammlung und Minister in mehreren Kabinetten der zu Ende gehenden vierten Republik und seit der Unabhängigkeit 1960 zunächst Minister-, dann Staatspräsident und Chef des Parti démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI).

Beide Staaten sind, obwohl formell den Neutralen zuzurechnen, entschieden westlich und europafreundlich orientiert und stehen jeweils unter starkem Einfluß der ehemaligen Kolonialmächte Großbritannien bzw. Frankreich, geben sich wirtschaftsliberal und sind dadurch Anziehungspunkt internationaler Unternehmen und Organisationen, wobei der Einfluß der USA selbst in der so sehr französisch geprägten Elfenbeinküste steigt.
Die Hauptstädte beider Länder (Nairobi mit etwa 800 000, Abidjan mit ca. 1,2 Millionen Einwohnern) sind internationale, von westlichem Kapital geprägte Metropolen, wobei die enormen sozialen Gegensätze trotz einer sich langsam bildenden, aber noch sehr schmalen Mittelschicht, in Abidjan noch stark von Europäern durchsetzt, in Kenia vor allem von Asiaten (Indern, speziell Goanesen) bestimmt, auf den ersten Blick in die Augen springen: Die Slums an der Peripherie von Nairobi (besonders das 120 000–150 000 Einwohner zählende Mathari Valley) zählen zu den trostlosesten der Welt. Demgegenüber fällt die absolute Armut im zairischen Kinshasa (ca. 3 Millionen Einwohner) unmittelbar weniger auf (stärker im „intérieur", in den Provinzen des weiten Landes). Und es gibt tatsächlich Zairer und Europäer, die fest behaupten, es gebe bei ihnen (wenigstens in Kinshasa) überhaupt keine Slums. Was aber nicht mit geringerer materieller und kultureller Not (im Gegenteil: gut 60% der Zairer leben am oder unter dem Existenzminimum), sondern mit der festeren Bauweise in den dortigen „Cités" (Zementbauten, wenig Holz- und Blechhütten) zu tun hat.

Im übrigen gehört das ehemalige Belgisch-Kongo trotz seines enormen Reichtums an Bodenschätzen zu den wirtschaftlich am wenigsten entwickelten Ländern Afrikas (mit deutlich rückläufigem Bruttosozialprodukt und mit sehr hoher Staatsverschuldung; die Staatsfinanzen stehen seit 1981 praktisch unter Kuratel des Internationalen Währungsfonds). Die Bevölkerung ist insgesamt arm, eine Mittelschicht gibt es praktisch selbst in den Provinzstädten nicht und in der Hauptstadt noch kaum: nur ein schmaler Korridor von rücksichtslosen Aufsteigern und solchen, die es ihnen (in Unternehmen und im Staatsdienst) in unteren Rängen nachmachen. Dem weiten Land fehlt es noch an wirtschaftlicher und sozialer Infrastruktur und auch an ausgebauten Verkehrswegen. Die Entwicklung der Landwirtschaft wird immer noch sträflich vernachlässigt zugunsten des praktisch unter fremder Regie befindlichen Kupferabbaus in dem stets durch die Nachbarn im Süden und von politischen Unruhen gefährdeten Shaba. Die (ehemals katangische) Kupfergesellschaft Gécamines ist die Wirtschaftsmacht des Landes, das Land versinkt in einem Morast von Korruption. An Gemeinwesenarbeit scheint nicht viel mehr zu funktionieren als die Geheimpolizei und die bis in die Kleidung der Bevölkerung (der chinesischen Tracht nachempfundenen Abacos) vom Staatspräsidenten und seinem MPR (Mouvement Populaire de la Révolution) gesetzten Symbole.

Der nach außen hin gezeigten Stärke entspricht die innere Schwäche. Es ist so, und man kann auf Anhieb Zairer finden, die zugeben, daß das Land von Belgien heute abhängiger ist als zur Kolonialzeit. Dazu kommt die kaum geringere von den USA. Das einzige, was Zaire unter dem seit 1967 regierenden (inzwischen auf Lebenszeit „gewählten") General Mobutu an sichtbaren Erfolgen errungen hat, ist die *Wahrung der nationalen Einheit.* Dies ist

angesichts der geographischen Größe des Landes, der fehlenden Infrastruktur, der komplizierten Stammesvielfalt nicht wenig. Dies ist es wohl auch, was die Bischöfe von Zaire in einem Hirtenbrief zu 25 Jahren Unabhängigkeit des Landes veranlaßte, bombastisch vom „kolossalen" und „wunderbaren" Werk des jungen Staates zu sprechen, bevor sie in dezenter Form von der grassierenden Korruption (deren erste Beförderer der Staatspräsident und sein Regime selbst sind), von der katastrophalen Beschäftigungslage, vom Niedergang des Bildungsniveaus (der Anteil der Analphabeten ist seit der Unabhängigkeit wieder im Steigen) und vom „Schwund des Sinnes für das Gemeinwohl" sprachen (Hirtenbrief vom 6. Juli 1985).
Wer von Kinshasa kommend in Port Bouet bei Abidjan landet, glaubt sich einer der amerikanischen oder kanadischen Metropolen mit ihrer Wolkenkratzer-Skyline zu nähern, würde er in den Niederungen der Stadt dann nicht doch immer wieder auch auf Elendsquartiere stoßen, wenn es auch viel weniger sind als in und um Nairobi und ganz anders als in Zaire und stärker als in Kenia mit der wirtschaftlichen Entwicklung auch die soziale (sozialer Wohnungsbau, Gesundheits- und Sozialversicherung) Schritt zu halten beginnt. Wer von Nairobi kommend mit dem bunten euroafrikanischen und afroasiatischen Völkergemisch im Kopf in Ndjili landet und sich Kinshasa nähert, hat das Empfinden, erst jetzt in Afrika, dort allerdings tief drinnen, zu sein.

Institutionelle Präsenz nicht gleich Lebendigkeit

Sehr viel anders, aber nicht weniger kontrastreich sehen die drei Länder als religiös-kirchliche Landschaft aus. Dabei scheint, dies mag Zufall sein, die religiöse Lebendigkeit gelegentlich in einem umgekehrten Verhältnis zur wirtschaftlichen Entwicklung zu stehen; jedenfalls wenn man Zaire mit der zur afrikanischen Schweiz avancierten Elfenbeinküste vergleicht. Am buntesten ist das religiöskirchliche Leben in Kenia, besonders auffallend bunt in Nairobi. Die ehemalige britische Kronkolonie zählt der Religionsstatistik nach zu den am meisten christianisierten Ländern Afrikas: knapp 70% der ca. 19 Millionen Einwohner gehören zu einem der vielen christlichen Bekenntnisse. Die Katholiken sind (gefolgt von den Anglikanern) mit ca. 23% der Bevölkerung davon die weitaus größte Gruppe. 6 bis 7% sind Moslems (der sehr dünn besiedelte Osten und vor allem der ins Wüstengebiet übergehende Nordosten ist fast zur Gänze muslimisch); der Einfluß des Islam ist aber auch schon im Stadtgebiet von Nairobi durch mehrere, teils prachtvoll mit Geldern arabischer Staaten (z. B. der Saudis) erbauten Moscheen sichtbar. Und selbst in den Slums am Rande von Nairobi stößt man schneller auf Zeichen islamischer Präsenz als auf die der christlichen Kirchen.
Auf das öffentliche Leben Kenias haben vor allem die Ismaelis Aga Khans (Presse, Schulen, Sozialeinrichtungen) beträchtlichen Einfluß. Nicht zu übersehen sind auch verschiedene Minderheitsreligionen: Hindus, Sikhs, Jains, Juden, Bahais und Parsen.

Gewichtiger als diese und die verbleibenden Anhänger traditioneller afrikanischer (animistischer) Kulte sind aber die Anhänger der zahlreichen unabhängigen christlichen, teils halbchristlichen, stark am alttestamentlichen Gottes- und Heilsverständnis orientierten *unabhängigen afrikanischen Kirchen und Sekten.* Ihre Anhängerschaft wird mit über 2 Millionen angegeben. Das kenianische Jahrbuch der Kirchen (letzte Ausgabe von 1973) zählt insgesamt ca. 400 religiöse Gemeinschaften auf. Die allermeisten „Unabhängigen" sind aus protestantischen Gemeinschaften hervorgegangen. Die sog. Legio Maria, die Gründung eines ehemaligen Aktivisten der Legio Mariä, ist die einzige in ganz Kenia bekannte unabhängige Kirche, die dem Katholizismus entstammt.
Die meisten von ihnen sind afrikanische Erweckungsbewegungen, die sich im Zuge des politischen Unabhängigkeitsprozesses von ihren „Mutter"-Kirchen gelöst und einen eigenen afrikanischen Weg gesucht haben.
Doch ist dies kein besonderes kenianisches Phänomen, man stößt darauf mehr oder weniger in ganz Afrika, wobei sich neben den unabhängigen Kirchen Sekten jeglicher (asiatischer, europäischer, auch amerikanischer) Provenienz bemerkbar machen. Nicht immer ist leicht zu unterscheiden, was daran authentisch afrikanisch und was auch bei ihnen religiöser Import ist.

Eine Besonderheit Kenias ist allerdings die massive *Konzentration kirchlicher Einrichtungen speziell in Nairobi.* Sie fällt auf durch die Vielfalt von Konfessionen von den Baptisten und verschiedenen Pfingstlergruppen bis zu den orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens (sogar die orthodoxen Zyprer des Erzbischofs Makarios hatten in Nairobi eine eigene, heute nicht mehr „arbeitende" Kirche; Kenyatta ließ sie für Makarios zur Zeit der Zusammenarbeit der beiden in der Organisation Unabhängiger Staaten bauen).
Eine nicht vergleichbare, aber parallele Vielfalt gibt es auch noch einmal *katholisch.* Fast jeder Orden oder jede in Kenia tätige Missionsgesellschaft hat dort eine Hochschule, eine Missionsprokur oder mindestens ein Gästehaus. Fast an jeder Straßenecke stößt man auf etwas Kirchliches oder Katholisches. Das fördert eine keineswegs immer gesunde Konzentration geistlicher Kräfte in der Metropole. Gleich bei mehreren kirchlichen Gesprächspartnern fiel das Wort von der „geistlichen Landflucht": Die starke institutionelle Präsenz der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaften, die in vielen afrikanischen Hauptstädten eindrucksvoll ist, wird gerade in Nairobi für das fremde Auge fast erdrückend sichtbar.
Diese Konzentration auch von religiösen Kräften (bedingt nicht zuletzt durch das relativ freiheitliche Klima des Landes, das nicht nur Konzerne, sondern auch Orden und geistliche Institutionen verschiedenster Art anzieht) führt aber keineswegs auch schon zu verstärkter Zusammenarbeit. Auf dem Areal des CHIEA stehen in einem Umkreis von wenigen Hektar *nicht weniger als vier Prie-*

sterausbildungsstätten: das CHIEA selbst, das bisherige nationale Priesterseminar für Kenia (ein weiteres ist im Entstehen), das Teilseminar (Philosophie) der (italienischen) Consolata-Missionare und ein Seminar der Apostels of Jesus (einer von den Comboni-Missionaren herkommenden, afrikanischen Priestergenossenschaft). Als es zur Gründung des CHIEA kam, gelang es aber nicht einmal, eine gemeinsame bzw. eine wenigstens vom danebenstehenden Nationalseminar mitbenutzbare Bibliothek zu schaffen, obwohl der Erzbischof von Nairobi zugleich Großkanzler der neuerrichteten Fakultät ist.
Überdies haben die Jesuiten fast zur gleichen Zeit, in der das CHIEA gegründet wurde, ihr theologisches Scholastikat von Kinshasa nach Nairobi verlegt, ohne daß es bisher zu einer engeren Zusammenarbeit mit dem CHIEA gekommen wäre. Schon spricht man in Nairobi nicht nur von „Klein Genf" (die Allafrikanische Kirchenkonferenz führt eher ein bescheidenes, von chronischen Geldnöten begleitetes Dasein und hat es schwer, in der „ökumenischen" Vielfalt Afrikas eine wirklich in die kirchlichen Gemeinschaften hineinreichende Rolle zu spielen), sondern vom „afrikanischen Vatikan", womit keineswegs das auch nicht ganz bescheidene Nationalsekretariat der Kenianischen Bischofskonferenz und auch nicht nur die Einrichtungen von AMECEA, sondern das als Gesamtheit schwierig zu bezeichnende Ensemble katholischer Einrichtungen alten (kolonialen) und neuen (nur teilweise afrikanischen) Stils gemeint ist.

Institutionelle Stärke führt jedoch auch in einem afrikanischen Land nicht von selbst zu größerer Lebendigkeit. Die Kirche des Landes gilt weder als besonders geistlich noch als besonders sozial noch als übermäßig pastoral aufgeschlossen.
Im Gegenteil! Man ist auf afrikanische Weise römisch auch als einheitlich einheimisch gewordener Episkopat; man vertritt die kirchlichen Interessen solide (bei relativ problemlosen Staat-Kirche-Beziehungen: der Staat läßt den Religionsgemeinschaften in allen Gesellschaftsbereichen einschließlich der Medien Raum, versucht sie aber auch für seine Zwecke zu vereinnahmen), verfügt über beträchtliche finanzielle und organisatorische Mittel, über eine für die Kirche wichtige und die Gesellschaft hilfreiche Präsenz in den Bildungs- und Sozialeinrichtungen. Aber es fehlt noch weitgehend an einer mutigen Pastoral und vielfach auch beim Episkopat an einem ausreichend sensiblen sozialen Gewissen.

Im sozialen Wohnungsbau, in Kenia besonders vernachlässigt, hat sich der Episkopat, obwohl die Kirche über einigen Grund und Boden verfügt, nicht einmal dazu durchgerungen, Zeichen zu setzen. Die Seelsorge und soziale Präsenz in den großen Elendsquartieren scheint noch nicht bis an die Grenzen des Möglichen ausgereizt. Daß der Kreuzweg in Mathari Valley während des Eucharistischen Weltkongresses praktisch als Sonderveranstaltung einer benachbarten Pfarrei und einiger engagierter Sondergruppen und ohne nennenswerte episkopale Beteiligung stattfand, dürfte, so wurde von Gesprächspartnern jedenfalls mehrmals versichert, nicht untypisch für das Verhalten der kenianischen Kirche bzw. größerer Teile von ihr gewesen sein. Die Kirchenführung verhält sich „bürgerlich" inmitten einer Gesellschaft voller Umbrüche und sozialer Spannungen, dabei von sozialen Skrupeln gelegentlich geplagt, aber mehr auf Ordnung und auch auf Prestige denn auf Aufbruch bedacht.

Obwohl die Kirche Kenias über mehr materielle Möglichkeiten verfügt als die Kirche in den anderen AMECEA-Ländern und etwa im Gegensatz zu dem vom Bürgerkrieg heimgesuchten Uganda ungestörter wirken kann, ist das kirchliche Leben in den ostafrikanischen Nachbarländern freier, pastoral beweglicher und auch fruchtbarer. Auch die Nachwuchssituation beim Klerus ist in fast allen ostafrikanischen Ländern besser als in Kenia. Das Verhältnis der in Kenia anwesenden überregionalen Einrichtungen zum kenianischen Episkopat ist gerade in pastoralen Fragen nicht immer spannungsfrei. Am Gaba-Institut z. B. war zu hören: Wenn ein Vorschlag oder eine Initiative in Kenia „durchgehe", gebe es auch in keinem anderen ostafrikanischen Lande mehr Schwierigkeiten. Man führt das wenig aufbruchbestimmte kirchliche Klima auf die Missionierung vorwiegend durch irische und italienische Missionsgesellschaften zurück. Diese Sonderprägung wirkt noch fort.

Kontrastreiche Vitalität

Im Verhältnis zum frühkapitalistisch anmutenden Kenia mit seiner behäbig bis ängstlich mehr auf Sicherheit als auf Erneuerung setzenden Kirche erlebt man die *Kirche Zaires* wenigstens im Selbstverständnis der dortigen Gesprächspartner, aber auch bei ein wenig Beobachtung von Gemeindeleben geradezu als Kontrast. So hoffnungslos manches klingt, wenn man dort über die wirtschaftliche Situation und die Zukunftserwartungen besonders mit jungen Leuten spricht, so sehr im Aufbruch scheint die dortige Kirche zu sein (oder mindestens sich zu fühlen). Grundlage des Aufbruchs ist neben der eigenen Stärke und einer entsprechenden Wirksamkeit im Volk die Ekklesiologie des Konzils, konsequent umgesetzt in afrikanische (zairische) Wirklichkeit. Ein eigener (von Rom nie formell approbierter) zairischer Ritus (in der Anfangsphase mit zu viel folkloristischen Elementen überladen, inzwischen aber etwas vereinfacht und von der katholischen Bevölkerung trotz einer Dauer von etwa 3 Stunden mitgetragen), die Einrichtung eigener Laienämter (Bakambi-Laien als Gemeindeleiter) und die nicht überall gleich konsequente Förderung der doch die Kirche des Landes als ganze mitprägenden „kleinen Gemeinschaften" sind nur vorzeigbare Merkmale einer *eigenständigen Vitalität*, die sich bei den meisten afrikanischen Gesprächspartnern in Zaire auch in einem entsprechenden Selbstbewußtsein niederschlägt.

Zaire hat nach Burundi und Ruanda (die Episkopate dieser drei Länder bilden zusammen die zentralafrikanische regionale Bischofskonferenz) mit ca. 43 Prozent den

höchsten Katholikenanteil in einem afrikanischen Land (neben ca. 20 Prozent Protestanten, ca. 2 Prozent Kimbanguisten [= Mitgliedern der größten, aus dem Protestantismus hervorgegangenen unabhängigen Kirche in Zaire mit eigener Fakultät in Kinshasa und mit beträchtlichem Einfluß im schulischen Bereich], ca. 1 Prozent Muslimen und etwa 30 Prozent Anhängern afrikanischer Naturreligionen).
Es ist zwar falsch, wenn gelegentlich der Eindruck vermittelt wird, die überwiegend belgischen, zum größeren Teil flämischen Missionare hätten den ehemaligen Belgisch-Kongo so gründlich missioniert, daß Zaire heute beinahe ein katholisches Land sei. Aber die katholische Kirche ist nicht nur wichtigste soziale Kraft in einem politisch und wirtschaftlich mehr als maroden Land, sie strahlt auch *religiöse Vitalität* aus.

Dabei sind nicht die statistischen Daten das wichtigste (hohe Katholikenzahl, hohe Zuwachsraten, relativ günstige Nachwuchssituation beim Klerus), sondern das Beschreiten eines entschiedenen eigenständigen Weges bei der Organisation der Seelsorge und der Versuch, kirchliche Formen zu schaffen, in denen Afrikaner sich in ihrem Lebensgefühl wiedererkennen können. Nicht nur der zairische Ritus ist als eine neben mehreren Gottesdienstformen vom katholischen Volk angenommen, auch die kleinen Gemeinschaften sind in fast allen Diözesen, wenn auch unterschiedlich von Pfarrei zu Pfarrei, von Diözese zu Diözese zu einer selbstverständlichen Einrichtung geworden. Dabei waren auch sie eigentlich kein Spontanprodukt, sondern aus einer Not heraus geboren (vgl. ds. Heft, S. 564).

Als während des großen Konfliktes mit dem Mobutu-Regime (1972–75) die kirchlichen Verbände aufgelöst und fast jede kirchliche Organisationsform untersagt wurde, mußte man sich auf den kirchlichen Raum, auf die Pfarrei und dort auf Gebets- und religiöse Gesprächsgruppen konzentrieren; das gab den kleinen Gemeinschaften Auftrieb. Auch die Kirche Zaires ist eine diözesan wie überdiözesan kräftig institutionalisierte Kirche, aber man hat den Eindruck, sie sei ein natürlicher Ausdruck zairischen Lebens, Volkskirche im eigentlichen Wortsinn, dabei wenigstens in Ansätzen bemüht, die eigene Situation auch theologisch zu reflektieren. Die *Theologische Fakultät von Kinshasa* ist (früher als Teil der 1972 von Mobutu verstaatlichten Universität Lovanium, damals das getreue Nachbild von Löwen) immer noch trotz äußerst beengter Verhältnisse und geringer Sachmittel die bedeutendste katholische-theologische Lehranstalt in Afrika, an der sich auch andere orientieren. Sie bringt mit mehreren Zeitschriften (Revue africaine de Théologie, Télema, Select) auch die meisten Anregungen in die Diskussion, ist mit verschiedenen westafrikanischen Theologen vor allem aus Kamerun und Benin an der Entwicklung einer eigenständigen afrikanischen Theologie beteiligt und bemüht sich, die intellektuellen Grundlagen für eine Inkulturation des Christentums in Afrika zu schaffen. Zairische Theologen sind zusammen mit einigen Bischöfen innerhalb des SECAM auch treibende Kraft bei der Befürwortung eines afrikanischen Konzils (vgl. ds. Heft, S. 567).

Noch wenig christianisiert und schon nachchristlich

Wieder ganz anders ist die *Situation an der Elfenbeinküste.* Das Christentum ist dort zahlenmäßig zwar noch stärker katholisch. Die nichtkatholischen Christen machen nicht mehr als 2 bis 3 Prozent aus. Aber die Katholiken sind wie in den meisten französischsprachigen westafrikanischen Ländern (Kamerun mit ca. 20 Prozent hat von ihnen den höchsten Katholikenanteil) eine zwar bedeutende, aber doch kleine Minderheit (etwa 12 Prozent der Gesamtbevölkerung). Der Anteil in Abidjan liegt allerdings mit etwa 23 Prozent wesentlich höher. Doch weist die Elfenbeinküste auch sonst Besonderheiten auf. Sie hat vor allem im Landesinnern (Norden) einen beträchtlichen Anteil muslimischer Gläubigen (nach den neuesten Statistiken von Missio ca. 23 Prozent der Gesamtbevölkerung). Aber über die Hälfte der Bewohner des Landes sind noch Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen. Die Elfenbeinküste gehört somit zu den am wenigsten christianisierten Ländern Schwarzafrikas (wenn wir vom islamischen Gürtel südlich der Sahara absehen). Und es ist zugleich eines der säkularisiertesten Länder des Kontinents, eine Folge starker westlicher, vor allem französischer Einflüsse. Man kann nicht sagen, das Land sei typisch dafür, aber wir haben es einerseits mit säkularisierten Europäern und ebensolchen afrikanischen Christen zu tun und zugleich mit einem Übergang von den traditionellen Religionen Afrikas zu einer säkularen, religiös gleichgültigen oder abweisenden Weltanschauung. Unter Studenten läßt sich dies gut beobachten.
Überformt werden diese verschiedenen Übergänge profaner Zukunftshoffnungen einerseits mit traditionellem religiösem Brauchtum (der wie überall in Afrika nachwirkenden Stammeskultur), andererseits mit allen möglichen geheimbündlerischen und okkulten Praktiken. In Abidjan selbst findet eine Umschmelzung der Gesellschaft in einem atemberaubenden Tempo statt, und zwar auf breiterer Front als in den meisten afrikanischen Ländern: vom Busch mehr oder weniger direkt ins elektronische Zeitalter. Da nimmt es nicht wunder, daß alle Aufmerksamkeit (besonders bei den afrikanischen Eliten) auf das (materielle und gesellschaftliche) Vorankommen mit dem Fortschritt gerichtet ist und daß viele Leute aus der gleichen Schicht Halt suchen, sei es in überkommenen kultisch-religiösen Praktiken, sei es in dem, was der spätindustrielle westliche Lebenshorizont an religiösen oder pseudoreligiösen Surrogaten bietet.

Die Kirche an der Elfenbeinküste ist keine über die Maßen wachsende Kirche mehr, die nachchristliche Phase hat sie in Teilen der Bevölkerung eingeholt, bevor die Christianisierung weit fortgeschritten ist. Neophyten kommen vor allem (vgl. Interview mit Kardinal Yago, ds. Heft, S. 560) aus den über 2 Millionen Ausländern aus Burkina Faso, dem früheren Obervolta, nicht aus der hei-

mischen Bevölkerung. Die Kirche hat in der Gesellschaft des Landes insgesamt nicht die Bedeutung, die man ihr von außen zuschreibt. Man könnte in Abidjan zwar den Eindruck haben, es sei eine entfernt katholisch geprägte Stadt. Die vieldiskutierte, vom Papst auf seiner letzten Afrikareise in Eile eingeweihte gigantische, als eigenwillige Architektur eindrucksvolle St. Pauls-Kathedrale (mit Pfarrhaus, Bischofs- und Gästehaus der Erzdiözese) an herausragender Stelle im Stadtteil „Plateau", dem zentralen Geschäftsviertel der Stadt, ist zwar zum eindeutigen, vor allem vom katholischen Staatspräsidenten gewollten Wahrzeichen Abidjans geworden. Aber sie ist *Symbol einer nicht vorhandenen Wirklichkeit.*

Im gesellschaftlichen Lebensgefüge, auch in Feldern, in denen Kirche traditionell stark ist, ist sie nur schwach vertreten: nur wenige Grund- und Mittelschulen, kaum Krankenhäuser, wenige Dispensarien. Die französische Kolonialverwaltung der 3. Republik war antiklerikal genug, um kirchliche Präsenz, soweit Kirche überhaupt mehr vermocht hätte, nicht übermäßig erstarken zu lassen. Das politische, wirtschaftliche und selbst soziale Niveau des Landes erlegt der Kirche allerdings auch keine so weitgehenden Ersatzfunktionen auf wie in Zaire, wo die Kirche nach vorübergehender Verstaatlichung nicht nur das Schulwesen (mit den anderen Religionsgemeinschaften) wieder wesentlich mitträgt und am Gesundheitsdienst stark beteiligt ist, sondern selbst beim Bau einer Brücke oder von einem Stück Straße und (über die Missionsstationen) an der Auszahlung spärlicher Renten behilflich sein muß.

Trotz viel Ernüchterndem hoffnungsvoll

Drei Länder sind, wie gesagt, nicht Afrika. Und wenige Wochen reichen nicht einmal für eine fragmentarische Information. Zwar war Gelegenheit, auch mit vielen vor allem kirchlichen Personen aus Nachbarländern zu sprechen. Aber jedes Pauschalurteil wäre deswegen nicht weniger naiv. Unter den aufgesuchten Ländern war keines mit marxistischem Regime, keines des Sahel, und die sich zuspitzende Situation im südlichen Afrika war nur gelegentlich Gesprächsgegenstand mit Afrikanern, also sehr indirekt im Blick. Aber etwas von der Vielgestaltigkeit Afrikas und seiner dringendsten, vor allem kirchlichen Probleme können auch wenige Länder veranschaulichen.

Schwarzafrika ist stärker im Umbruch begriffen als jede andere Region der Dritten Welt. Nirgendwo findet sozial-kultureller Wandel abrupter statt als hier. Nirgendwo dürfte sich „Leben" kontrastreicher abspielen als in afrikanischen Ländern, besonders dort, wo westliche Zivilisation und traditionelle Kultur am unmittelbarsten und ohne jede Abfederung aufeinandertreffen: in den Städten, vor allem in den Großstädten. Kaum irgendwo anders passiert und existiert so viel in sich Unverbundenes gleichzeitig. Der Afrikaner, besonders der arbeitende, erlebt mehrere Kontraste gleich täglich: Er kommt aus seiner Behausung vielfach ohne elektrisches Licht, Wasser und Kanalisation, arbeitet in den modernen Verwaltungsbüros oder an komplizierten Maschinen oder dient in den Häusern der Europäer oder in denen der eigenen afrikanischen Oberschicht oder arbeitet als Landarbeiter, Saisonarbeiter etc. für die „neuen Landgrafen", wie in Ostafrika die einheimischen Großgrundbesitzer genannt werden, oder ist dienendes Rädchen im Luxusbetrieb Welttourismus. Dies alles zu bewältigen, überfordert jeden, noch mehr den, der, erzwungen oder freiwillig aus dem Busch, aus „Village" kommend, mitten in das Durcheinander kontrastierender Kulturen, Interessen und Systeme hineingeworfen wird. Vermutlich wird die Zukunft der Kirche, des Christentums überhaupt davon abhängen, wieweit Kirche mit christlicher Motivation in dieser immer abrupteren Übergangssituation bei den Menschen sein, ihr Leben teilen, sie begleiten kann.

Man sagt, Afrika sei ein tief religiöser Kontinent, ganz und gar von Religion durchtränkt. Sicher ist, daß der Afrikaner bisher (auch religiös) in festen Traditionen lebte und daß diese Traditionen, wie die Anhänglichkeit an das Dorf und die traditionellen Familien- und Clanstrukturen, in der ersten und auch noch zweiten Generation der verstädterten Bevölkerung nachwirken. Dies ist sogar wörtlich zu verstehen: viele Alte kehren in die Umgebung ihrer Herkunft zurück. Aber wie gesellschaftlich ist der Großteil der Bevölkerung auch religiös in einem tiefen Umbruch. Christliches mischt sich mit Heidnischem, Religiöses mit Säkularem, Afrikanisches mit Westlichem. Und wo es sich nicht vermischt, existiert es in einem christlich-friedlichen buntfarbenen Nebeneinander: da arbeitet nicht nur der „boy" von der Heilsarmee im Haushalt eines katholischen Geistlichen, sondern ein frommer Muslim betätigt sich als Küster an einer christlichen Kirche; gelegentlich entsteht der Eindruck, die Koexistenz der vielen religiösen Gruppen nebeneinander falle leichter als das Auskommen verschiedener Clans nebeneinander.

Und trotzdem relativieren sich in der jüngeren Generation (bei Eheschließungen) die Clan- und Stammeszugehörigkeiten – und die Alten tolerieren es oder wehren sich vergeblich dagegen – selbst bei Mischehen mit Europäern. Nicht alles, was der Europäer für religiös zu halten pflegt, ist im anthropologischen Sinne religiös, sondern einfach Ausdruck eines von der Begegnung mit magischen Kräften geprägten Lebensmilieus, dem auch der verbunden, verhaftet, zugewandt bleibt, der das Milieu verläßt. Doppelte oder gar Mehrfachzugehörigkeiten (christliche Kirchen, Sekten, traditionelle Religion bzw. animistische Praktiken) sind keine Seltenheit bzw. vielfach ganz selbstverständlich.
Im übrigen findet man gerade in dem sich erst bildenden afrikanischen Bürgertum alles an Praktiken und religiösen Surrogaten, Bewegungen, Clubs und Geheimbünden, was man auch in anderen Teilen der Welt findet: von spiritistischen Zirkeln bis zur transzendentalen Meditation, von den Bhagwans bis zu den Rosenkreuzern. Und auch an Haltungen trifft man vieles europäisch Bekann-

te: von der sich selbstverwirklichenden Ordensschwester bis zur jungen Frau, die sich ein Kind ohne Mann wünscht. Und alles dies findet sich in Abwandlungen auch unter Christen und Katholiken wieder. Übrigens gibt es in vielen afrikanischen Ländern fast alles an katholischen religiösen Bewegungen, was es auch im „Westen" gibt: von den Focolarini bis zur JOC, von den Charismatikern (die gerade vor einigen Wochen in Kinshasa ihr erstes Afrikatreffen veranstalteten) bis zum Opus Dei. Und auch die Einwände, die man gegen diese oder jene Bewegung vorbringt, klingen nicht nur bei europäischen „Afrikanern", sondern bei den Einheimischen ähnlich. Vielleicht liegt heute die religiöse Fruchtbarkeit Afrikas innerkirchlich, ökumenisch sowie in der Gesamtbevölkerung in dieser sich allen „leichten" Schematisierungen entziehenden Vielfalt.

Wachstum mit ernüchternden Seiten

Die Kirche selbst ist in afrikanischen Ländern *bei weitem nicht nur religiöse „Instanz"*, sie ist es das noch viel weniger als bei uns. Sie muß vieles tun und ist in vielerlei Aufgaben, da mehr, dort weniger, eingespannt. Sie muß nicht nur ihr Pfarr- und Gruppenleben sichern, ihren Verkündigungs- und katechetischen Aufgaben nachkommen, die neu sich ihr Zuwendenden wenigstens rudimentär evangelisieren: Sie muß gerade, wo es an gesellschaftlich-staatlicher Infrastrukturen fehlt, sich nicht nur die eigenen „technischen" Infrastrukturen schaffen (das Generalsekretariat der Bischofskonferenz in Zaire verfügt z. B. über eine eigene Verkehrsabteilung und hält den Kontakt mit den einzelnen Diözesen per Funkverkehr, während manche blühende Pfarrei in Kinshasa durchaus noch ohne Telefon auskommen muß), Kirchen sind zugleich Entwicklungs- und Pfarreien nicht selten zugleich Versorgungsunternehmen. Die vielen Aufgaben haben ihr Gutes dort, wo Kirche dadurch das Leben mit und in der Bevölkerung teilt. Sie werden zum Problem, insofern sie auf den verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Sektoren (Diözesen, Missionsgesellschaften, nationale Sekretariate) viel Selbstverwaltungsarbeit notwendig machen und so der Apparat größer wird, als es Kirche und Seelsorge gut tut. Über Bürokratisierung klagen in Afrika auch Leute, die selbst in den kirchlichen Apparaten arbeiten. Aus Verwaltung kann auch in Afrika leicht Selbstzufriedenheit werden, zumal wenn sie mit einer sehr hierarchischen, durch afrikanisches „Chef"-(Häuptlings-)Denken verstärkten Amtsauffassung gekoppelt ist.

Und manche anderen erfreulichen Wachstumszeichen haben in Afrika ebenfalls ihre *ernüchternden Seiten.* Da die Kirche eine gefragte (und manchmal gerade deswegen – wie in Zaire – nur widerwillig geduldete) gesellschaftliche Instanz (und Macht ist), ist sie so für manche auch die natürliche Stufenleiter sozialen Aufstiegs: in der Kirche kann man etwas werden und ist als Kleriker oder als Schwester zugleich versorgt. Es gibt zwar Afrikaner, die argumentieren, daß Priesterwerden (schon wegen des Zölibats) so gegen den Strich afrikanischer Tradition gehe, daß der Kandidat sich erst gegen die eigene Familie durchsetzen müsse und deshalb wisse, was er tue. Aber es gibt auch Priestererzieher, die über die „Explosion von Berufungen" nicht glücklich sind und davor warnen, zu sehr auf Quantität ohne viel Rücksicht auf Qualität zu setzen.

Wachstum der katholischen Kirche in Afrika 1972–1984

Jahr	Einwohner	Katholiken	%
1972	259 709 000	41 746 000	11,6
1974	378 935 000	44 135 000	11,6
1976	400 957 000	48 538 000	12,1
1978	422 738 000	52 508 000	12,4
1980	456 585 000	56 531 000	12,4
1982	482 056 000	60 543 000	12,6
1984	518 540 000	66 063 000	12,7

Quellen: Annuarium statisticum Ecclesiae 1972–1984

Die eher herausgehobene Stellung des Priesters entspricht durchaus afrikanischer Tradition und gegenwärtigem Aufstiegsdenken. Und die Zugehörigkeit zu einer Schwesternkongregation – autochthonen oder europäischen – mit den entsprechenden Ausbildungsmöglichkeiten ist durchaus eine willkommene Form von „human and social promotion". Afrikanische Länder sind gewiß Anlaß zu manch berechtigter Hoffnung. Aber Afrika mit Kirche der Zukunft gleichzusetzen („Reise in die Zukunft" titulierte ausgerechnet die „Welt" einen Kommentar zur letzten Afrikareise Johannes Pauls II.), wäre sehr euphorisch. Die Durchdringung der Lebensverhältnisse hat in Afrika für die Kirche auch dort Grenzen, wo diese stark ist. Ein einfaches Beispiel: der Anteil der Protestanten am Schulwesen Zaires (nach der Rückgabe des größeren Teils des Schulwesens an die Kirchen) ist im Verhältnis zu deren Anteil an der Gesamtbevölkerung wesentlich größer als der der Katholiken (Zahl der Schulen 1983/84: katholische Schulen 2 270 474, protestantische 1 319 714; Zahl der Lehrer: katholisch 92 486, protestantisch 65 408; zum Vergleich nochmals: Katholikenanteil 43, Protestantenanteil ca. 20 Prozent). Bei uns wird es aber meist so dargestellt, als würde das Schulwesen dort fast völlig von der katholischen Schule beherrscht.

Wachstum der katholischen Kirche in Afrika 1978–1984
Priester – Schwestern – Katechisten

Jahr	Priester	Schwestern	Katechisten
1978	15 982	33 687	88 612
1980	17 122	35 569	132 578
1982	17 578	36 156	156 564
1984	17 402	36 983	172 132

Quelle: Annuarium statisticum Ecclesiae 1983

Grenzen werden auch in anderer Weise sichtbar: Wo es viele Neubekehrungen gibt, stellt sich die Frage nach der *Vertiefung.* In Afrika kann man heute immer wieder als Warnung hören, was man in den 50er und 60er Jahren der Kirche in Lateinamerika als geschichtliches Versagen vor-

geworfen hat: sakramentalisiert, nicht genügend evangelisiert. Nicht genügend evangelisiert kann heißen, den christlichen Glauben nicht tief genug vermittelt oder nicht so eingepflanzt (inkulturiert) zu haben, daß der Afrikaner mit seinem Selbstverständnis als Mensch darin leben kann. Es kann aber auch bedeuten, daß das nötige sozialethische Training in der Verkündigung und der Schulung von Laien zu kurz gekommen ist. Von vielen (afrikanischen) Gesprächspartnern wurde beklagt: die Kirche trage, gemessen an ihren Möglichkeiten, zwar viel zur sozial-ökonomischen Entwicklung bei, aber kirchliche Soziallehre werde kaum umgesetzt. Ein bekannter afrikanischer Moraltheologe meinte, sie käme zwar in der theologischen Ausbildung vor, bleibe aber „une affaire des clercs". Es sei noch lange nicht genügend Sensibilität da, um die enorme Bedeutung einer soliden sozialethischen Schulung von Laien zu begreifen und deren Verantwortung für die noch in der Phase der Staatsbildung (nation building) befindlichen Gemeinwesenarbeit zu stärken.

Das Beispiel Zaire führte von selbst immer wieder zur Frage, was denn die katholische Schule speziell auf die ethische Formung von Eliten für einen Einfluß habe. Hat sich da der ganze schulische Aufwand gelohnt? Ein Jesuitenoberer, sowohl im frankophonen wie im anglophonen Afrika zu Hause, fragte lakonisch zurück: Sollten wir deswegen die Schulen anderen überlassen, damit *sie* „indoktrinieren". Man würde die Möglichkeiten der kirchlichen Schulen bei der Heranbildung von eigenständig handelnden Laieneliten überschätzen, wollte man sie für das verantwortlich machen, was heute am Sinn für das Gemeinwohl abgeht. Sie konnten die Anforderungen von heute nicht voraussehen. Aber sie bauten doch auf der Illusion auf, religiöse Erziehung im christlichen Sinne – so fremd das europäische Christentum Afrikanern auch bleiben möge – schaffe auch schon den „guten" Menschen, den verantwortlichen Staatsbürger. Es gibt Anzeichen, daß diese brüchige Hoffnung in neuen Formen wiederkehrt.

Schlüsselelement Basisgemeinschaften

Eine lange Unterhaltung mit einem sehr vielseitig versierten Franziskaner-Theologen über afrikanische Theologie endete bei einem Vergleich afrikanische Theologie (als Inkulturationstheologie) – Theologie der Befreiung. Er warf der Theologie der Befreiung vor, sie betone einseitig die Sozialnatur des Menschen, afrikanische Theologie denke ganzheitlicher, indem sie bei den kulturellen Ausdrucksformen seines Daseins in Raum und Zeit und damit anthropologisch tiefer ansetze (vgl. dazu die Aussagen von Kardinal Malula S. 565). Dies scheint die bewußt sich afrikanisch verstehende Theologie der Theologie der Befreiung tatsächlich vorauszuhaben. Auf die Frage, ob denn afrikanische Theologie im Gegensatz zur Befreiungstheologie nicht gerade die soziale Dimension vernachlässige, meinte er, das sei eine politische Fragestellung und gehe an Afrikas Realitäten vorbei. Auch damit dürfte er recht gehabt haben.

Aber andere bestätigten den Eindruck: man denke zu sehr „religiös" und kulturell und vernachlässige die gesellschaftlichen Zusammenhänge. Dies sei um so prekärer, als die im ganzen zu Recht gelobte, im Rahmen des „Clans", der famille élargie praktizierte Solidarität nicht von selbst in die größere Gemeinwesensolidarität übergeht. Gerade in Afrika bedürfe es der Einübung in eine „zweite Solidarität", die die öffentlichen, auch staatlichen Belange als Gemeinwesenveranstaltung bei Regierenden und Regierten einschließt.

Schlüsselelement auf Zukunft hin dürften diesbezüglich die Basisgemeinden bzw. „Kleinen Gemeinschaften" werden. Diese gibt es in afrikanischen Ländern zwar in unterschiedlichsten Formen (als Untergliederungen von Großpfarreien, als Gruppenbildungen, clanbezogen oder aus Angehörigen verschiedener Ethnien im städtischen Bereich) zusammengesetzt. Aber sie beginnen sich mehr und mehr zu verbreiten, sind in den Ländern Ostafrikas, ohne überall verwirklicht zu sein, offiziell von den Bischöfen zur Grundlage kirchenamtlicher Pastoralstrategien erklärt worden. Noch sind sie weitgehend Gebets- und religiöse Bildungsgemeinschaften. Da und dort dienen sie bereits einer erweiterten Bewußtseinsbildung, werden zu Zellen gegenseitiger praktischer Hilfe, in denen über die traditionellen afrikanischen Solidaritätsstrukturen hinaus Solidarität praktiziert und eingeübt wird, wie sie die neue Lebenslage in einer industriell-urbanen Umgebung verlangt. Noch ist gerade dort, wo am meisten um afrikanische Authentizität gerungen wird, nicht klar, ob man sich auf den religiös-kulturellen Korridor beschränkt oder sich aus Verantwortung für die Menschen, die Gesellschaft, wie sie im Werden ist, als Herausforderung an die Verantwortung der Christen annimmt.

Die Kirche befindet sich wie die Staaten Schwarzafrikas in der ersten nachkolonialen Phase. Daß in dieser Phase viele empfindlich auf alles reagieren, was nach Import kolonialer oder neokolonialer Komplizenschaft, nach alter oder neuer Überfremdung aussieht, ist mehr als verständlich. Der Wunsch nach mehr Eigenständigkeit richtet sich auch – in dem katholisch scheinbar so selbstbewußten Zaire – in keiner Weise gegen Rom, trotz gelegentlicher Kritik, sondern eher an die Adresse der „Westler" und „Europäer". Dreimal insistierte ein in Zaire gewiß nicht einflußloser Abbé: die Kirche in Europa verstehe es nicht, die junge Kirche Afrikas neben sich gelten zu lassen. Es sei zwar verständlich, daß das erste Kind in einer Familie eifersüchtig werde, wenn ein zweites Kind komme, aber gut sei das nicht. Auf die Frage, ob er damit nicht auch „Rom" meinte, verneinte er entschieden. Der Stuhl Petri habe selbstverständlich seinen Einheitsdienst wahrzunehmen.

In der Wirklichkeit Afrikas scheinen sich kirchlich gegenwärtig *drei Perspektiven* zu überkreuzen: Das Bedürfnis, nach einer Periode kolonialer Entfremdung, in die auch die christliche Mission hineinverstrickt war und deren Folgen Afrikaner heute noch „im eigenen Fleisch" spüren, kulturell sich wieder selbst zu finden, ist fest verankert.

Der gesellschaftlich-kulturelle Umbruch, der neue Lebenswirklichkeiten schafft, verbietet es, Afrikas Authentizität einfach in der vorkolonialen Kultur bzw. in den tradierten afrikanischen Werten *allein* zu suchen, und ist nicht minder bedrängend. Die nicht zu leugnenden, auch inneren Abhängigkeiten von Rom – ein weiser Tansanier mit langer Romerfahrung sprach vom „Rom in uns" – und von den europäischen „Mutterkirchen" eingepflanzten Missionsstrukturen wirken fort.

Diese Abhängigkeiten sind nach wie vor stärker, als gelegentlich vermutet wird, und ausgeprägter, als man vielfach wahrhaben will. Immer wieder stößt man auf kircheninterne Parallelstrukturen mit Doppelbesetzungen: da ein afrikanischer Institutsleiter mit einem europäischen Ordensmann als „Überdirektor", dort ein afrikanischer Chefredakteur mit einem Europäer als Herausgeber und eigentlichem Chef. Und sieht man die Klerusstatistik einzelner Länder durch, dann stellt sich heraus, daß zwar der Episkopat weitestgehend afrikanisiert ist, aber der afrikanische Klerus noch überall eine Minderheit ist (Beispiel Zaire: Gesamtpriesterzahl 2550; davon einheimische etwa 850).

Diese Relation wird besonders problematisch, wenn man bedenkt, daß die vielen Ordens- und Missionsgesellschaften in Europa praktisch ohne Nachwuchs sind. Dieses „gap" kann durch die erfreuliche Nachwuchssituation in afrikanischen Ländern gar nicht rasch genug aufgefangen bzw. geschlossen werden. Das Ende der europäischen Mission kommt *so* noch zu früh. Man muß hinzufügen: (auch) weil sich die Gesamtkirche und die Missionsgesellschaften zu spät darauf eingestellt haben. Nun suchen die meisten von ihnen eine Fortsetzung, indem sie afrikanische Studenten und Novizen aufnehmen. Dies wiederum kann zur Fortsetzung der alten Missionsstrukturen, jetzt nicht nur auf afrikanischem Boden, sondern auch mit afrikanischem Personal führen.
Das Problem Integration Weltklerus-Ordens-(Missions-) Klerus bleibt also auf der Grundlage eines anteilmäßig geringen Diözesanklerus erhalten. Ob dies ortskirchlicher Eigenständigkeit und einer „integrierten" Pastoral gut tut? (vgl. die Antwort von Kardinal Malula S. 567). Es bliebe dann wohl bei einer gespaltenen Eigenständigkeit: die alten Abhängigkeiten bestünden in neuer Form weiter. Und wie ist es, wenn aus Europa nur noch Geld und kein Personal mehr kommt?

Was ist in Afrika Inkulturation?

In fast allen zur Zeit veröffentlichten Dokumenten, Erklärungen, theologischen Beiträgen und Gesprächen ist *Inkulturation das Leitthema.* Was darunter verstanden wird, läßt sich leichter umschreiben als klar definieren. Jedenfalls gehört dreierlei dazu: die Ausprägung einer mit den örtlichen sozialen und kulturellen Gegebenheiten übereinstimmenden Kirchlichkeit (Liturgie und Gemeindeleben sind zentraler Ausdruck dafür); eine angemessene, in praktisches Handeln umsetzbare Reflexion darüber, wie die Welt, das Milieu, die Lebensverhältnisse auszusehen haben, in die inkulturiert, Christentum inkarniert (der Ausdruck wird wenigstens ebenso häufig verwendet) werden soll, und – als Forderung – die Möglichkeit, in einer gewissen Eigenständigkeit, ohne enge zentralkirchliche Vorgaben auf eigenem Terrain entscheiden zu können, wie dies zu realisieren ist. Das letzte ist – in den Augen vieler Afrikaner – die wichtigste Vorbedingung, damit Inkulturation überhaupt in Gang kommt. Die Lösung des ortskirchlichen Lebens von der weitgehend auf dem Ordensklerus und den Missionsgesellschaften beruhenden Missionskirche gehört zu dieser Voraussetzung. Sie ist, soweit sie gelingt, selbst ein Akt der Inkulturation. Darüber ist man sich im Prinzip auch einig.

Weniger einig sind sich viele darüber, woraufhin Kirche inkulturiert werden, worin Kirche in Afrika gegenwärtig einheimisch werden soll: in der ererbten traditionellen Stammeskultur, in der man wieder seine kulturelle Identität zu finden glaubt? Oder muß die Kirche nicht in erster Linie in der afrikanischen Gesellschaft heimisch werden, wie sie sich jetzt entwickelt, indem sie sich ihren Herausforderungen stellt? Darüber wird mehr oder weniger offen gestritten. Gelingen wird im gegenwärtigen Afrika Inkulturation nur, wenn beides bedacht wird: die Gesellschaft im Umbruch und die traditionelle Kultur, insoweit sie fortwirkt, aber letztere nicht getrennt von ersterer.
Von daher kann man sich fragen, ob – sieht man Afrika als *kulturelle Wirklichkeit in Bewegung* – Ehe- und Familienfragen in der Perspektive, in der sie zentralkirchlich auch vom Papst auf seinen Reisen besonders angesprochen werden, die wirklich wichtigen sind. Die Ausführungen des Papstes über Polygamie während seiner letzten Afrikareise wurden besonders in Kenia nicht ohne Hintergedanken und Kopfschütteln kommentiert. Innerhalb gewisser Stammestraditionen erscheint sie vielen, auch Theologen, als vertretbar, weil so Frauen und Kinder am besten geschützt seien (im Falle z. B. daß jemand die Frau des verstorbenen Bruders zu sich nimmt), innerhalb der städtischen Zivilisation sei sie aber schon aus wirtschaftlichen Gründen kaum für die Zukunft geeignet. Auch Ehe und Familie können in Afrika in recht unterschiedlichen Perspektiven gesehen weden. Die Kirche tut sich schwer, die stufenweise Eheschließung nach Stammesbrauch zu akzeptieren. Inzwischen aber ist bereits eine andere Stufung Gewohnheit geworden: mariage coutumier (Heirat nach Stammesbrauch), einige Zeit später die Zivilehe und erst in fortgeschrittenem Alter die kirchliche Trauung. Vermutlich liegt in dieser afrikanischen Variante des Bindungsverhaltens die eigentliche eheethische Herausforderung. In der offenen Behandlung dieses Problems sind z. T. vor römischem Hintergrund afrikanische Episkopate nicht weniger ängstlich als europäische. Die Art der Behandlung des Familienthemas in Nairobi auf dem Eucharistischen Weltkongreß war nicht untypisch dafür.

Der katholischen Kirche und dem Christentum insgesamt wird in Afrika eine große Zukunft vorausgesagt. Die Zahl

der Katholiken (und der Christen insgesamt) wächst schneller als die Gesamtbevölkerung. Die Katholiken sind mit 12,7 Prozent die zweitgrößte Religionsgemeinschaft auf dem Kontinent nach dem Islam mit 44 Prozent. Gerade die armen Schichten der Bevölkerung wenden sich der Kirche zu. Und die Kirche tut eine Menge, nicht nur für die Seel-, sondern auch für die Leibsorge. Sie braucht sich als Trägerin von Menschlichkeit gerade in Afrika nicht zu verstecken, auch wenn gelegentlich der Eindruck entsteht, gerade wo sie viel Einfluß hat, entferne sie sich wieder von den Menschen, werde mehr Machtfaktor und weniger geistliche Kraft, gerade weil sie in so vielen – zu vielen – Bereichen aktiv sein muß. Aber Afrika in naher Zukunft ein christlicher, gar katholischer Kontinent?

Drei religiöse Kräfte im Wettstreit

Sicher ist nur eines: daß die traditionellen Religionen Afrikas zwar noch in der Bevölkerung verankert sind und noch lange und auf vielfältigste Weise auch unter Christen nachwirken werden. Um die Zukunft des Kontinents scheinen aber im wesentlichen drei religiöse Kräfte zu ringen: die christlichen Kirchen mit den Katholiken als stärkster Kraft, die „unabhängigen" Kirchen und Sekten, der Islam. Noch ist nicht ausgemacht, wem von den dreien die Zukunft in Afrika am meisten gehören wird. Die Sekten

Islam in Afrika (1980)		
	Gesamtafrika	Schwarzafrika
Gesamtbevölkerung	435 250 000	349 878 000
Muslime	190 892 000	109 872 310
In Prozent der Gesamtbevölkerung	44 %	31,4 %
Quelle: Musulman Africain (INADES)		

sind das im Grund am schwersten einzuschätzende Element. Sie sind überall (vor allem in den Städten) und fallen doch nicht auf. Die Statistik sagt über sie nichts aus; die Zugehörigkeiten (s. o.) sind fließend. Viele katholische Bischöfe, gerade afrikanische, übersehen sie souverän. Sie sind von labiler Konstitution, fallen mehr durch ihre Vielfalt als durch ihre Größe auf. Und dennoch scheinen sie gerade *so* afrikanischem Seelenleben in so manchem näher zu sein als die Großkirchen und verstehen es problemloser, afrikanische Hoffnungen mit christlichen zu verbinden, Heil und Heilung – auch im medizinischen Sinne – zusammenzubringen. Eine therapeutische Kraft Afrikas nannte sie ein afrikanischer Theologe.

Der Islam ist nicht nur mächtig und militant nördlich und östlich der Sahahra. Man stößt auch noch weit südlich auf Spuren seines Einflusses, selbst in Zaire, wo Muslime nur ein Prozent der Bevölkerung ausmachen, der Staat Mobutus es aber ganz gerne sieht, daß der Islam sich als „Viertes Netz" im nichtstaatlichen Schulwesen ein wenig ausbreitet, damit der Einfluß der christlichen Kirchen nicht zum Monopol wird. Doch dies mögen zu vernachlässigende Vorgänge am Rande sein. In Ländern mit starkem islamischem Bevölkerungsteil werden die Verhältnisse bereits gespannter. Der politische und religiöse Einfluß des Islam ist dort im Wachsen. Selbst wo die katholische Kirche durch Personen in der Staatsführung oder als Institution stark ist, kann allein ein Machtwechsel schon so manches ändern. Im Senegal herrscht unter Abdoo Diouf politisch bereits ein sehr viel muslimischeres Klima als unter dem Katholiken Senghor. An der Elfenbeinküste dürfte es unter einem Nachfolger Houphouët-Boignys einmal ähnlich werden. Afrikanische Häuser sind rasch verwohnt, die schönsten Kathedralen und „katholischsten" Denkmäler verkommen da rasch, wenn politische Regime dies wollen. Und wie sagte ein Europäer mit langer Afrika- und Islamerfahrung: Es ist so leicht, Muslim zu werden, und so schwer, Christ zu sein ...

Schwer zu beurteilen ist auch, welches Gewicht das ökumenische Miteinander der christlichen Kirchen und Gemeinschaften in der Zukunft des Kontinents erhält. Gegenwärtig ist auch diesbezüglich die Situation sehr verschieden. Und es ist nicht immer so, daß dort, wo die Christen konfessionell stark gemischt sind, die zwischenkirchlichen Beziehungen am engsten sind. Oft ist es offiziell mehr Koexistenz als Miteinander. Im Falle des Eucharistischen Kongresses mußte sogar Rom ein wenig nachhelfen, damit die örtliche Hierarchie etwas deutlichere ökumenische Akzente setzte. Der Gesamteindruck: informell geht zwischen den Kirchen und vor allem den Christen verschiedener Konfession, vieles, formell nicht allzuviel.

Wieweit das Christentum, speziell das katholische, dennoch die Zukunft Afrikas bestimmt, wird nicht zuletzt davon abhängen, wie sehr es als Glaubensmacht im Übergang zu neuen Lebens-, Gesellschafts- und Staatsformen nicht nur religiös und caritativ helfend anzusprechen, sondern in dem kräfteverzehrenden sozialen Umbruch verantwortliche Menschen zu formen versteht und so die Lebensverhältnisse eines gewandelten Kontinents prägen kann. Noch scheint man sich zu sehr auf die Religiosität des Afrikaners und seine traditionelle Kultur verlassen zu wollen. Noch meinen zu viele, die das Freiheits- und Gerechtigkeitsniveau bestimmenden sozial- und politischen Strukturen als „Äußeres" vernachlässigen zu dürfen. Die Versuchung dazu ist um so größer, als man eigentlich nur so, begrenzt auf „Religion" und Entwicklungshilfe, von den verschiedenen politischem Regimen unbehelligt als Kirche arbeiten kann. Und dennoch könnte dies in so manchem afrikanischen Land zur zweiten großen Illusion werden, nachdem die Missionare der Kolonialzeit geglaubt hatten, es genüge, die afrikanischen „Kinder" „religiös" zu Christen zu machen, bis sie dann im Prozeß des Unabhängigwerdens von Verhältnissen überrollt wurden, in denen sehr viel profanere, aber nicht weniger christliche Eigenschaften gefordert sind: Solidarität, Zielstrebigkeit, Gemeinsinn. *David Seeber*

„Wir haben etwas Neues gemacht"

Ein Interview mit dem Erzbischof von Kinshasa, Joseph Kardinal Malula

Joseph Malula, 1917 in Kinshasa geboren, hat seine philosophisch-theologischen Studien in seiner Heimat absolviert. Er wirkte längere Zeit als Pfarrer in seiner Heimatstadt und widmete sich in besonderer Weise der christlichen Schulung afrikanischer Intellektueller und galt in der Phase des Unabhängigwerdens des ehemals belgischen Kongo auch politisch als ein Mann von Gewicht. Er wurde 1959 Weihbischof in Kinshasa, ist seit 1964 Erzbischof dieser Diözese und seit 1969 Kardinal. Gegenwärtig ist er Präsident des Gesamtafrikanischen Bischofsrates (-symposiums) SECAM/SCEAM. 1972, während des großen Konfliktes zwischen dem Mobutu-Regime und der katholischen Kirche, mußte der Kardinal das Land vorübergehend verlassen.

HK: Eminenz, anläßlich Ihres silbernen Bischofsjubiläums sagten Sie, die Kirche Zaires und die Afrikas sei daran, erwachsen zu werden und – ganz christlich und ganz afrikanisch – ihr eigenes Gesicht zu bekommen. Wie weit ist diese Entwicklung, und was hat das II. Vatikanum dazu beigetragen?

Malula: Das II. Vatikanum hat durch seine Bestimmung der Kirche als Volk Gottes sehr viel dazu beigetragen. Diese hat es unserer Mentalität erleichtert, die Kirche zu verstehen. Vorher galt die Kirche als eine Angelegenheit von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten. Die Volk-Gottes-Theologie des Konzils hingegen hat es uns erlaubt, die Verantwortlichkeit unserer Gläubigen – aller, die sich zugehörig fühlen – zu wecken und zu stärken. Dies gilt sowohl für die Aufgaben der Christen in der Gesellschaft wie für deren Mitverantwortung im innerkirchlichen Leben.

HK: Die Kirchenlehre des II. Vatikanums wäre demnach nicht nur ein neuer Ausgangspunkt für ein neues Miteinander in der Gesamtkirche, sondern in besonderer Weise Ansporn für eine neu erlebte und gelebte Kirchlichkeit hier?

Malula: Die Neukonzeption der Kirche als Volk Gottes war für uns ein Schlüsselerlebnis. Sie macht es möglich, daß sich alle Getauften und Gefirmten im vollen Sinn als Christen und für das kirchliche Leben und die Sendung der Kirche in der Welt mitverantwortlich fühlen ...

„Laien haben eine echte Leitungsverantwortung"

HK: Aber Ekklesiologie lebt nur, wenn sie konkret realisiert wird ...

Malula: Ich möchte das auch nicht als Idee, sondern als konkrete Verwirklichung verstanden wissen. Laien können bei uns auch tatsächlich viele Verantwortlichkeiten übernehmen und ausüben.

HK: Die Kirche in Zaire hat sich im Zuge der Verwirklichung des Konzils teilweise nicht eigene Strukturen, aber eigene Dienstämter gegeben, die „kleinen (Basis-)Gemeinschaften" werden besonders gefördert. Wächst hier eine neue Kirchlichkeit heran?

Malula: Wir haben, ausgehend von der Kirchenlehre des Konzils und diese auf unsere afrikanischen Verhältnisse anwendend, etwas Neues geschaffen: Wir haben die neuen Laienämter, die Bakambi, also Laien an der Spitze von Pfarreien, die diese in allen Belangen mit Ausnahme des Sakramentalen leiten ...

HK: Es handelt sich also nicht um Gruppenleiter oder Laienhelfer mit Teilaufgaben, sondern um Gemeindeleiter an der Spitze von Pfarreien?

Malula: Hier in Kinshasa, in meiner Diözese, um Gemeindeleiter in der Pfarrei, allerdings mit allem, was in dem Zusammenhang zu beachten ist. Dem Gemeindeleiter steht selbstverständlich ein Priester als „Animateur" zur Seite. Aber diese Laien, das hat es sonst noch nie gegeben, haben eine echte Leitungsverantwortung für eine ganze Pfarrei. Sie leiten die Pfarrei mit Hilfe einer Equipe, wie die anderen Pfarreien mit Hilfe eines Pfarrgemeinderates geleitet werden. Es handelt sich jeweils um dieselbe Organisation, nur daß gegenwärtig in dem ersten Fall die Leitung in den Händen von Laien liegt.

HK: Also praktisch fehlt ihnen nur die Weihe als sakramentale Bevollmächtigung für das Sakramentale ...

Malula: Sie haben keine sakramentalen Vollmachten, weil sie nicht ordiniert sind. Aber die gesamte organisatorische, auch liturgische Leitung der Pfarrei, die Verantwortung für Gruppen und Kommissionen in der Pfarrei, das ganze Pfarrleben ist in den Händen solcher Laien.

HK: Gilt das Ganze bereits als bleibende Errungenschaft, oder betrachten Sie das noch als Experimentierphase?

Malula: Wir haben gerade den 10. Jahrestag der Schaffung der Bakambi gefeiert. Kann man nach 10 Jahren noch von Experiment sprechen? Hier in Kinshasa sind es bereits über 20. Und Kinshasa steht nicht allein. Es gibt andere Diözesen, z. B. Kikwit, wo nach demselben Muster wie hier verfahren wird. In anderen Diözesen gibt es Laien ebenfalls als Verantwortliche in Gemeinden, aber nach anderen Mustern als hier.

HK: Eine Frage an den SECAM-Präsidenten: Gibt es Vergleichbares auch in anderen afrikanischen Ländern, oder bleibt Zaire bisher die Ausnahme?

Malula: Bakambi in unserem Sinne gibt es bisher nur in Zaire. Mir ist kein anderes afrikanisches Land bekannt, wo nach derselben Formel verfahren wird.

„Unsere Leute fangen an, mit der Bibel zu leben"

HK: Würden Sie sagen, die kleinen Gemeinschaften (communautés de base) sind eine unmittelbare Frucht des Konzils, wie der Einsatz von Laien im amtskirchlichen Bereich wenigstens eine mittelbare ist? Eigentlich begonnen hat es damit ja erst Jahre später, wenn ich recht informiert bin, gerade zur Zeit, als die Kirche hier in ihrem Aktionsradius stark eingeengt war.

Malula: Ich sehe darin eine Frucht des Konzils aufgrund der Tatsache, daß die Laien ein neues Bewußtsein ihrer Verantwortung für das Leben der Kirche erhalten haben. Diese Verantwortung bezieht sich nicht nur auf die Pfarrei, sondern auf das Milieu, in dem sie *ihr* Leben führen, vor allem in ihren Wohnvierteln. Das Konzil hat den Leuten z. B. die Bibel neu erschlossen. Bibellesung, das war vor dem Konzil praktisch – im Volk – etwas völlig Unbekanntes, jedenfalls bei den Katholiken. Inzwischen ist die Bibel zu einem wichtigen Kommunikations-(Lebens-)Element gerade in den kleinen Gemeinschaften geworden.

HK: Wird die Bibel so über die kleinen Gemeinschaften zugleich zu einem wichtigen Mittel der Inkulturation des Christentums im Alltag?

Malula: Absolut. Die Bibel ist bzw. soll ja Lebensnahrung des Christen sein. Wir haben zwei Tische: den Tisch der Eucharistie und den des Wortes. Wenn ein Christ verstanden hat, daß sein ganzes christliches Leben in seinem Milieu gelebt werden muß, weiß er auch, daß er für dieses Leben Nahrung braucht. Das geht nicht nur durch die Eucharistie, die zwar die Aufgipfelung von allem ist, sondern er braucht auch, wenn ich so sagen darf, den täglichen Tisch des Wortes. Dazu gehört, daß die Gläubigen die Möglichkeit haben, die Bibel gemeinsam zu lesen, darüber meditieren, um daraus leben zu können. Dabei geht es natürlich in einem ganz zentralen Sinne um Inkulturation. Denn Inkulturation ist letztlich nichts anderes als die Antwort, die Menschen Gott geben, entsprechend dem, was sie sind, und entsprechend dem Milieu, in dem sie leben.

HK: Würden Sie sagen, hier bei Ihnen und in den sog. jungen Kirchen überhaupt komme die Bibel besser zur Geltung. Bei uns wird man kaum von der Bibel als täglicher Nahrung in einem Christenleben sprechen können? Die Bibelbewegung scheint trotz Konzil weit zurückzuliegen.

Malula: Die Situation hier ist diesbezüglich tatsächlich sehr verschieden von der Ihren. Seitdem es bei uns die Übersetzungen in die wichtigsten Volkssprachen (Lingala, Kiswaheli etc.) gibt, ist die Bibel zu einer ganz wichtigen Quelle christlichen Alltagslebens geworden. Unsere Leute fangen an, mit der Bibel zu leben, und reden gleichsam mit der Bibel im Mund, indem biblische Ausdrücke und Sätze in die Alltagssprache übernommen werden. Die Bibel ist jetzt auch zum selbstverständlichen Bestandteil des Gemeindelebens in Predigt und Katechese geworden. Das gab es vor dem Konzil so auch nicht. Das ändert auch das Verhalten im kirchlichen Umgang miteinander. Vor dem Konzil sagte der Prediger, der Missionar zu seinen Gläubigen „meine Kinder", auch wenn der Prediger knapp 30 und viele Zuhörer über 60 waren. Heute sagt der Priester „meine Brüder". Sie sehen den Unterschied. Wir sind gerade über die Bibel auf dem Weg, ein Volk, eine Gemeinschaft zu werden.

HK: Welche Rolle messen Sie in diesem Rahmen der Liturgie bei, wo die Kirche Zaires in gewissem Sinn ja auch ihre eigenen Wege geht?

Malula: In der Liturgie war bereits die Einführung der Volkssprache ein ganz großer Schritt. Die Anstrengung, jetzt einen eigenen – zairischen – Ritus zu entwickeln, kommt ebenfalls vom Konzil her. Wenn wir heute ein viel lebendigeres Gemeindeleben haben, verdanken wir das in einem hohen Maße der Liturgiereform.

„Die soziale Sensibilität ist gewachsen"

HK: Den großen Unterschied zwischen uns und hier in der Teilnahme und im Mitwirken der Leute an der Liturgie merkt man sehr deutlich. Aber ist das nicht in erster Linie aus den spezifischen kulturellen Gegebenheiten zu erklären? Man hat den Eindruck, hier sei Gottesdienst zentrales Kulturereignis, in unseren Gesellschaften ist es, gesellschaftlich gesehen, eher Ereignis am Rande und steht mehr in Konkurrenz zu den verschiedenen Konsum- und Freizeitangeboten.

Malula: Ich würde lieber sagen: der Gottesdienst ist bei uns Zelebration, Feier, ein Fest; vor allem ein Fest. Man geht hin wie zu einem Fest, und die Menschen erleben das Herrenmahl wie ein Fest: die Lesungen, die Gesänge, die Tänze. Es ist wirklich ein Fest, wie es unserem Lebensgefühl entspricht. Und die Liturgie ist nicht mehr nur Sache des Priesters, der sie leitet, sondern alle Welt ist daran beteiligt, macht mit.

HK: Aber die Liturgie hat hier, so scheint mir, zugleich eine viel größere, zentralere kulturelle Bedeutung als bei uns, so daß sich darin auch mehr das Gemeinschaftsgefühl und die Persönlichkeit der Mitfeiernden ausdrücken kann.

Malula: Das ist mir zu europäisch gedacht. Die Feier, das Fest ist das eigentlich Bezeichnende.

HK: Nochmals zu den Basisgemeinschaften: Sind die neue gottesdienstliche Praxis und der andere Umgang mit der Bibel die eigentlichen Quellen des neuen kirchlichen Gemeinschaftslebens, das die Basisgemeinschaften darstellen?

Malula: Ich glaube, der erste Gesichtspunkt, das erste Ziel war, das christliche Leben in allen Bereichen des menschlichen Lebens zu leben. Früher war man Christ in der Kirche. Man kam zur Kirche, hörte die Predigt, kommunizierte. Man kam zur Kirche und zum Pfarrer wegen allem, auch wegen sozialer und kultureller Bedürfnisse.

Der Priester war für alle diese Bedürfnisse da. Aber das christliche Leben kann nicht nur ein bestimmter Tag in der Woche, in der Pfarrei sein, sondern muß das ganze Leben bestimmen. Es muß sich im Leben der Gläubigen dort ausdrücken, wo sie es leben: in ihrem Beruf, in der Freizeit, in der Familie, im Wohnviertel. Das Christentum beginnt nach der Messe. Es heißt, sich im täglichen Leben als Christ verhalten. Das heißt auch: in Gemeinschaft leben. Man ist nicht allein Christ, sondern mit den anderen. Dort, wo die Leute leben, wo sie sich kennen, wo sie miteinander umgehen, müssen sie als Christen auch konkret Solidarität üben, einander helfen, füreinander da sein. Dieses christliche Gemeinschaftsleben in den Wohnvierteln steht am Beginn der Basisgemeinschaften und ist deren eigentlicher Schwerpunkt.

HK: Könnte man also sagen, die Basisgemeinschaften seien die Verwirklichung des sonntäglichen Gottesdienstes in den verschiedenen Formen notwendiger werktäglicher Solidarität?

Malula: Es wäre mißverständlich, in dem Zusammenhang von Gottesdienst zu sprechen. Dabei denkt man immer an die Messe. Es geht um die praktische Verwirklichung des christlichen Lebens in Gemeinschaft als Leib Christi. Dies müssen Christen in ihrem Milieu leben, indem sie sich gegenseitig ihrer Nöte und Bedürfnisse annehmen. Die Basisgemeinschaften versammeln sich nicht nur, um das Wort Gottes zu hören, sondern man kommt zusammen, um sich gegenseitig zu helfen und die Lebensverhältnisse zu verbessern.

HK: Sind Basisgemeinschaften von daher nicht nur ein Element christlicher Praxis im Alltag, sondern auch ein Element des sozialen Wandels?

Malula: Ja, durch die von ihnen ausgehenden Initiativen zu praktischer Hilfe für Kranke und Notleidende, für die Alten etc. Auf diese Weise tragen sie unmittelbar zur Verbesserung der Lebensverhältnisse bei. Wir können jedenfalls feststellen, daß die soziale Sensibilität, verstanden als praktische Hilfsbereitschaft, durch die Basisgemeinschaften gegenüber früher sehr gewachsen ist.

„Die Theologie ‚existiert' in der Gemeinde"

HK: Wenn hier von sozialer Veränderung die Rede ist, werden meist zwei Ebenen von Solidarität unterschieden: die Solidarität innerhalb der traditionellen Strukturen (Stammessolidarität, Clansolidarität) und die Solidarität, die sich auf verschiedenen Niveaus der Gemeinwesen-Organisation auf alle bezieht. Sehen Sie in den Basisgemeinschaften ein neues soziales Ferment auch insoweit, als sie als Solidargruppen die Grenzen traditioneller Solidarität überschreiten und damit an der Bildung eines neuen Gemeinwesen-Bewußtseins mitwirken?

Malula: In jeder Beziehung. Sie helfen durch ihre Art von Solidarität die Grenzen der Clansolidarität zu überschreiten. Man bemüht sich um eine universale Brüderlichkeit, begrenzt nicht mehr auf die eigenen Stammesgenossen. Man versammelt sich nicht als Angehörige eines Stammes, sondern als Christen. Wenn einer leidet oder in Not ist, wird in diesen Gemeinschaften nicht gefragt, ob er diesem oder jenem Stamm angehört, sondern man hilft als Christ. Bei Todesfällen z. B. kommt man nicht mehr zusammen, um nur um einen Stammesangehörigen zu trauern, sondern um Trauer und Hoffnung als Christen zu teilen.

HK: Wieweit schlagen sich diese verschiedenen Elemente einer neuen Kirchlichkeit auch in der theologischen Reflexion nieder? Wie beurteilen Sie unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Versuche einer authentisch afrikanischen Theologie?

Malula: Das ist ein einfaches und zugleich schwieriges Problem. Einfach: weil es nicht anders sein kann, als daß wir den kulturellen Verschiedenheiten der Völker Rechnung tragen. Es ist ganz selbstverständlich, daß Menschen von ihren jeweiligen Kulturen her auf verschiedene Weise auf das Wort Gottes antworten. Alle Welt akzeptiert diesbezüglich die Unterschiede zwischen Schwarzen und Weißen, insofern ist das nichts Neues. Das Schwierige: Was ist Theologie im Grunde? Gespräch über Gott. Wenn wir verschiedene Weltsichten, verschiedene Arten haben, Menschen und Dinge zu sehen, dann ist auch klar, daß wir darauf auch verschieden reagieren. Was heißt das aber bezogen auf Gott? Gott hat in seiner Offenbarung zu uns gesprochen. Sein Wort wird aber je nach kulturellem Kontext verschieden aufgenommen. Entsprechend wird auch die Antwort verschieden sein. Dies und nichts anderes drückt sich auch in der Theologie aus.

HK: Was heißt das konkret auf Afrika angewandt?

Malula: Das Problem der afrikanischen Theologie stellt sich für mich so dar: Wenn bei Ihnen in Europa von Theologie die Rede ist, versteht man darunter vor allem die „systematisierte" Theologie. Diese Theologie ist aber weitgehend eine Angelegenheit von Spezialisten. Die wirkliche Theologie, verstanden als Ekklesiogenesis, ist indessen viel mehr Angelegenheit des Volkes. Das Volk hört Gottes Wort, es antwortet darauf. Das ist Theologie im ursprünglichen Sinne. Die Arbeit der Fachtheologen folgt. Sie systematisieren das. Im Grunde heißt also afrikanische Theologie nichts anderes als studieren, wie das Volk auf den Anruf Gottes in seinem Leben antwortet. Diese Theologie „existiert" in den Gemeinden, sie ist aber von den Fachtheologen noch nicht hinreichend systematisiert. Die Fachtheologie steht hier erst am Anfang.

HK: Wer dies hört, kann den Eindruck haben, es gebe sehr direkte Parallelen zwischen dieser Art, Theologie zu verstehen, und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: z. B. im Blick auf den Vorrang der Praxis vor der Theorie ...

Malula: Ich glaube nicht. Die Befreiungstheologie kommt aus dem lateinamerikanischen Kontext und ist an diesen gebunden. Sie sprechen dort von der Theologie der Befreiung, wir sprechen hier von Theologie der Inkultura-

tion. Natürlich ist das Wort Gottes ein befreiendes Wort, auch bei uns. Und natürlich enthält auch unsere Theologie befreiende Elemente. Wenn sie in den Basisgemeinschaften hilft, Stammesgrenzen auf eine größere Solidarität hin zu überschreiten, dann hat das eine befreiende Wirkung. Aber das ist nicht unser erstes Problem.

HK: ... sondern?

Malula: Unser Problem ist, wie der Afrikaner bis in seine Wurzeln hinein, in seinem afrikanischen Menschsein christianisiert werden kann.

„Es geht um den Menschen, der in der Tradition und in der Moderne zugleich lebt"

HK: Im Unterschied zur Befreiungstheologie wäre also afrikanische Theologie keine Sozialtheologie, sondern „anthropologische" Theologie, sofern sie versucht, den Menschen in seinen kulturellen Wurzeln zu verstehen und für die christliche Botschaft zu öffnen?

Malula: Es geht einfach darum, Menschen in ihrer Tiefe, in ihren Kraftquellen, aus denen heraus sie leben, zu evangelisieren.

HK: Noch eine Frage zur Inkulturation. Bedeutet Inkulturation in Afrika Inkulturation in die traditionelle Kultur oder Verleiblichung des Christentums im sozial-kulturellen Wandel, wie er sich gegenwärtig vollzieht? Es gibt ja offenbar zwei Dimensionen: das, was der Afrikaner seiner Tradition nach lebt, und die vermutlich sehr viel komplexeren, dynamischeren, wechselhafteren Lebensverhältnisse, in denen sich ein Großteil der Bevölkerung heute befindet.

Malula: Es geht nicht um Tradition. Es geht um den Menschen heute, der in der Tradition und in der Moderne zugleich lebt. Wir möchten, daß dieser Mensch in seinem innersten Wesen Christ wird, dort, wo er sich am tiefsten und am realsten erlebt. In diesem Sinne geht es immer um einen doppelten Prozeß. Wir müssen die Tradition reinigen von allen Elementen, die mit dem Christentum unvereinbar sind. Dasselbe gilt aber auch gegenüber der Moderne und betrifft alle ihre Aspekte. Das Christentum gibt uns in beiden Richtungen die Kriterien dafür, was zu behalten und was auszuschalten ist. Also kein Traditionalismus auf afrikanisch, aber auch keine unkritische Übernahme des Modernen, weil es modern ist. Die Hauptfrage bleibt immer: Was verträgt sich, gestern und heute, mit dem Christentum und was nicht?

HK: Wie sieht das, um ein vielleicht schwieriges, aber konkretes Beispiel zu nennen, bezogen auf Ehe und Familie aus?

Malula: Es gibt bestimmte Ansichten zur Ehe nach traditionellem afrikanischem Muster, an denen sich zeigt, was westliche Menschen mißverstehen, z. B. die stufenweise Ehe. Wenn von Ehe in Etappen die Rede ist, dann meinen Kirchenmänner wie Europäer überhaupt, wir würden quasi das Konkubinat vor der Ehe fördern. Das ist einfach falsch. Ehe in Etappen bedeutet bei uns nicht, daß man den jungen Paaren damit erlaubt zusammenzuleben. Es gibt natürlich Ausnahmen, aber traditionell und in der Regel hat die etappenweise Eheschließung nichts mit Konkubinat zu tun, sondern dient der Stabilisierung der Familie. Im übrigen sind die diesbezüglichen Tabus bei uns sehr strikt.

HK: Gibt es aber nicht auch den ganz großen Unterschied zwischen der Bevölkerung auf dem Land und im Busch und den Lebensverhältnissen in den Städten, wo die Eheschließung nicht mehr so sehr eine Angelegenheit zwischen zwei Familien, sondern zwischen den Partnern selbst ist?

Malula: Der Unterschied ist so groß nicht. Auch in den Städten wirken Sitte und Brauchtum noch sehr stark nach. Gerade in Ehefragen halten sich manche Volksstämme noch sehr genau an ihre Traditionen. Die Ehe ist für uns etwas sehr Sakrales. Viele Familien legen deshalb absolut Wert darauf, daß die guten Sitten beachtet werden.

HK: Herr Kardinal, eine der Eigenheiten Zaires, von der wir noch nicht gesprochen haben, sind eine Reihe von afrikanischen Schwesternkongregationen diözesanen Rechts. Mehrere Bischöfe haben sich ihre eigenen Kongregationen geschaffen. Sie selbst gehören zu den frühen Gründern. Was ist der Zweck dieser Neugründungen, sollen sie praktische Dienste zu Händen der Diözese oder der Bischöfe leisten, oder sind sie die ersten Boten einer neuen afrikanischen Ordensspiritualität und damit auch ein besonderes Element einer heimischer werdenden Kirche?

Malula: Sie sprechen auch da wieder als westlicher Mensch, der alle Initiativen nach Rentabilitätsgesichtspunkten bewertet. Was ist der Sinn solcher Gründungen? Jede Teil- oder Ortskirche muß sich bemühen, das Ordensleben als einen wichtigen Ausdruck christlichen Zeugnisses zu fördern. Aber wir bemühen uns zugleich um die Beheimatung (Inkulturation) des Ordenslebens bei uns. Wer mit beidem Ernst machen will, muß etwas Drittes tun: Gemeinschaften schaffen, begünstigen, die den Bedürfnissen unserer Kirche entsprechen.

HK: Missionskongregationen und Gesellschaften nehmen ebenfalls Afrikaner als Priester, Brüder oder Schwestern in ihre Gemeinschaften auf. Entspricht dies weniger den aktuellen Bedürfnissen bzw. gibt es Spannungen zwischen beiden?

„Ein Werk des Heiligen Geistes, für das wir dankbar sind"

Malula: Natürlich gibt es Probleme in den gemischten Kongregationen. Wenn Sie sie näher kennenlernen wollen, müssen Sie die Afrikaner und Afrikanerinnen fragen, die in diese Kongregationen eingetreten sind. Von Zeit zu Zeit kommen diese unter sich zusammen, um sich über die Probleme auszutauschen, die sich ihnen seit ihrem Eintritt

stellen. Sie sollten bei einer solchen Gelegenheit einmal mit ihnen sprechen.

HK: Und die Zusammenarbeit zwischen autochthonen und gemischten Kongregationen ...

Malula: ... Probleme wird es immer geben.

HK: Man spricht in Afrika insgesamt und speziell hier in Zaire von einer „Explosion" geistlicher Berufungen. Wie sehen Sie diese Entwicklung? Sind viele Berufungen nicht auch darauf zurückzuführen, daß in der gegenwärtigen Situation die Kirche Sicherheit und – in Grenzen – auch soziales Prestige gewährt?

Malula: Ich glaube, wir dürfen auch das nicht rein weltlich sehen, sondern als Vorgang der Gnade. In Europa gibt es nur noch sehr wenig Priesternachwuchs. Wenn es bei uns mehr Berufungen gibt, dann sehe ich darin ein Werk des Heiligen Geistes, für das wir dankbar sind. Natürlich gibt es das auch, daß jemand, der Priester werden will, eine soziale Besserstellung sucht. Wir sind uns dieses Problems bewußt. Aber man kann nicht allgemein sagen, daß die jungen Leute, die in unsere Seminare und Klöster kommen, sozusagen nur die leichte Lösung suchen. Und wir kämpfen gegen diese Mentalität an.

HK: Eine Frage an den Erzbischof von Kinshasa wie an den SECAM-Vorsitzenden. Die Kirche ist in vielen Ländern Afrikas stark engagiert im Schulwesen. Spricht man mit Afrikanern, dann wird von vielen beklagt, daß der Einfluß auf die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Eliten gering bleibt. Und daß das in den jungen Staaten Afrikas – wir sprechen von den jungen Kirchen Afrikas, die afrikanischen Staaten sind noch viel jünger – ein großer Schaden ist, der jetzt bereits sehr spürbar wird. Wie sehen Sie dieses Problem?

Malula: Die Schule ist in diesem Zusammenhang nur *ein* Faktor. Unsere Kirche verfolgt das Problem sehr aufmerksam, sie muß ja ihrem Weltauftrag gerecht werden, und Kirche sind nicht nur Priester und Ordensleute, sondern Kirche sind nicht weniger die Laien. Alle Christen haben eine große Verantwortung für die gesellschaftliche Entwicklung Das Apostolat unter den Intellektuellen betrachten wir deshalb als eine ganz wichtige Aufgabe. Wir tun und taten viel in dieser Richtung. Ich war selbst darin stark engagiert, viel bereits vor der Unabhängigkeit. Unsere Zirkel für Intellektuelle sind ein Beispiel. Die hier in Kinshasa regelmäßig stattfindenden Wochen für katholische Intellektuelle ein weiteres. Aber bis die Arbeit Früchte trägt, braucht es Zeit.

„Ein afrikanisches Konzil? Ich hoffe es"

HK: Eine letzte Frage an den SECAM-Präsidenten: Kommt ein afrikanisches Konzil?

Malula: Sie wissen, daß die Idee ursprünglich von der Gruppe „Présence Africaine" um Alioune Diop ausging, also von Laien. Die ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA) griff die Idee auf. SECAM hat darüber mehrmals beraten. Es wird einige Zeit brauchen, bis es soweit ist. Persönlich möchte ich sagen: Es sprechen viele Gründe für ein solches Konzil. Es wäre sehr wichtig, daß wir uns auf kontinentaler Ebene über die großen Probleme Afrikas austauschen. Ob es dazu kommt? Ich hoffe es.

„Das Wachstum ist auch bei uns begrenzt"

Fragen an den Erzbischof von Abidjan, Bernard Kardinal Yago

Bernard Yago, Jahrgang 1916, stammt aus einem Dorf im Süden seines Landes, hat in seinem Land Philosophie, Theologie und am Institut Catholique in Paris Sozialwissenschaften studiert, ist seit 1960 Erzbischof von Abidjan und seit 1983 Kardinal.

HK: Herr Kardinal, wenn man bei uns über Afrika bzw. über die Kirche in Afrika spricht, entsteht der Eindruck, diese sei in voller Blüte und habe eigentlich wenn Probleme, dann nur Wachstumsprobleme. Die Wirklichkeit ist sicher um einiges komplexer. Wie sehen Sie sie im Blick auf Ihr Land hier und im Blick auf Schwarzafrika insgesamt?

Yago: Ich kann für mich nicht in Anspruch nehmen, für Afrika zu sprechen, auch nicht für Schwarzafrika, denn der Kontinent ist weit, und unsere Kommunikationsmöglichkeiten sind begrenzt. Oft ist es einfacher, sich über ein europäisches Land als über ein anderes afrikanisches zu informieren. Wir kennen uns deshalb gegenseitig wenig. Hier in Westafrika ist es insoweit etwas besser, als es die regionale Bischofskonferenz der französischsprachigen Länder gibt, in der wir uns wenigstens einmal im Jahr treffen. Sie sprechen von Wachstumsproblemen: Man müßte genauer bestimmen, was darunter zu verstehen ist ...

HK: Es wird gesagt, die Kirche in Afrika befinde sich in voller Entwicklung. Man verweist auf die große Zahl von Erwachsenentaufen und auch noch auf die steigende Zahl geistlicher Berufungen. Wenn man die Kirche Afrikas mit den alten Kirchen Europas vergleiche, dann erscheine erstere gegenüber letzteren nicht nur als junge Kirche, sondern als Kirche voller Hoffnung.

Yago: Es ist richtig, unsere Situation hier ist recht verschieden von der in Europa. Dort sieht das Christentum

ein wenig übersättigt aus. Atheismus, Agnostizismus und religiöse Gleichgültigkeit werden zu bestimmenden Phänomenen. Es gibt nicht sehr viele Kinder- und sehr wenige Erwachsenentaufen. Wir indessen wachsen noch, es gibt in größerer Zahl Konversionen. Aber das Wachstum ist auch bei uns sehr unterschiedlich, selbst innerhalb der Elfenbeinküste. Z. B. hier im Süden, zu dem meine Diözese, das Erzbistum Abidjan, gehört, gibt es recht wenig Erwachsenentaufen.

„Man muß den Wandel akzeptieren"

HK: Hängt dies in erster Linie mit der Metropole Abidjan zusammen?

Yago: Nicht nur, auch in den Dörfern rings um Abidjan gibt es wenig Erwachsenentaufen. In Abidjan selbst gibt es sogar mehr wegen der vielen Ausländer. Mehr als die Hälfte der Erwachsenen, die hier getauft werden, kommen aus Burkina Faso. Die Einheimischen haben ihre Wahl meist schon getroffen: Sie sind Katholiken oder Protestanten oder Harristen, Anhänger der größten hier verbreiteten Sekte, deren Gründer aus dem Protestantismus Nigerias kam. Für den Priesternachwuchs gilt ähnliches. Der Einfluß der Großstadt begünstigt geistliche Berufungen nicht. Es gibt Länder Afrikas mit einem sehr zahlreichen Priesternachwuchs. Aber in Städten wie Abidjan verlangsamt sich das bereits deutlich. Unsere Priesterkandidaten kommen überwiegend vom Lande. Die Priester in der Stadt bemühen sich nicht weniger um Nachwuchs als der Klerus auf dem Lande, aber sie haben viel weniger Erfolg.

HK: Fast alle Länder Afrikas, das ist der beherrschende Eindruck, wenn man von außen kommt, unterliegen gegenwärtig einem abrupten gesellschaftlichen Wandel. In der Regel sind gerade die einfachen Leute im Wechsel zwischen Stadt und Land, zwischen Arbeit und Familie am meisten davon betroffen. In einer solchen Situation ist es nicht leicht, seine Identität als Mensch zu bewahren und die als Christ zu finden. Wie bewältigt der Afrikaner diese Situation?

Yago: Der soziale Wandel trifft in der Tat die einfachen Leute am meisten. Aber man darf ihn nicht leugnen, sondern muß sich den neuen Lebensformen stellen und, soweit nötig, auch anpassen. Man muß den Wandel akzeptieren und, soweit möglich, zu steuern versuchen. Das geht natürlich nicht von einemTag auf den anderen. Man soll aber die Gefahr des Identitätsverlustes auch nicht übertreiben. Der Mensch ist der, der er ist. Ich bin Afrikaner, ich habe mich zu entscheiden: entweder passe ich mich an, oder ich leiste Widerstand. Aber Widerstehen ist schwierig. Man ist nicht allein.

HK: Auch wenn die Schwierigkeiten nicht größer gemacht werden sollen, als sie sind: ist der rapide sozial-kulturelle Wandel nicht auch das Hauptproblem der Kirche, selbst als religiöser Wandel mit allen Einflüssen, die dabei wirksam werden?

Yago: Gewiß, es gibt Übergangsschwierigkeiten. Es gibt z. B. das Problem Polygamie. In Europa spricht man nicht von Polygamie, hat aber im Grunde ähnliche Probleme. Den jeweils möglichen und moralisch richtigen Weg zu gehen, ist nicht einfach, aber normal. Jeder Christ hat Schwierigkeiten, wenn er das Evangelium wirklich zu leben versucht. Ich gebe aber zu, daß der Afrikaner gegenwärtig besonders herausgefordert ist.

HK: Die Kirche ist auch selbst auf dem Weg, ihre Identität in Afrika neu zu finden. Die Formel heißt: authentisch afrikanisch und authentisch christlich. Aber was heißt das auf dem Hintergrund afrikanischer, in raschem Wandel begriffener Wirklichkeit?

Yago: Authentisch christlich, authentisch afrikanisch: das drückt schlicht eine Notwendigkeit aus. Wir dürfen uns nicht leichtfertig, sondern müssen uns in Übereinstimmung mit unserem eigenen Selbstverständnis und Lebensstil den anderen anpassen; das verstehe ich unter authentisch afrikanisch ...

„Wir bestehen darauf, unsere Religion über die eigene Kultur zu vermitteln"

HK: Aber die Kirche muß sich tiefer in das Leben Afrikas hineinbegeben, sie muß zugleich den gesellschaftlichen Wandel berücksichtigen bzw. in ihm zu wirken suchen und in allem doch sie selber bleiben bzw. sein; das ist keine leichte Sache.

Yago: Das ist im Grunde eine kulturelle Frage. Wir sind nicht mehr der Meinung, die europäische Kultur sei einfach überlegen. Wir bestehen darauf, unsere Religion über die eigene Kultur zu vermitteln. Als wir christianisiert wurden, mußten wir französisch oder deutsch beten. Aber irgendwann sind wir uns bewußt geworden, daß man zu Gott als Vater Jesu Christi sehr wohl auch in der eigenen Sprache sprechen kann. Man hat so auch in der Kirche begonnen, die eigenen kulturellen Quellen aufzuwerten. So kann ich mich auch als Priester oder Bischof in meiner Art und meiner Sprache ausdrücken, und die Leute verstehen das besser als die Logik früherer französischer Schulbücher. Aber es geht dabei um Kultur, nicht um Doktrin.

HK: Aber authentisch afrikanisch heißt wohl auch: eigenständig in den inneren Strukturen und auch im Personal. Nun gibt es zwar in Schwarzafrika nur noch wenige nichtafrikanische Bischöfe, aber die alten Missionsstrukturen sind noch sehr stark. Sind die Kirchen Afrikas bereits genügend eigenständig, oder ist man etwa über die Basisgemeinschaften erst am Anfang eines wirklich eigenständigen Weges?

Yago: Wir stehen in der Tat erst an einem Anfang. Und ich bin auch nicht der Meinung, daß es gut wäre, die traditionellen Strukturen zu entleeren. Zudem sind die kleinen Gemeinschaften nichts spezifisch Afrikanisches. Große Pfarreien, wo die Leute sich gegenseitig nicht kennen, gibt es überall. Man kommt in den Gottesdienst und geht

dann wieder, ist in der großen Masse allein. Die kleinen (Basis-)Gemeinschaften sind entstanden aus dem Bedürfnis, gemeinsam zu beten und nachzudenken. Sie sind eine gute Sache, jedenfalls wenn sie als lebendige Zellen innerhalb der Pfarrei verbleiben, wie die Pfarreien innerhalb der Diözese verbleiben. Man sollte aber keine Angst haben, die alten Strukturen zu bewahren, wenn man sie mit neuen Elementen – die kleinen Gemeinschaften sind ein solches Element – anreichern kann.

„Die afrikanische Familie erleidet einen fürchterlichen Schock"

HK: Aber dieser Prozeß verläuft vermutlich nicht so harmonisch, wie er auf den ersten Blick vielleicht erscheint. Wenn ich es richtig sehe, gibt es da und dort durchaus heftige Spannungen zwischen importierten Kirchenstrukturen und den Versuchen, kirchliches Gesellschaftsleben eigenständig aufzubauen. Man bemüht sich auch um eine eigenständige afrikanische Theologie, aber auch da steht man wohl erst am Beginn.

Yago: Daran ist nichts Ungewöhnliches. Es geht ja nicht um Dinge, die man mit einem Wort ändern kann oder einem Federstrich. Eine eigenständige afrikanische Theologie entsteht nicht von heute auf morgen. Sie kann nicht erzwungen werden. Eine solche Theologie kann nur das Ergebnis einer längeren Entwicklung sein. Das kann in Jahrzehnten gelingen, kann aber auch Jahrhunderte dauern. Und was heute als richtig erscheint, ist dann längst wieder überholt. Gegenwärtig drücken wir unsere Theologie noch in der Sprache, in der Logik und nach der Philosophie aus, die man uns beigebracht hat. Aber im Grunde unseres Denkens bleibt etwas Afrikanisches. Aber wenn es eine ganz aus Afrika kommende Theologie geben wird, gibt es vielleicht den heutigen Afrikaner nicht mehr. Die Art zu sprechen und zu denken wird sich verändert haben. Die Theologie wird sich dann in der Sprache an die Afrikaner wenden, die zu der Zeit gesprochen und verstanden wird, und nicht in der von heute. Die Verhältnisse ändern sich, gerade deswegen braucht man nichts überstürzen.

HK: Ein starkes Element in fast ganz Schwarzafrika sind die Sekten. Man sagt, sie würden der Gefühlslage afrikanischer Menschen, ihrer Denk- und Lebensweise besser entsprechen. Sind die großen Kirchen in ihren Strukturen, in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sprache zu rational, für viele Afrikaner zu lebensfremd?

Yago: Ich glaube, wir müssen zunächst sehen, daß die Sekten kein spezielles Problem Afrikas sind. In Amerika sind die Sekten noch stärker. Auch von den Sekten hier kommen manche aus Amerika oder Asien. Warum die Sekten sich ausbreiten? Das hat auch mit kircheninternen Entwicklungen zu tun. Man hat im Namen des Konzils alles ein wenig unterdrückt, was mit Gefühl zu tun hat. Aber Menschen leben nicht allein von der Vernunft, sondern aus dem Herzen. Auch Gefühle müssen zum Ausdruck kommen. Es gibt aber noch einen anderen: eine Sekte ist immer eine kleine Gemeinschaft, in der sich unter den Mitgliedern leichter Solidarität ausbilden und üben läßt als in einer größeren Gemeinschaft. Man muß zugeben, daß die Sekten ein besonderes Gespür für Frauen und Kinder entwickeln. Sie machen allerdings auch viele Versprechungen, z. B. zur Behebung von Arbeitslosigkeit, die sie dann nicht halten können. Man benutzt die Leute und nutzt sie aus. Es gibt auch viele Enttäuschte, aber wer einmal drinnen ist, kann nicht leicht wieder davon wegkommen.

HK: Können die Basisgemeinschaften zu einem Gegengewicht werden, weil in ihnen eine Solidarität gepflegt werden kann, die in der Großinstitution Kirche so sonst nicht möglich ist, und sie zugleich zu einer Form religiöser Gemeinschaft werden, die das Esoterische der Sekten vermeidet?

Yago: Die Basisgemeinschaften können ein solches Gegengewicht sein. Aber ihr Sinn ist das nicht. Sie sollen in erster Linie dazu beitragen, daß christliches Leben sich in den verschiedenen Milieus entwickelt, zu denen die Kirche schon ein wenig den Kontakt verloren hat. Christen sollen ihren Glauben in überschaubaren lebendigen Gemeinschaften leben können.

HK: Die vom gesellschaftlich-kulturellen Wandel am meisten und am direktesten betroffene soziale Einheit scheint die Familie zu sein. Wir sind gewohnt, das Leitbild der afrikanischen Familie dem Leben im Busch, im Dorf, in der Ethnie zu entnehmen. Aber die eigentlichen Probleme scheinen wie bei uns auch hier anderswo zu liegen: in der Isolierung, im Bindungsverhalten, in den Gegensätzen zwischen den Generationen ...

Yago: Das ist wahr und zugleich ein großes Problem. Die afrikanische Familie erleidet einen fürchterlichen Schock. Doch bleibt der Afrikaner familienbezogen. Man hat uns eine Familie ein wenig nach europäischem Vorbild vermittelt: Frau, Kinder. Indessen ist die Familie bei uns viel größer, und es gibt innerhalb der erweiterten Familie (Großfamilie) eine enorme Solidarität. Man ist reich oder arm, aber dann ist die ganze Familie arm oder reich. Man teilt, und Teilen, meine ich, ist eine christliche Tugend. Diese Tugend hat man bei uns in der Familienpastoral in den letzten Jahren wieder mehr entdeckt. Das Problem ist auch da vor allem die Stadt. Man verliert sich sort, lebt getrennt, in Scheidung oder wie immer. Die traditionellen Solidarstrukturen zerbrechen. Nicht selten existiert die Familie praktisch so gar nicht.

„In Afrika wird die Freiheit nicht genügend geachtet"

HK: Was kann die Kirche da tun, wie diesen Notsituationen begegnen?

Yago: Man muß die afrikanischen Werte authentisch leben und die stärker erhalten, die authentisch christlich sind, und die „reinigen", die es nicht sind. In diesem Um-

formungsprozeß sind viele, auch außerfamiliale Werte mit impliziert. Die Kernfrage ist: Wie soll eine heutige Familie verfaßt sein? Was muß aufgegeben werden? Die Familie, wie man sie uns vermitteln wollte, Mann und Frau, jeweils individuell unabhängig und frei zu tun, was ein jeder will, dieses Modell hat keine Zukunft.

HK: Gelegentlich kann man, vor allem unter Afrikanern selbst, hören, die Kirche tue zuwenig für die soziale Bewußtseinsbildung, vernachlässige die Sozial- und Wirtschaftsmoral und sei wenig erfolgreich in der Schärfung des sozialen Gewissens. Dies ist angesichts des Übergangs des traditionellen afrikanischen Lebensmilieus in eine städtische industrielle und pluralistische Gesellschaft sicher ein wichtiges Problem und dürfte auch für die Zukunft des Christentums, seine moralische Glaubwürdigkeit ausschlaggebend sein. Wie sehen Sie es?

Yago: Man darf diese Frage nicht zu sehr verallgemeinern. Natürlich genügt es nicht, den Glauben nur persönlich zu leben und die christliche Caritas zu pflegen. Es gilt auch, für die Umwandlung der Gesellschaft zu arbeiten. Wir versuchen schon, die Leute dafür empfänglich zu machen, nur geschieht das in anderen Formen als anderswo. Jedenfalls tun wir auf dem Lande viel, meist ohne großes Aufsehen. Sie müssen aber *ein* Problem besonders sehen: In fast ganz Afrika sind die Regierungen sehr mächtig. Es gibt praktisch keine Pressefreiheit. Wenn Sie aber in der Presse nicht vorkommen, redet niemand von Ihnen. Wenn Sie sich zu laut äußern, werden Sie zum Schweigen gebracht, und niemand hat etwas davon. Also muß man klug sein. Europäer fragen oft, warum macht ihr keine Erklärungen? Bei Ihnen in Deutschland geht das. Es wird sie niemand verhaften oder sonst belästigen oder ihrer Familie zusetzen. In Afrika wird die Freiheit nicht genügend geachtet. Ich gebe aber zu: Wir müssen mehr tun. Aber wir müssen auch darauf achten, das Wenige, das da ist, nicht zu zerstören.

„Wenn ehrgeizige Leute an die Regierung kommen, ist ihnen jedes Mittel recht"

HK: Eine letzte Frage, Eminenz, Sie leben in einem Land mit einer großen muslimischen Minderheit. Es sieht so aus, als ob der Islam auch hier zunähme. Sie haben sich einmal, wenn ich mich recht erinnere, gegen libysche Einflüsse gewandt ...

Yago: Sie meinen meine Antwort auf Angriffe Gaddafis ...

HK: Ja. Wie sehen Sie gegenwärtig das Verhältnis Islam–Schwarzafrika bzw. Islam–Christentum in Ihrem Land?

Yago: Der Islam ist bei uns stärker vertreten als das Christentum. Bisher bedeutete er aber für uns praktisch keine Gefahr. Man lebte zusammen, ohne daß es zu größeren Auseinandersetzungen gekommen wäre. Aber seitdem die arabischen Länder als Wirtschafts- und politischer Faktor wichtiger geworden sind, hat sich die Situation verändert. Man unterscheidet nicht mehr sehr zwischen Politischem und Religiösem. Diese Mentalität bestimmt mehr und mehr das Bewußtsein der Afrikaner, vor allem der Eliten. Die einfache muslimische Bevölkerung lebt frei zusammen mit den Christen. Aber ich fürchte, daß die Elite zu politischen Mitteln greift, die das traditionell gute Zusammenleben zwischen den beiden Gruppen stören könnten.

HK: Sie meinen, es gehe mehr um Arabisierung als Islamisierung?

Yago: Ja, ich denke, daß man uns tatsächlich ein wenig arabisieren möchte. Wenn ehrgeizige Leute an die Regierung kommen wollen, ist ihnen jedes Mittel recht. Ich vermute, daß man sich morgen zum Regieren des Islam bedienen möchte. Dies macht uns vorsichtig. Wir müssen damit rechnen, daß das, was heute im Sudan oder anderswo geschieht, morgen überall passieren kann, wo die Muslime stärker sind.

Die Grenze der Ökumene als ihre Chance

Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz

Seit einiger Zeit ist im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen wieder die Frage virulent, ob es so etwas wie eine Grunddifferenz zwischen katholischem und reformatorischem Christentum gibt, die auf den bisherigen Wegen des ökumenischen Dialogs nicht zu überwinden ist. Ausgehend von der aktuellen Diskussion, geht der Beitrag von Gerhard Müller der Entwicklung der Fragestellung seit der Reformation nach. Seine These: Es gibt keinen kontradiktatorischen Widerspruch zwischen den beiden Konfessionen, wohl aber eine unterschiedliche Zuordnung von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Den entscheidenden Durchbruch im ökumenischen Gespräch brachte die Wiederentdeckung des trinitarischen und christologischen Bekenntnisses als der Basis des christlichen Glaubens. Das Gemeinsame ist nicht nur größer als das Trennende, es ist vor allem identisch mit dem einen Zentrum und Fundament, auf dem alle christlichen Kirchen stehen. Mehrfach konnten darum Bischöfe und Theologen feststellen, „daß die Trennung unserer Kirchen nicht bis in die Wurzel gegangen ist" (Nachweise bei H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, Paderborn 1985, 61, 67, 69). Diese Einsicht einer Einheit im Prinzip und

Fundament mit allen, die das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel mitsprechen, hat schon das Trienter Konzil formuliert (vgl. DS 1500). Diese entspricht durchaus der reformatorischen Vorstellung, wenn den Lutherischen Bekenntnisschriften die drei altkirchlichen Symbole vorangestellt werden und wenn aus der *Confessio Augustana* wie auch *den Schmalkaldischen Artikeln* hervorgeht, daß in den hohen Artikeln der göttlichen Majestät kein Zank und Streit ist, „weil wir zu beiden Seiten dieselbigen bekennen" (Vorrede).

Wachsende Übereinstimmung

Verbreitert hat sich diese Erkenntnis in der neuen Sicht der *Confessio Augustana.* Im Ansatz will sie nicht die Stiftungsurkunde einer neuen Kirche sein. Sie soll im Gegenteil die Übereinstimmung der evangelischen Bewegung mit der recht verstandenen katholischen Tradition erweisen. Sie ist wenigstens ihrer Intention nach als Versuch einer Darstellung des katholischen Glaubens anzuerkennen. Aufgrund des neuen ökumenischen Geschichtsbildes ist zudem Ernst zu machen mit der Tatsache, daß *Luther* sich nicht als zweiter Gründer des Christentums begriff, sondern die Gestalt der seit Christus immer bestehenden Kirche vom Evangelium her, ihrer Lebensquelle und kritischen Norm, erneuern wollte im Einklang mit den Glaubensentscheidungen der alten Kirche. Im tiefsten standen sich somit nicht zwei verschiedene Kirchen gegenüber. In dem Haus der *einen* Kirche wurde nur der Streit darüber geführt, ob bestimmte geschichtlich gewachsene Formen der Frömmigkeit und ihrer theologischen Begründung in ihrer Substanz legitime Entfaltungen aus der Mitte heraus sind oder ob es sich um äußere Zusätze handelt, die die zentralen Inhalte verdecken und verderben.

Methodisch kann das ökumenische Gespräch aus diesen Gründen nur bei dem einen Zentrum des christlichen Glaubens ansetzen, um die verbliebenen Kontroversen so aufzuarbeiten, daß ihnen ihre kirchentrennende Schärfe entzogen wird. Theologiegeschichtlicher Betrachtung wird es immer deutlicher, wo die Reformatoren und ihre Gegner in Mißverständnissen ihrer Anliegen befangen waren, wo Polemik überspitzte Entgegensetzungen hervorrief, wo der Zwang zu Abgrenzung unterschiedliche Prägungen schuf, die oft eigene Ansätze nicht zur Entwicklung kommen ließen (etwa eine evangelische Verehrung der Heiligen oder eine katholische Einbeziehung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen in das Verständnis von Kirche). Die notwendige Relativierung vieler Unterscheidungslehren ermöglicht auch eine Revision wechselseitiger Verwerfungen, z. B. des Meßopfers als „schrecklichem Greuel" (Schm. Art. II, Art. 2) oder des „eitlichen Vertrauensglaubens der Protestanten, womit sie sich der Vergebung ihrer Sünden brüsten" (Konzil v. Trient: DS 1533). Denn diese Urteile beruhen auf falschen Voraussetzungen und treffen wenigstens den heutigen Partner nicht mehr. Unter diesen Vorgaben konnten die zahlreichen bilateralen und multilateralen Dialoge eine außerordentliche Nähe und Konvergenz erreichen.

In unlösbar scheinenden Gegensätzen (Rechtfertigung, Messe als Opfer, ekklesiale Verfaßtheit christlicher Existenz, die in göttlicher Stiftung begründete Notwendigkeit eines Amtes als Dienst an Wort und Sakramenten, Bischofsamt und Petrusdienst, u. a.) konnte ein Konsens oder wenigstens eine mögliche Konvergenz festgestellt werden. Diesem fortgeschrittenen Stand entsprechen die konkreten Entwürfe und Modelle einer Kircheneinigung (vgl. bes. H. Meyer, Dokumente wachs. Übereinstimmung, Paderborn, 1983, 246–357; „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", ebd. 1984; „Einheit vor uns", ebd. 1985).

Unter den veränderten hermeneutischen, theologischen und geschichtlichen Umständen haben sich manche alten Kontroversen entweder aufgelöst oder bedürfen einer so sehr differenzierten Artikulation, daß die überlieferten Kategorien des konfessionellen Selbstverständnisses und der Beurteilung der Unterscheidungslehren nicht mehr greifen. Auch die frühen Versuche, eine Leitlinie mit den *Allein-Prinzipien* (Schrift, Glaube, Gnade, Christus) zu formulieren, dem das katholische *Und* (Tradition, Werke, Mitwirkung, Kirche) entgegenstand, entsprechen nicht mehr der Komplexität des Diskussionsstandes.

Eine gegenläufige Tendenz

Der Optimismus wurde gedämpft durch den schwerwiegenden Einwand, hier werde nur an Symptomen herumkuriert, während die bislang nicht beachtete *formale Grunddifferenz in der Konzeption von Christentum überhaupt* zuletzt doch jeden Konsens in den Einzelfragen wieder auflösen werde (vgl. den Überblick bei H. Meyer: KNA-ÖKI 4 u. 5, 1984, 5–9 u. 5–11; P. Neuner: StZ 202, 1984, 591–604).

Schon 1973 hat *Joseph Ratzinger* gegenüber dem „Ämtermemorandum" der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute einen unterschiedlichen Grundentscheid zur Geltung gebracht, der sich in einer anderen Zuordnung von Kirche und Glaube ausdrücke und besonders bei der Frage der apostolischen Sukzession der Bischöfe ein gegensätzliches Kirchenverständnis zum Vorschein bringe. Von evangelischer Seite hat *Hans Martin Müller* den Grundunterschied am 7. Art. der *Confessio Augustana* festmachen wollen. Zur Einheit der Kirche sei die Übereinstimmung in Wort und Sakrament genug. Die Verfassung der Kirche gehöre zu den bloß menschlichen Traditionen und sei somit kein die Einheit theologisch konstituierendes Element. *Reinhard Frieling* erblickt den Unterschied in einer divergenten Akzentuierung von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Zudem schaffe die katholische Kirche durch die exklusive Bindung der Heilsvermittlung an das Amt zusätzliche Bedingungen zum Heil. *Gerhard Ebeling* macht auf das worthaft-personale Verständnis der Gnade entgegen der sakramental-dinglichen katholischen Auffassung aufmerksam. Die neuere Beschreibung der Kirche als Grundsakrament des Heils mache die Kirche doch zu einem „Christus prolongatus", die mit Christus zu einem heilwirkenden Subjekt

verschmelze, weshalb „eine Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche nicht möglich ist" (Dogmatik des christl. Glaubens III, Tübingen 1979, S. 315).

Eilert Herms (Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984) hat in seiner Kritik an *Heinrich Fries* u. *Karl Rahner* (Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg ^{5}1983) einen inhaltlich gleichen Glauben von Katholiken und Protestanten festgestellt. Aber im formalen Gegenstandsbezug auf die Offenbarung zeige sich ein unüberbrückbarer Unterschied. Für die Reformation sei es maßgebend, daß die Offenbarung und ihr Inhalt sich nicht in den menschlichen Akten der Weitergabe und der Auslegung des Evangeliums „unterbringen" lasse (S. 124). Beim Hören des Wortes, das der Verkündiger lediglich „bis ans Ohr" des Menschen heranbringt, bewirke Gott aber nun selbst von innen her die Evidenz seines Wahrseins. Falsche Lehre erweise sich bei einer sich nicht einstellenden Evidenz. Eine heilsrelevante Bindung an die Überlieferungstätigkeit der Hierarchie hebe die Unmittelbarkeit zu Gott im Wahrheitsgewissen und der Gnadengemeinschaft auf, wenn der Christ nur indirekt auf dem Umweg über die kirchliche Vermittlung mit Gott zu tun bekomme. Dies binde Gott auch an menschliches Tun und beschränke seine Freiheit. Gerade bei Herms tritt nun aber auch hervor, wieviel Psychologie in der Grunddifferenz-Debatte mitschwingt. Im „Rahner-Plan" vermutet er eine raffinierte Neuauflage der Gegenreformation. Es fallen die von Befürchtungen eingegebenen Vokabeln Kapitulation, Rückkehr, Absorption, gegen die das Erbe der Väter zu verteidigen sei. Der Abflachung der Gegensätze sei um der Wahrheit willen entgegenzutreten. Dennoch hält er eine Kirchengemeinschaft allerdings in getrennten Kirchen möglich, auch wenn diese sich durch ein kontradiktorisches Offenbarungsverständnis voneinander abheben.

Unüberwindliches Hindernis?

Sollte sich die genannte These als berechtigt herausstellen, dann wäre allerdings die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung im Glauben und in einer Kirche als Illusion erwiesen. Entweder wäre die eine Auffassung in jeder Hinsicht grundfalsch, oder es müßte im klaren Widerspruch zur Schrift (vgl. 1 Kor 1,13: Ist denn Christus geteilt?) legitim verschiedene Kirchentümer geben und somit auch wohl verschiedene Offenbarungen. Ökumene lebt aber von der im Glauben begründeten Überzeugung, daß es wohl ernste Differenzen gibt, aber keine Differenz im Grund, weil dieser offensichtlich allen großen Kirchen gemeinsam ist: Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, Schöpfung, Erlösung, Gottes Gegenwart in Jesu Menschheit, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, Geist und Gnade, Taufe, Vergebung, ewiges Leben, Glaube und Liebe, Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Ort des Heils.

Die Frage nach der Grunddifferenz hat jedoch ein Recht, wenn sie jenseits des gemeinsamen Fundaments ansetzt, um zu sehen, wo und warum die Wege streckenweise auseinandergehen. Ein schönes Beispiel dieser Methode des Ansetzens beim gemeinsamen Glaubensbekenntnis, um von der Rechtfertigungslehre her die divergenten Wegestrecken zu erklären (Mönchtum, Gebet für die Toten, Sakramentalität von Ehe und Priestertum, Meßopfer) gibt *Martin Luther* selbst in seinem persönlichen Glaubensbekenntnis, das er seiner Schrift „Vom Abendmahl", 1528 (WA 26, 499–509) beigegeben hat. So könnte die *Grenze,* an der die Ökumene mit der Entdeckung des Grunddissenses angekommen sein soll, auch zu einer *Chance* werden, die kirchentrennenden Einzellehren in einer „produktiven Interpretation der beiderseitigen Lehrüberlieferung ohne Bruch mit deren positiven Intentionen" (W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 250) auf der Basis des Konsenses in der Rechtfertigungsbotschaft neu zu lesen. In diesem Sinne heißt es im Dokument der Luth.-kath. Kommission, „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", daß „der ganze Themenkreis von Grunddifferenz und Grundkonsens dringend der Aufarbeitung bedarf" (Nr. 80) Dies betreffe besonders „das Verhältnis zwischen der Verborgenheit der wahren Kirche in der Geschichte nach reformatorischer Überzeugung und ihrer Sichtbarkeit in der Geschichte, die katholische wie lutherische Theologie lehren".

Es wird aber auch davor gewarnt, den Differenzpunkt zu abstrahieren, weil das Formale und das Inhaltliche des Glaubens unlösbar ineinanderliegen. Zu vergleichen sind nicht konstruierte Systeme, sondern lebendige Glaubensgestalten, die je das Ganze des Christlichen in Leben und Lehre repräsentieren wollen. Ihre Dominanten und Grundimpulse lassen sich nicht starr fixieren, sondern drücken sich in der Dynamik der kirchlichen Lebensgestalten beweglich aus.

Geschichtlich wirksame Deutungen

Ein Blick auf die Anfänge lehrt, daß Luther nicht von einem abstrakten Prinzip her die Inhalte des Bekenntnisses umgruppiert hat. Es war seine religiöse Schlüsselerfahrung der Gerechtigkeit Gottes, die dem Sünder ohne alles Zutun rein aus Gnade geschenkt wird und aus der er im Glauben lebt. Dies brachte ihn allerdings in einen Gegensatz zu einigen herkömmlichen Glaubens- und Frömmigkeitsformen, so wie er sie auffaßte, und führte ihn zu einer alternativen Konzeption in der Ethik und im sakramentalen Gefüge der Kirche, zu einer Verinnerlichung des Kirchenbegriffs mit einer scharfen Reduktion des religiösen Brauchtums und einer Konzentration in den kirchlichen Grundakten, sowie zu einer Situierung christlicher Existenz in der Korrelation „Wort-Glaube", worin der Vorrang des Glaubens als persönliches Heil vor seiner lehrhaften Formulierung zur Geltung kommt.

Zu einer systematischen Konstruktion des reformatorischen und des katholischen Prinzips ist es über Ansätze hinaus aber bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts nicht gekommen. *Luther* selbst hat einmal in seiner Auseinandersetzung mit *Erasmus* über den freien Willen auf den

springenden Punkt hingewiesen, als er die Alleinwirksamkeit Gottes der völligen Unfähigkeit des Menschen in eigener Aktivität etwas für sein Heil zu tun, entgegenstellte: „Du allein von allen hast die Sache selbst, das Kernstück der Frage angefaßt und langweilst mich nicht mit Papsttum, Fegefeuer und ähnlichem Zeug ..." (WA 18, 786). Dies führt weiter zu Verwerfung der Heilswirkung des Sakramente „ex opere operato" und der Messe als Opfer. Er begreift sie als menschliches Werk, durch das Gott versöhnt werden soll. So ziehe sie den ganzen „Drachenschwanz" der anderen Übel (Fegefeuer, Seelenmessen, Ablaß, Wallfahrten, Heiligenanrufen, usw.) nach sich. Sie ist die Stütze des Papsttums, das darum der Antichrist ist, weil es gegen den Hauptartikel von der „Rechtfertigung aus Glauben allein" streitet (Schm. Art II, Art 2). Das Trienter Konzil antwortete auf die Herausforderung in den einzelnen umstrittenen Inhalten, ohne daß es das reformatorische System in seinem archimedischen Punkt aus den Angeln heben wollte. Nur knapp stellt es dem Verständnis der Suffizienz der Schrift, ihrer Selbstinterpretation und der Evidenz ihres Sinnes entgegen, daß die Schrift nur in dem von der Kirche festgehaltenen Sinne ausgelegt werden könne und daß es nur ihre Aufgabe sei, über ihre wahre Interpretation zu urteilen (vgl. DS 1507).

Zur systematischen Auffassung der Konfessionen von ihrem Grundprinzip her kam es erst nach dem Ende der klassischen Kontroverstheologie und nach der Überwindung des aufklärerischen Relativismus. Bei der Vorstellung einer gemeinreligiösen und gemeinchristlichen Menschennatur erschienen die Unterscheidungslehren als zufällige geschichtliche Modifikationen. In seinem maßgeblichen Versuch geht *Johann Adam Möhler* über die vergleichende Konfessionskunde hinaus. Im Geiste der Romantik begreift er die Konfessionen als organische Ganzheiten, deren Leben von einer Zentralidee getragen wird, von der sich alle Äußerungen in Lehre und Frömmigkeit in ihrer Geschichte notwendig und folgerichtig zu einer lebendigen Gestalt entwickelt haben.

Die Wurzel der abendländischen Spaltung findet er in der Anthropologie, d. h. der Verhältnisbestimmung von Göttlichem und Menschlichem (Symbolik, Einl.). Die Reformatoren hätten mit einer so steilen Transzendenz Gottes angesetzt, daß sich vor Gottes Alleinwirksamkeit alles echt kreatürliche Wirken verflüchtige. Gerade wo die Rechtfertigungsauffassung auf die Kirche angewendet werde, komme es zu entscheidenden Konsequenzen. Wohl kenne die Reformation auch eine sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen um Wort und Sakrament. Sie verlege jedoch das *Wesen* der Kirche in ihre unsichtbar-geistliche Dimension, wo Gott allein wirkt, wogegen die empirische Kirche nur deren bloße Erscheinung ist. Nach katholischem Begriff sei aber das Wesen der Kirche weder in die geistliche noch in die soziologische Dimension zu setzen, sondern gerade in die *Einheit* von beiden. Es gibt kein reines Gotteswirken. Es ist in Christus, dem Gott-Menschen, immer inkarnatorisch vermittelt und stellt sich nicht ohne seine menschlich-kreatürliche Gestalt dar. Diese wird so zum „Organ des Göttlichen". Kirche hat mit der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu tun, weil das „Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert" (Symbolik, § 36).

Eine ganz andere Wendung nahm die Debatte im sog. *Neuprotestantismus* und der liberalen Theologie. Hier traten der religiöse Impetus, der theologische Gehalt und die radikale Theozentrik der Anfänge zurück. Die Vorstellung, in einer „zweiten Reformation" gelte es die steckengebliebene Befreiung von Kirche und Dogma zu vollenden, führte zum Verständnis der historischen Reformation als einer geistes- und kulturgeschichtlichen Etappe in der Heraufkunft der modernen Welt und des neuzeitlichen Menschen. So galt es, ein formales „Prinzip des Protestantismus" herauszuarbeiten, mit dem die katholischen Reste eliminiert werden konnten. In den verschiedenen Varianten wurde nach einem Titel von Kurt Leese die „Religion des protestantischen Menschen" (München 1948) herausgearbeitet als Prinzip der persönlichen Verantwortung und des Gewissens, des Geistes und der Wahrheit, der Innerlichkeit und Freiheit, der Mündigkeit und Freiheit, die (unter Verzicht auf alle inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens) sich mit der Freiheit der Wissenschaft und ihrer gegenständlichen Welterklärung sowie der Säkularität der Welt in einem profanen Leben bestens verbinde. Davon wurde das „katholische Prinzip" abgehoben. Es begründe eine Religion der Institution, des Rechtes und Dogmenzwangs, der Werkfrömmigkeit, der Priesterherrschaft mit dem Monopol der Gnadenmittel, der Auffassung der Gnade als physischer Kraft, der heteronomen Verfremdung der Welt durch ihre Sakralisierung (vgl. hierzu die Arbeiten zum „Wesen" des Christentums bzw. des evangelischen und reformatorischen Christentums von A. v. Harnack, K. Heim und E. Hirsch). Religionsgeschichtlich erschien der Katholizismus als „complexio oppositorum" (F. Heiler, Der Katholizismus, München 1923), d. h. als Mischform biblischer, jüdisch-gesetzlicher, griechisch-philosophischer und römisch-imperialer Elemente, demgegenüber *Paul Althaus* (Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1972, 232 f.) das Wesen des evangelischen Christentums allein vom reinen Evangelium her erhob. Solchen Formalisierungen, die einen ökumenischen Dialog im heutigen Sinn als sinnlos erscheinen lassen, setzte die katholische Seite provokant entgegen, daß die Reformation die Wurzel aller Übel der Neuzeit sei. Ihr Abfall von der Kirche schließe den Abfall von Christus ein und führe schließlich zum Atheismus und zur Entchristlichung der modernen Welt.

Die Kontroverse Barth-Przywara

Diese Versuche, die Kirchenspaltung zu deuten, wurden gegenstandslos, als die Theologie mit ihrer Rede vom Christentum wieder zentral bei der Offenbarung ansetzte. Bei dem vollen Inhalt des christlichen Dogmas beginnend, entwickelten in einer äußerst scharfsichtigen Auseinandersetzung *Karl Barth* (Der Begriff der Kirche: Die Theologie und die Kirche, München 1928, 285–301)

und *Erich Przywara* (Das katholische Kirchenprinzip: Zwischen den Zeiten 7, 129, 277–302) den tiefern Grund der Differenz. *Barth* setzt sich ab von der Preisgabe der christlichen Substanz in der sog. zweiten Reformation, die Kirche auf einen Weltanschauungsverein herabdrücke. Er begreift die wesentlich eine heilige, katholische und apostolische Kirche als Haus *Gottes.* Im vollen Sinn des Wortes ist sie der Christus praesens. Nicht, daß die katholische Kirche ihre Vermittlungsfunktion behauptet, ist nach Barth von evangelischer Seite zu beanstanden, sondern daß sie sich nicht radikal genug in ihrem Vermittlungs- und Autoritätscharakter begreift. Gott muß aber absolut der Herr und das Subjekt von Kirche bleiben. Dabei sind ihr Wort und ihre Sakramente reine Instrumente seines Handelns, deren er sich frei bedient, um sich zum Glaubenden hin zu vermitteln. Eine Einschränkung wäre es jedoch, wollte sich die Kirche als Institution verselbständigen und aus eigenem Tun heraus die Menschen zu Gott vermitteln. Dies wäre ein Angriff auf Gottes Souveränität. Aber er geht nicht in menschliche Verfügungsgewalt über. Nicht die Kirche als eignes Subjekt vermittelt zu Gott, sondern Gott vermittelt sich, seine Vergebung und seine Autorität, durch die Kirche, deren einziges Subjekt er selbst ist, zum Menschen hin.

E. Przywara hebt zunächst hervor, daß von ihrer Auffassung von Erbsünde und Erlösung her in katholischer Sicht das Menschliche nicht ausschließlich „sub ratione peccati" stehe. Die dem Menschen real einwohnende Gnade mache den Menschen fähig, nun im eigenen aktiven Tun in Gottes Dienst zu treten. Eben im Dienst Gottes handelt der Mensch als eigenes Subjekt, wenn auch ganz von Gott getragen und mit ihm zusammen. Das Menschliche dient nicht nur als reines Transparent Gottes. Die spezifischen Funktionen menschlicher Geistestätigkeit, des kreatürlichen Erkennens, Handelns und Entscheidens werden in Gottes Dienst genommen, so daß Kirche eine gott-menschliche Realität und Wirkeinheit ist. Dem subjektiven Glauben, der sich freilich als Hingabe allein auf Gott ausrichten kann, tritt Gottes heilschaffendes Wort objektiv entgegen in der Lehrverkündigung der Kirche, ihrem Gottesdienst und der sichtbaren Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger als menschlich handelnder Personen, die Gottes Wirken und ihre Sendung nicht nur passiv darstellen, sondern aktiv vertreten. Die Souveränität Gottes, die auch hier gilt, steht aber nicht losgelöst vom Menschlichen über ihm. In der Einheit mit ihm bewahrt sie ihren Primat, weil sie inhaltlich dem geistlichen Dienst schon in Schrift und Bekenntnis vorgegeben ist. Das Amt ist ihm untergeordnet, weil es dem Wort Gottes nur dient.

Es kann keine glatte Diastase geben zwischen eschatologisch-transzendentem Aspekt der Kirche als unsichtbarer Gemeinschaft des Heils und ihrer menschlichen Seite. Gerade als eschatologische Offenbarung erweist sie sich als endzeitlich in ihrer entschiedenen Bindung an Innerzeitliches und kreatürlich Tätiges, d. h. an menschliches Sprechen, Überzeugen, Begründen an eine Gemeinschaft von Menschen und an Personen, die durch die Sendung Christi eigens in Gottes Heilsdienst genommen wurden. Die Distanz zwischen Gott und Mensch besteht hier nicht je vor dem Eingehen Gottes in die Welt. Sie ereignet sich mitten in der Einheit des Verschiedenen. Das Evangelium als die innere Form wird zum aufbauenden und kritischen Moment der untrennbar mit ihm verbundenen Gestalt der sichtbaren Kirche und aller, die ihm in ihr dienen. Vom katholischen Kirchenverständnis her liegt es bereit, daß sie auch im Horizont einer Theologie des Kreuzes erscheinen muß, weil sie zugleich „heilig und stets der Reinigung bedürftig" ist (vgl. „Lumen gentium" Art. 8).

Bleibende Spannung: Vermittlung und Unmittelbarkeit

Ein Blick in die Geschichte der Versuche, den *springenden Punkt* der Differenz exakt zu bezeichnen, zeigt, daß trotz aller Unterschiede die Antworten zuletzt doch konvergieren. Wo die Rechtfertigung des Menschen auf seine Beziehung zur Kirche angewandt wird, kommt es irgendwie immer zu einer gewissen Spannung zwischen der Unmittelbarkeit der Person zu Gott in der Gnade und ihrer kirchlich-amtlichen Vermittlung. Obwohl beide Seiten für jede Konzeption zusammengehören, kommt man bei einer näheren Verhältnisbestimmung doch leicht an einen fast unsichtbaren Stolperdraht, der die Alarmglocken auslöst. Aber auch in der Ekklesiologie muß ein Konsens möglich werden, wenn Luthers Rechtfertigungslehre ihrer Substanz und Intention nach als katholisch angenommen werden kann (vgl. W. Pannenberg, a. a. O. 259). Die katholische Theologie kann sich die Grundanliegen Luthers zu eigen machen. Sie erkennt sich sogar in ihren eigenen Absichten darin wieder: Wahrung der Souveränität Gottes und der Unverfügbarkeit seiner Gnade, seine Selbstzusage im wirksamen Wort und Sakrament als personale Begegnung mit ihm, woraus die evangelische Freiheit des Gewissens entspringt, die auch den Menschen von aller bloßen Menschensatzung und -herrschaft befreit. Insofern finden sich evangelisches und katholisches Christentum nicht nur auf dem Boden des trinitarischen und christologischen Zentralbekenntnisses wieder. Auch in der *Rechtfertigung aus Gnaden allein,* dem reformatorischen Hauptartikel, besteht eine *fundamentale Übereinstimmung.* Von einer *kontradiktorischen* Grunddifferenz kann im Ernst nicht die Rede sein.

Partielle Divergenzen treten aber immer noch bei der *Durchführung* dieses Ansatzes auf. Hier kommen philosophische und anthropologische Vorentscheidungen zur Auswirkung. Von ihrem analogen Seinsverständnis her begreift die katholische Theologie das universale Wirken Gottes und das partikulare und abhängige Wirken des Geschöpfs in derart prinzipieller Unvergleichlichkeit, daß die Rede von einer Mitwirkung nicht als Zusatz, Ergänzung oder Einschränkung der Wirksamkeit Gottes aufgefaßt werden kann. Entscheidender ist in diesem Zusammenhang vor allem die vorgängige *Ontologie der Person.* Ereignet sich ihre personale Unmittelbarkeit zu Gott nur

durch ihre Geistform, so daß die menschliche Vermittlung nur der akzidentell mit ihr verbundenen Leiblichkeit zuzuordnen ist, so daß Gott und Kirche sozusagen arbeitsteilig vorgehen und nur in einer prästabilierten Harmonie zusammenkommen? Oder gehört zum geistigen Selbstvollzug der Person wesentlich ihre Materialität als äußere und innere Bedingung hinzu, so sie sich immer erst im Kommunikationsprozeß von Sprache, Sinnlichkeit, Geschichte, Gesellschaft zu sich selbst als geistleibliches Ich vermitteln muß? Dabei ist sie jedoch mehr als die Summe und das Ensemble der vermittelnden Akte, weil die personale Form dem Menschen konstitutionell vorgegeben, wenn sie sich auch erst in der mitmenschlichen Kommunikation reflex und produktiv einholt als konkrete Freiheit und unbeschränkte Offenheit auf die Transzendenz, auf die sie sich intentional bezieht. Bei der Selbstmitteilung Gottes kann man nicht an ein immaterielles Fluidum denken, durch das Gott den menschlichen Geist von oben oder von innen anrührt. Auch in seinen subtilsten geistigen Funktionen ist der Mensch an das materielle Medium gebunden. Es gibt kein materiefreies, geistiges Reduit, in das Gott rein geistig eintritt ohne allen Bezug zur Welt. So begegnet Gott nur in kreatürlicher Vermittlung, weil der Mensch Ihn nur so aufnehmen kann. Wegen der substantiellen Einheit des geistigen und materiellen Prinzips, die das Wesen des Menschen ausmacht, lassen sich die personale Unmittelbarkeit zu Gott in Glauben und Liebe und die geschichtliche, menschliche, d.h. kirchliche Vermittlung mit der definitiven Selbstzusage Gottes an uns in Jesus Christus prinzipiell nicht trennen.

Aber die kirchlich-sakramentale Vermittlung ist nicht ein Tun, das in einem von ihr getrennten Ergebnis schließlich die personale Begegnung mit Gott bewirkt. Hier gibt es kein bloßes Neben- und Nacheinander, sondern nur die von Gottes inkarnatorischer Gegenwart schon getragene Vermittlung in die Unmittelbarkeit. Der Christ ist zugleich Glied der Kirche und darin Partner Gottes, d.h. aber auch in gut katholischem Sinn Subjekt der Heilsgemeinschaft und nicht abhängiges Objekt der heilsmittlerischen Transmissionstätigkeit der Bischöfe, wie *Eilert Herms* meint (a.a.O. S. 135), wenn auch der Glaubende verwiesen ist an die sichtbare Communio als der dem Menschen entsprechenden Weise einer Communio mit Gott, der nur in der Menschheit Christi Jesu für uns gegenwärtig ist (vgl. 1 Tim 2,5). Die geistliche Gemeinschaft konkretisiert sich in *nur der* Gemeinschaft, die auch geschichtlich von Jesus Christus herkommt. Sie vollzieht sich in den von ihm „gestifteten" Grundakten der Verkündigung, der Taufe, des Herrenmahls, des gemeindlichen Lebens und der apostolischen Sendung derer, denen der Dienst der Versöhnung aufgetragen ist, die an Christi Statt stehen und durch die Gott uns mahnt, sich mit ihm versöhnen zu lassen (vgl. 2 Kor 5,18 ff.). Das Amt ist so ein wesentliches Aufbaumoment der Kirche als soziologisch-geschichtlich faßbarer Gesellschaft. So ist es letztlich kein Zufall, daß nach Überwindung fast aller Kontroversen gerade die Frage nach der apostolischen Sukzession als einem kirchenbildenden Element in den Blickpunkt rückt. Hier spitzt sich das Problem des inneren Zusammenhangs von göttlich-inkarnatorischem Heilswirken und seiner *für uns* notwendigen Vergegenwärtigung in einer empirisch-soziologischen Realität noch einmal zu. Es wird zu einem Kriterium der Einheit der Vermittlung mit der Unmittelbarkeit.

Von einem kontradiktorischen Widerspruch kann freilich auch hier keine Rede sein. Es gilt aber, die Spannung in der Verhältnisbestimmung der beiden Momente, an denen evangelische und katholische Ekklesiologie gemeinsam festhalten, zu einem besseren Ausgleich zu bringen, wobei besonders gewisse Vorentscheidungen im Seinsverständnis und der Ontologie der geistleiblichen Person bewußt in den Dialog einbezogen werden müssen.

Gerhard L. Müller

Das „C" in der Politik

Zu einer Tagung in Tutzing

Ob die Kirche denn wüßte, was sie an der freiheitlichen Demokratie habe, fragte der Münchner Theologe *Trutz Rendtorff* beim Eröffnungsabend der diesjährigen Herbsttagung des politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing, und er zögerte dabei nicht, die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland als „ein echtes diakonisches Werk" für die Kirchen zu bezeichnen. Voraussetzung für die darin grundgelegte Koexistenz von Staat und Kirche sei die „Säkularität des Politischen". Die Demokratie, die den Kirchen Autonomie und Mitwirkungsrechte garantiere, sei keine Demokratie „von Gnaden der Kirche", so wenig, wie es eine Politik „von Gnaden kirchlicher Aktionsgruppen" geben dürfe, erklärte Rendtorff, der als Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD auch die vor kurzem erschienene Denkschrift der EKD zum Thema „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie" mit erarbeitet hat (vgl. ds. Heft, S. 547).

Gegen alle kurzschlüssigen Verbindungen

Damit war der Rahmen abgesteckt für diesen Politischen Club (den letzten übrigens unter der Leitung von SZ-Chefredakteur *Dieter Schröder*), der die Denkschrift zum

Anlaß nahm, nach der Bedeutung des „C" in der Politik zu fragen, näherhin nach dem Selbstverständnis des Protestantismus im demokratischen Staat und seinem Verhältnis zu den Unionsparteien. Denn das Thema „Das ‚C' in der Politik" ist ja keineswegs, wie eine erste Assoziation nahelegen könnte, nur als Anfrage an die C-Parteien, ihre Selbsteinschätzung und die Erwartungen an sie betreffend, gemeint. Im weiteren Sinn geht es dabei um die Beziehungen zwischen Kirche und Staat – vor dem Hintergrund des historisch belasteten Verhältnisses von Christentum und weltlicher Macht – und um das Weltverhältnis des Christen, die Frage etwa, wieweit er seine gesellschaftliche Verantwortung wahrnimmt, wieweit Laien und christliche Verbände sich ins politische Geschehen einbringen können und sollen. So äußerte sich Bundesverkehrsminister *Werner Dollinger* in Tutzing besorgt darüber, daß die Bereitschaft kirchlich engagierter Personen, in der Politik tätig zu werden, im evangelischen Bereich abnehme. Der katholischen Seite bescheinigte er hier von ihren Jugendorganisationen her eine bessere Ausgangsbasis.

Sosehr bei dieser Veranstaltung auch das politische Engagement des Christen gefordert wurde, so wenig mochten die Referenten – christliche Politiker wie protestantische Kirchenmänner – sich doch für eine kurzschlüssige Verbindung von Glaube und Politik erwärmen. Die Wege, die von der Heiligen Schrift und vom Glauben zum politischen Handeln führen, sind für sie allemal verschlungen; da nahm man schon lieber eine gewisse Vagheit der Argumentation in Kauf, als sich auf einen festnageln zu lassen. Das „Sowohl-Als-auch", die „Nicht-Festlegung" gefalle ihm „gar nicht so schlecht", bekannte *Peter Hintze*, evangelischer Pfarrer und Bundesbeauftragter für den Zivildienst. Damit werde der Irrtum vermieden, als gäbe es – z. B. in der Friedensfrage – eine verbindlich-lehramtliche Aussage. Für Hintze kann der Glaube bei politischen Entscheidungen „nur das movens sein, das mich antreibt". Wo theologische und biblische Kategorien herangezogen werden, um politisches Handeln zu begründen, geschieht dies seiner Ansicht nach stets unter einer politischen Vorgabe – wie auch jede sozialethische Begriffsbildung von einem politischen Urteil geleitet werde.

Albrecht Martin, Vorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU und rheinland-pfälzischer Minister für Bundesangelegenheiten in Bonn, begründete seine Abneigung gegen „scheinbar schlüssige Rezepte" gerade von der Bibel her: nämlich mit der Komplexität ihrer Aussagen über den Menschen. Diese Ganzheitlichkeit des biblischen Menschenbildes müsse man sich bei allen politischen Entscheidungen vor Augen halten. Bezeichnenderweise – und in gut paulinisch-lutherischer Tradition – setzte Martin den Akzent dann auf die Schuldverfallenheit und Endlichkeit des Menschen, seine Existenz als „begnadeter Sünder". „Der politisch Handelnde muß wissen", folgerte er daraus (in Ableitung eines alttestamentlichen Textes), „daß nicht nur sein eigenes Denken und Handeln von der Bosheit bedroht ist; er muß das auch bei den anderen voraussetzen." Die Vermutung liegt nahe, daß dies mehr an die Adresse christlicher (und anderer) Sozial-Utopisten gerichtet war denn an die Politiker, deren Geschäftsgrundlage doch seit jeher aus Pragmatismus und einer Portion Mißtrauen besteht. Ob also damit etwas spezifisch Christliches in die Politik eingebracht bzw. diese Maxime als Korrektiv der hierzulande herrschenden politischen Praxis sehr viel taugen würde, sei dahingestellt.

Kirchen mit Korrektivfunktion

Daß den christlichen Kirchen im säkularen Staat eine wichtige Korrektiv-Funktion zukommt und die Grundwerte christlichen Glaubens und christlicher Kultur stets aufs neue eingefordert werden müssen, stand jedoch für Teilnehmer wie Referenten grundsätzlich außer Frage. Nicht selber Politik zu betreiben, sondern die Politiker an ihre Verantwortung zu erinnern – darin besteht nach Auffassung des ÖVP-Politikers und Vizebürgermeisters der Stadt Wien, *Erhard Busek*, die Aufgabe der Kirchen. Von den Christen erwartet er, daß sie auf „Irrlehren" hinweisen, als da sind: der Glaube, daß die Welt durch den Menschen vollendbar sei, der Verlust des Metaphysischen und die „Häresie des Rationalen", der alles wäg- und meßbar und schließlich auch lösbar erscheint. Auch hier geht es also zunächst um eine Desillusionierung und Entmythologisierung, darum, die „Götzen der modernen Gesellschaft" zu entlarven und „kritische Aufklärung gegen jede Gleichsetzung von Kaiser und Gott" zu leisten, damit der Mensch in seiner Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit in den Blick kommen kann.
„Mut zum aufrechten Gang" hatte Busek seine Tutzinger Ausführungen überschrieben – zeit- und kulturkritische Anmerkungen aus der Sicht eines christlichen Politikers, eines „Schwarzen", dem der Ruf vorausgeht, im sozialistisch regierten Wien „grüne" Politik zu machen. Die Sprachmonstren des gegenwärtigen Politjargons – vom „Minuswachstum" bis zur „Freisetzung von Arbeitskräften" – spießte er dabei ebenso auf wie unser pervertiertes Zeitgefühl oder die „Begehrlichkeitsneurose" des Bürgers, die den Staat überfordere. Auch Ökologie ist für ihn „nicht einfach Ökologie", sondern ein „Durchdenken der Genesis", das zu einer vernünftigen Selbstbegrenzung des Menschen führen soll. Gegenüber einem allzu ausgeprägten Gestaltungswillen des Menschen und angesichts auch seiner zunehmenden Selbstausbeutung gilt es nach Busek, wieder das „Maß des Menschen" zu finden.

Auch Staatsminister Martin, Buseks Vorredner, hatte den Faktor Zeit ins Spiel gebracht, vom Zwang zum schnellen Erfolg gesprochen, der jede sinnvolle Planung verhindere. Wo Ungeduld den Alltag beherrsche, habe das Denken und Handeln keine Perspektive mehr, urteilte Martin und erinnerte, auch hier vom Alten Testament her argumentierend, an Gott, den Herrn der Zeit, vor dem sich jede Aufgeregtheit verbiete. Er will dies auch und gerade angesichts wachsender sozialer Ansprüche beherzigt wissen: Der in den 70er Jahren viel zu umfangreich erfolgte

„Sozialtransfer" mache jetzt ein Umdenken auf mehr Zukunftssicherung hin notwendig. Wichtigstes Kriterium des Handelns ist demnach die Verantwortung des Menschen vor Gott. Dies sei für die Menschen früherer Zeiten auch der Angelpunkt ihres Verhältnisses zur Erde gewesen, stellte Martin fest – eine Wirklichkeit, die von einer „TA Luft" und ähnlichen Meßskalen nicht erfaßt werden könne. Aus diesem Grund empfiehlt Martin seiner Kirche eine stärkere Rückbesinnung auf das Geschichtsbild des Alten Testaments und das dort beschriebene Verständnis von Welt, Natur und Mensch.

Abschied von „gelernter Hilflosigkeit"

Der Vergleich zwischen Busek und Martin, der österreichisch-katholischen und der deutsch-protestantischen Variante eines politischen Konservativismus, war für die Tagung durchaus ein Gewinn. Beide sind sie gelernte Juristen, die auch in der Theologie ein wenig bewandert sind; der eine kommt aus der katholischen Jugendarbeit (und aus einer katholisch-evangelischen Mischehe), der andere hat nach eigenem Bekenntnis „viel gelernt" bei Rudolf Bultmann, dem großen evangelischen Exegeten, was ihm bei manchen Leuten auch Ärger eingetragen hat. Leicht einzuordnen ist keiner von ihnen. Während Martin vorsichtig und bedächtig-abwägend formulierte, vor einem ständigen Hinterfragen auch der vom Menschen geschaffenen Ordnung warnte, fiel an Busek die Konsequenz auf, mit der er den „Mut zum aufrechten Gang" Bürgern und Politikern gleichermaßen abverlangt. So sieht er in den Bürgerinitiativen, Protest- und Selbsthilfegruppen, wie sie seit Ende der 70er Jahre in Wien entstanden sind, etwas „Naheliegendes und Selbstverständliches", eine Abkehr von der „gelernten Hilflosigkeit", die der Sozialstaat und vor ihm der Obrigkeitsstaat produzierten. „Institutionen bleiben nur funktionsfähig", betonte Busek, „wenn der Bürger seine Anliegen selber einfordert." Und das schließt doch wohl ein, daß auch die Parteien ihre Rolle neu definieren und althergebrachte Privilegien aufgeben müssen.

Mit Recht wird man von einer Politik unter christlichem Vorzeichen erwarten können, daß sie die Prinzipien der christlichen Nächstenliebe, der Solidarität und Gerechtigkeit zu realisieren sucht. Um die Stärkeren als Verbündete der Schwächeren zu gewinnen, bedarf es nach den Worten von *Theodor Schober,* dem früheren Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD, nicht allein besserer Gesetze, sondern vor allem einer besseren Gesinnung, in der nicht die „Besitzstandswahrung" als oberstes Gebot gilt. Vielmehr müßten die Bereitschaft zum Opfer und die „Phantasie des Teilens" wieder diskussionswürdig werden. In der Sozialpolitik aber müsse eine „Verstetigung" erfolgen und eine klare Linie gefunden werden, forderte Schober, der in seinem Vortrag Kriterien für eine „christliche Politik aus der Sicht der Hilfsbedürftigen und ihrer Verbündeten" entwickelte.

In seinen einleitenden Überlegungen zum Wesen christlicher Politik wies Schober dabei, mehr fragend als anklagend, noch auf einen weiteren Aspekt hin, von dem für viele Bürger ganz entscheidend die Glaubwürdigkeit christlicher Politik abhängt: „Oder kann ‚christliche Politik' von den Bürgern erst dadurch erfahren werden, daß Politiker – nicht nur einer Partei – mit der ihnen anvertrauten Macht, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, mit den auf ihr politisches Handeln angewiesenen Menschen, aber auch mit ihren Mitarbeitern und sogar mit ihren Gegnern so umgehen, daß es ihnen abzuspüren ist: der Name Christi verpflichtet sie – beim Regieren und in der Opposition, beim Ja- und Nein-Sagen, beim Reden und beim Schweigen, und sogar in ihrem privaten Leben."

Geißler und die sekundäre Einkommensverteilung

Wäre er Präsident des Diakonischen Werkes gewesen, er hätte noch „ganz anders auf die Pauke gehauen", meinte dazu *Heiner Geißler,* der Generalsekretär der CDU und frühere Bundesfamilienminister. Die soziale Frage stellt sich, so Geißler, heute aufgrund einer Allianz von Unternehmern und Arbeitsplatzbesitzenden, die ihre Interessen im Verteilungskampf um das Bruttosozialprodukt zu Lasten derjenigen durchsetzen, die nicht in mächtigen Verbänden organisiert sind. Benachteiligt seien dabei vor allem Familien mit Kindern, alte Menschen, Frauen sowie Dauerarbeitslose. Hier müsse der Staat über die sekundäre Einkommensverteilung – z. B. Kinder- und Erziehungsgeld, Steuererleichterungen – einen Ausgleich schaffen. Darüber hinaus bedürfe es neuer Formen der Arbeitsmarktpolitik, u. a. einer flexibleren Regelung von Arbeitszeiten und -abläufen, sowie einer qualitativen Sozialpolitik, die gezielt den wirklich Bedürftigen zugute komme und ohne Erhöhung der Gesamtaufwands ein Mehr an Gerechtigkeit erreiche.

Sogar auf einem Forum wie diesem mußte Geißler – in der Diskussion ansonsten kaum ernsthaft gefordert – eine Bresche für die Gleichberechtigung der Frau schlagen: Die Tatsache, daß er eine Diskriminierung von doppelverdienenden Ehepaaren (sowie Maßnahmen gegen sie) ablehnt – in der Praxis würde sich das ja doch nur zu Lasten der berufstätigen Frauen auswirken –, brachte ihm beim Publikum nicht nur Zustimmung ein. Ohnehin scheint die Frauenfrage für die traditionell von Männern dominierten Institutionen der Kirchen und der Parteien bis heute kaum zu existieren – und dies trotz der zunehmenden Solidarisierung der Frauen quer durch die Parteien. Der Bruch, den *Barbara Riedmüller* von der Bundeswehrhochschule in München zwischen den Frauen und der Union konstatierte, die veränderten Wertvorstellungen und Prioritäten, von denen sie sprach – sie waren der Diskussionsrunde jedenfalls keine Nachfrage wert. Wie hatte doch Peter Hintze zuvor das Verhältnis von Protestantismus und Union beschrieben: „nicht gestört, aber lebhaft".

Helene Maria Reischl

Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945

Eine katholisch-protestantische Tagung in Bern

Vom 25. bis 29. September fand auf Schloß Hünigen bei Bern eine Tagung besonderer Art statt. Eingeladen hatte der Anfang Oktober überraschend verstorbene Berner Ordinarius für Kirchengeschichte, Andreas Lindt, *der in Verbindung mit* Victor Conzemius *(Luzern) und* Martin Greschat *(Gießen) diesen Kongreß veranstaltete. Seit jeher war es das Anliegen Lindts, der auch einige Jahre in Münster lehrte, katholische und evangelische (Kirchen-)Historiker zu ermutigen, sich den Herausforderungen der kirchlichen Zeitgeschichte gemeinsam – im ökumenischen Dialog – zu stellen.*

Bei der Tagung in Bern handelte es sich nicht um eine jener vielen, den Rahmen des Üblichen kaum sprengenden Expertenkonferenzen für den Bereich kirchlicher Zeitgeschichte. Von ihnen hob sich die Tagung eindeutig durch die Tatsache ab, daß die beiden Koordinierungsgremien für die jüngste Kirchengeschichte – die katholische Kommission für Zeitgeschichte mit Sitz in Bonn und die evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in München – seit ihrer Gründung 1962 bzw. 1955 hier erstmals zusammenkamen, um – sozusagen auf neutralem Terrain – Grundfragen und Probleme der einschlägigen Forschung *gemeinsam* zu debattieren.

Beide Gruppierungen haben, getragen von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland, in den vergangenen Jahren eine imponierende Anzahl von Quelleneditionen und Einzelstudien aus ihrem Bereich vorgelegt; sie sind jedoch *auffallend unterschiedlich zusammengesetzt:* Während in der Kommission die Mehrzahl der Mitglieder und Autoren als Hochschullehrer das Fach Allgemeingeschichte vertreten, wirken innerhalb der Arbeitsgemeinschaft und in ihrem Umfeld hauptsächlich Kirchenhistoriker, d. h. Theologen, mit. Dies war – wie sich zeigen sollte – für Fragestellung und methodischen Ansatz von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der hier vorgegebene Rahmen läßt es nicht zu, auf jedes Einzelreferat in gleicher Intensität einzugehen; ein alle Beiträge dokumentierender Berichtband soll im nächsten Jahr in der Publikationsreihe der Münchener Arbeitsgemeinschaft erscheinen. Hier werden dehsalb vor allem diejenigen Referate ausführlicher vorgestellt, an denen sich kontroverse, aber darin möglicherweise auch weiterführende Diskussionen entzündeten.

Einleitende Bemerkungen von *Urs Altermatt* (Fribourg) und *Andreas Lindt* verdeutlichten Entwicklungslinien des schweizerischen Katholizismus bzw. Protestantismus nach 1945. Wenngleich die Schweiz vom Weltkrieg verschont blieb, zeigten sich auch hier mit dem Epochenjahr 1945 bedeutsame Einschnitte. Die sich anschließenden Ausführungen von *Reinhard Koselleck* (Bielefeld) und *Philippe Levillain* (Lille/Rom) reflektierten das Selbstverständnis kirchlicher Zeitgeschichte als Teil der Gesamtgeschichte und im Kontext der französischen „Histoire religieuse". Letztere verbindet die von Frankreich ausgehende Mentalitätsgeschichte mit religionssoziologischen Fragestellungen und zielt mit ihrem in der Intention wertneutralen methodischem Zugriff weniger auf die Geschichte der Kirchen als auf die Fortwirkung religiöser Traditionszusammenhänge in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft.

Betroffenheit als konstitutives Element

Die Beiträge von *Martin Greschat* (Gießen) und *Konrad Repgen* (Bonn) über die *Erfahrung des Dritten Reiches* und das Selbstverständnis von Protestanten und Katholiken nach 1945 führten mitten in die zentralen methodischen und inhaltlichen Probleme kirchlicher Nachkriegsgeschichte hinein. Die hohe Wertbezogenheit des Themas wurde dabei immer wieder deutlich. Greschats Ausgangspunkt war die bis heute anhaltende *Betroffenheit* angesichts der Geschehnisse zwischen 1933 und 1945, die nach der klassischen Definition von *Hans Rothfels* gerade der deutschen Zeitgeschichte als konstitutives Element eignet, die aber zusätzlich im Bereich der Christentumsgeschichte durch den ethischen Anspruch religiöser Existenz noch verstärkt wird.

Die evangelischen Landeskirchen der ersten Stunde sahen die Erfahrungen der NS-Herrschaft nahezu ausschließlich unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Die Gleichschaltung des Protestantismus 1933/34 und die bis 1945 andauernden Einschnürungsversuche des Regimes waren letztlich mißlungen: Die Kirche hatte sich in ihrem *Kern* gegen ihre Gegner von außen, Staat, Partei und Deutsche Christen behauptet. Sie verstand sich als geschlossene moralische Autorität gegenüber der Gesellschaft; ihr geistiger Führungsanspruch forderte nicht allein Respekt, sondern verlangte auch Gehorsam. Daraus resultierte ein neues starkes Selbstbewußtsein, das den Neubeginn nach dem Krieg entscheidend mitbestimmte. Das Dritte Reich erschien aus dieser Perspektive als Höhepunkt der „Entgottung der Welt", als Folge des „großen Abfalls", also des Säkularismus, gegen den es im letzten nur ein Heilmittel gab: die Rückkehr zu Gott.

Doch das Säkularismustheorem – so Greschats These – analysierte und interpretierte nichts, es sammelte nur „Belege und Argumente für die Stabilisierung einer selbst- und sendungsbewußten Kirche". Das Schlüsselwort *Rechristianisierung* umriß die Hoffnungen dieser Jahre, blieb aber den Herausforderungen einer modernen, *pluralistisch* strukturierten Industriegesellschaft die Antwort schuldig; auch versagte dieses Konzept dort, wo die Frage nach nationalprotestantischen Traditionen im Vorfeld der Ermöglichung des Nationalsozialismus gestellt wurde. Als ständigen Störfaktor der neu gefundenen protestantisch-kirchlichen Identität erwies sich allein die *Schuldfrage,* die auf Drängen der Ökumene vor genau 40 Jahren zur Stuttgarter (Schuld-) Erklärung führte. Frei-

lich implizierten die berühmten Komparative („... wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben."), daß man eben *doch,* wenn auch nicht *genug* widerstanden hatte.

Damit – so Greschat – war die Brisanz des Bekenntnisses im Sinne denkbarer radikaler Folgerungen wieder zurückgenommen: „Eine derart entschärfte Schuldfrage ließ sich mühelos in das kirchliche Konzept der Nachkriegszeit integrieren." Andere Akzente setzte hingegen das sog. Darmstädter Wort des Reichsbruderrats der EKD von 1947, das auf das dichotomische Geschichtsbild einer Scheidung von Gut und Böse und – anders als die Landeskirchen 1945 – auf jeden besonderen Autoritätsanspruch gegenüber der Gesellschaft verzichtete. Solidarität, Humanisierung und Demokratisierung sowie die Wendung gegen den heraufziehenden Kalten Krieg bestimmten den Tenor dieser Entschließung einer Minderheit, die Greschat abschließend als wünschenswertes alternatives Programm zur faktischen kirchenpolitischen Entwicklung nach 1945 wertete.

Katholisch-evangelische Unterschiede

Greschats kritische Thesen trafen besonders unter den protestantischen Teilnehmern auf Widerspruch, die sich vornehmlich an seinem *Kirchenbegriff* und an seiner Herausarbeitung der Schwachstellen der Stuttgarter (Schuld-)Erklärung gegenüber dem Darmstädter Wort stießen. Der Vorwurf zielte auf den alten Streit um Volks- und Freiwilligkeitskirche und auf die Frage, ob in realhistorischer Hinsicht letztere – methodisch gesehen – überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein könne, weil sie sich nicht durchgesetzt habe. Da sich seit damals auch die verfaßten Landeskirchen in erstaunlicher Weise verändert hätten, könne man nicht ohne weiteres eine ihnen entgegengesetzte Position beziehen – die spätere Entwicklung rechtfertige im nachherein viele der damals getroffenen Entscheidungen.

Wie ganz anders sich die Zeit nach 1945 für den deutschen Episkopat darstellte, wurde aus den weniger theologisch reflektierenden, mehr von Einzelbeobachtungen ausgehenden Beitrag *Konrad Repgens* deutlich. Die katholische Kirche hatte im Vergleich zum Protestantismus einen Kirchenkampf ganz anderer Art überstanden, da Bekenntnis und Organisation von innerkirchlichen Gruppen nicht in Frage gestellt und die Bedrängnisse durch den Nationalsozialismus allein als weltanschaulich-geistige Auseinandersetzung interpretiert werden konnten. Auch für die Bischöfe war das Dritte Reich Folge und Kulminationspunkt der Entchristlichung der Welt, gegen die sich jedoch der Großteil der Katholiken als resistent erwiesen hatte. Nach dem Zusammenbruch hielt sich trotz mancher Warnungen aus Rom, das die Lage nüchterner beurteilte, für ein Jahrfünft die Hoffnung, wenn man nun „auf breiter Front" dafür kämpfe, werde Deutschland wieder christlich.

Die vorübergehende Attraktivität der Kirche, bei der viele nach der großen Desillusionierung wieder Sinngebung und Geborgenheit suchten, war nach Repgen nicht mit dem Anspruch verknüpft, auf Dauer auch *politische* Autorität für sich zu reklamieren. Lediglich in der Phase bis zur Konstituierung neuer Staatlichkeit in der Bundesrepublik verstand sich die Kirche als Sprachrohr und Anwalt der Bevölkerung gegenüber den Besatzungsmächten. Die Abneigung gegen die von den Alliierten durchgeführte und nicht den Deutschen selbst überlassene Entnazifizierung bildete hier einen wichtigen Konfliktherd. Auseinandersetzungen um die *Schulfrage,* der aus dem Bewußtsein des hohen Stellenwertes der Schule für die religiöse Sozialisation des Menschen im Vorfeld der Verabschiedung des Grundgesetzes große Bedeutung eingeräumt wurde, hinderten die Bischöfe nicht daran, die Verfassung dennoch anzuerkennen. Eine innerkatholische Schulddiskussion wie im Protestantismus hat es nicht gegeben. Die in der Weihnachtsbotschaft des Papstes von 1944 verworfene Kollektivschuldthese erleichterte nach Kriegsende den Umgang innerhalb der Weltkirche mit den Deutschen, deren Widerstand gegen das Regime allgemein respektiert wurde. Die Bischofskonferenz sah so – abgesehen von den Passagen in ihrem Hirtenwort vom 23. August 1945 – keinen Anlaß, ein Schuldbekenntnis ähnlich der Stuttgarter Erklärung für die katholische Kirche zu formulieren.

Mangelnde Selbstreinigung

In ihren Anschlußreferaten zu dem von Greschat und Repgen gegebenen Überblick arbeiteten *Werner Jochmann* (Hamburg), *Gerhard Besier* (Loccum), *Kurt Meier* (Leipzig) und *Adolf M. Birke* (Bayreuth/London) stärker Details der Beziehungen von Staat und Kirche nach 1945 heraus. Birke betonte die Forderungen der sonst in politischen Tagesfragen mehr als allgemein angenommen Abstinenz übenden Bischöfe nach einer verfassungsrechtlichen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Garantierung der Konfessionsschulen im Grundgesetz und schließlich die Anerkennung des Reichskonkordats durch die Verfassung. Während man sich in der Konkordatsfrage auf die Formel stillschweigender Fortgeltung einigte, erhielt die Konfessionsschule keinen Verfassungsrang – was eine Anerkennung des Grundgesetzes nicht verhinderte, aber eine tiefgreifende Verstimmung der Bischöfe und ihre Akzentuierung des bloß provisorischen Charakters des Verfassungswerks zur Folge hatte.
Werner Jochmann verwies auf die *gesellschaftspolitischen Umorientierungsversuche der deutschen Protestanten* nach 1945 und auch auf die enggezogenen Grenzen, an die sie dabei stießen, nicht zuletzt weil die „Personaldecke" der Bekennenden Kirche nicht ausreichte, um die neu zu vergebenden Positionen insgesamt mit eigenen Leuten zu besetzen. Belastete Pfarrer und Juristen in den Kirchenleitungen blieben darum vielfach im Amt. Dadurch wurde zwar die Effektivität der Verwaltung gestärkt, aber es wurde damit auch eine kirchenamtliche Kontinuität fest-

geschrieben, mit der man eigentlich hatte brechen wollen. Da auch die Synoden ein stärkeres konservatives Beharrungsvermögen zeigten als vorhersehbar, fanden die notwendigen Reflexionsprozesse zur Bewältigung der Erfahrungen des Dritten Reiches meistens nicht statt, so daß von einer geistigen Erneuerung des evangelischen Kirchentums nach 1945 kaum gesprochen werden kann. In politischen Verlautbarungen der verfaßten Kirchen wurde häufiger auf die Leiden der Deutschen durch Flucht und Vertreibung hingewiesen als auf das Schicksal der Juden und anderer Verfolgter in den zwölf Jahren nationalsozialistischer Herrschaft. Positive Ansätze, die sich aus der Offenheit zurückkehrender Emigranten ergaben, wurden durch eine solche einseitige wie intransigente Haltung oft wieder verschüttet.

Die mangelnde Selbstreinigung der Landeskirchen stellte auch *Besier* heraus, der die Rahmenbedingungen des innerkirchlichen Entnazifizierungsprozesses in Niedersachsen umriß. Das Empfinden einer aufgezwungenen Entnazifizierung führte dazu, daß man die Aufforderung zur Selbstreinigung nicht als Chance wahrnahm und das Verfahren deshalb weitgehend ablehnte. Einen anderen Weg beschritten nach *Kurt Meier* die Sowjets in ihrer Zone: Hier dominierte durch „Zerstörung der sozialökonomischen Basis des Faschismus" die „strukturelle Entnazifizierung", die an die Stelle „einer massenhaften individuellen Sühne" der Betroffenen trat. Die Entlassung aller früheren NSDAP-Mitglieder aus dem öffentlichen Dienst im Herbst 1945 erstreckte sich nicht auf die Kirchen, die – obschon Körperschaften des öffentlichen Rechts, die das entsprechende Gesetz an sich einschloß – in unabhängigen Spruchkammern die personale Neuordnung in eigener Regie durchführen sollten. Diese Regelung kam sowohl dem seit der Kirchenkampfära emporgehaltenen „Leitbild bekenntniskirchlicher Volkskirchenautonomie" entgegen, wie es auch der Politik der SMAD gegenüber den Religionsgemeinschaften entsprach, welche ihren Dienst in dem Zeitraum bis zur Etablierung deutscher staatlicher Organe nahezu ungehindert wieder aufnehmen konnten.

Für den Bereich der späteren DDR stellte Meier die besondere Bedeutung eines Mindestmaßes an „legaler Rechtskontinuität" heraus, die in den ohne Ausnahme ‚zerstörten' Landeskirchen Mitteldeutschlands angesichts ihrer ungewissen Zukunft unter sowjetischer Verwaltung einen höheren Rang einnahm als im Westen und Süden des untergegangenen Reiches.

Warnung vor diffusen Schuldbekenntnissen

Kurt Nowak, wie Meier Hochschullehrer an der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität Leipzig, lenkte in seinem Referat noch einmal auf die *geistigen Voraussetzungen des innerprotestantischen Neubeginns* in den Westzonen zurück. Am Beispiel eines prominenten evangelischen Laien, des Freiburger Historikers *Gerhard Ritter,* machte Nowak die Ambivalenzen deutlich, von denen das Verhalten des Protestantismus in dieser geschichtlichen Phase gekennzeichnet war. Niemand schien besser geeignet als der badische BK-Synodale und Mitautor der Denkschrift „Politische Gemeinschaftsordnung" des Freiburger Kreises von 1942/43, nach Kriegsende das *politische* Selbstverständnis des Protestantismus neu zu formulieren. Als Verfasser wichtiger Resolutionen – von der Treysaer Kirchenführerversammlung im Juli 1945 bis zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 – und als kirchenpolitischer Berater der EKD bis 1949 wirkte er entscheidend an der Bildung der heute noch bestehenden Kammer für öffentliche Verantwortung mit. Einige bestimmende Elemente seiner mehrdeutigen politischen Weltsicht, wie sie Nowak vortrug, seien hier genannt: Ambivalent an dieser Konzeption blieb die Verbindung gesellschaftlicher Neuordnungsvorstellungen mit weiterbestehenden nationalprotestantischen Traditionslinien, ferner der Wille zur Versöhnung – Ritter befürwortete ohne Einschränkung die Stuttgarter Erklärung! – bei gleichzeitiger Bejahung totalitarismustheoretischer Modelle gen Osten und schließlich das Bekenntnis zur Einheit der Nation ohne Verzicht auf die von Adenauer vorgezeichnete Westintegration.

Gegen Ende der Tagung trug *Victor Conzemius* einen kritischen forschungsgeschichtlichen Überblick vor, der manches von dem bis dahin Gesagten zu relativieren vermochte. Er warnte vor den „Klippen konfessioneller Selbstrechtfertigung" aber auch vor „diffusen und allzu eilfertig ausgesprochenen Schuldbekenntnissen", für die besonders Theologen anfällig seien. An der großen Kirchenkampfstudie des im Frühjahr verstorbenen *Klaus Scholder* bemängelte Conzemius unter anderem die Darstellung der katholischen Kirche, die durch Konzentration des Blickwinkels auf die Führungsebene eine „klerikale Reduktion" der reichen Vielfalt katholischer Lebenswirklichkeit erfahren habe. Scholder bringe zudem die Fakten mit einer eindimensional anmutenden Schlüssigkeit, die keine Alternativen der Entwicklung mehr offenhalte. Andererseits beklagte Conzemius die „Ignoranz" der Allgemeinhistoriker gegenüber kirchlich-theologischen Fragen und appellierte an die Teilnehmer, die „Apartheid" zwischen Kirchen- und Profanhistorikern zu überwinden.

Die anschließende Diskussion nahm gerade diesen letzten Gedanken auf. Während die versammelten (katholischen) Allgemeinhistoriker für eine politische Geschichte der Kirchenkampfzeit statt einer sozialen Theologiegeschichte, wie sie offenbar den Protestanten vorschwebe (Repgen), und für eine Ausklammerung der Schuldfrage plädierten, weil dadurch intersubjektiv gültige Aussagen wissenschaftlich-historischer Art mit Werturteilen verwechselt würden (*Hans Günther Hockerts*/Frankfurt a. M.), beharrte ein Teil der evangelischen Theologen darauf, nicht allein deskriptiv vorzugehen, sondern auch danach zu fragen, was vom Neuen Testament und von der Nachfolge Jesu her geboten sei (*Günter Brakelmann*/Bo-

chum), wobei die Beurteilungskriterien freilich offengelegt werden müßten.

Ein Lexikon für kirchliche Zeitgeschichte

Ungeachtet des die Grenzen einer evangelisch-katholischen Kooperation auf dem Sektor kirchlicher Zeitgeschichte aufzeigenden Methodenstreits, wurde von den Teilnehmern als nützlich empfunden, diesen Konfliktpunkt – wenn auch nur am Rande des Kongresses – überhaupt angesprochen zu haben. *Heinz Hürten* (Eichstätt) meinte dazu, auch der Verlust einer Illusion sei schon ein Gewinn. Nach dieser Tagung wüßten die Partner besser als zuvor, woran sie seien und würden eine künftige Zusammenarbeit nicht gerade dort beginnen, wo die Auffassungen am weitesten auseinanderklafften. So dürften *gemeinsame Projekte* über Schuld- und Widerstandsfragen wohl noch länger auf sich warten lassen; dem von der Arbeitsgemeinschaft ins Gespräch gebrachten Plan eines interkonfessionellen biographischen Lexikons zur kirchlichen Zeitgeschichte räumte man dagegen größere Chancen ein. Alles in allem scheint diese Tagung als ein interessantes Experiment gelungen zu sein. Protestantische und katholische Fachvertreter setzten sich erstmals zusammen und diskutierten ihre Fragen nahezu ohne Tabus. Man kann nach dieser Tagung davon ausgehen, daß es nicht dabei bleibt, sondern daß sich die Begegnungen fortsetzen. Ob daraus einmal eine ständige Einrichtung wird, muß abgewartet werden. Andreas Lindt jedenfalls gebührt Dank dafür, diese ökumenische „Initialzündung", die angesichts der bestürzenden Nachricht von seinem plötzlichen Tode wie ein Vermächtnis anmutet, zusammen mit seinen Mitveranstaltern ins Werk gesetzt zu haben. *Jochen-Christoph Kaiser*

Kirche im Wandel

Zur Lage des Katholizismus in Taiwan

Die Republik China (Taiwan) lebt in weitgehender *außenpolitischer Isolation,* seit die meisten Staaten der Erde die Volksrepublik China diplomatisch anerkennen und ihre Botschaften in Taipei geschlossen haben (vgl. HK, Oktober 1979, 525 ff.). Taiwan unterhält nur noch zu 24 Ländern offizielle Beziehungen, darunter zum Vatikan sowie zu fast allen Staaten Mittelamerikas. Gleichwohl erscheint es *innenpolitisch gefestigter als früher,* zumal der Ausbau der internationalen Handelsbeziehungen seiner Wirtschaft einen erheblichen Aufschwung verschaffte. Diese relative Stabilität dürfte auch durch die derzeitige leichte Rezession und einige Finanzskandale jüngeren Datums kaum gefährdet sein.

Innenpolitische Stagnation trotz leichter Liberalisierung

Das politische Leben Taiwans wird noch immer von jenen Chinesen bestimmt, die 1949 vom Festland auf die Insel flohen. Sie stellen zwar nur 14% der 19 Millionen Einwohner, beherrschen aber durch die Kuomintang als einziger Partei von Bedeutung alle wichtigen öffentlichen Institutionen. Innerhalb der Kuomintang vollzieht sich jedoch ein allmählicher *Generations- und auch Machtwechsel.* Im Interesse des Ausgleichs zwischen den Bevölkerungsgruppen wurden gerade in den letzten Jahren vermehrt gebürtige Taiwanesen in die Partei aufgenommen. Diese besitzen mittlerweile unter den 2,2 Millionen Mitgliedern der Kuomintang eine Zwei-Drittel-Mehrheit, sie sind allerdings in den – stark überalterten – Führungsgremien noch unterrepräsentiert.
Ein Wechsel im höchsten Staatsamt ist ebenfalls absehbar, da Staatspräsident *Chiang Ching-kuo* seit langem schwer krank ist und die Amtsgeschäfte nur noch eingeschränkt führen kann. Hinsichtlich seiner Nachfolge herrscht Ungewißheit, denn er selbst favorisiert offensichtlich keinen der möglichen Bewerber. Sein Stellvertreter, der 1984 überraschend von ihm berufene Presbyterianer und gebürtige Taiwanese *Lee Teng-hui,* besitzt keine Hausmacht innerhalb der Kuomintang und dürfte ihm allenfalls nominell als Staatsoberhaupt nachfolgen. Man rechnet deshalb eher damit, daß die Grundlagen der Politik in Zukunft von einer kollektiven Führung unter starker Beteiligung der Armee bestimmt werden (vgl. Far Eastern Economic Review, 5. 9. 85).

Am konservativen, betont antikommunistischen Kurs des Landes wird sich vorerst kaum etwas ändern. Die demokratischen Rechte der Bürger (Presse-, Versammlungs- und Redefreiheit) sind unter dem seit 1949 geltenden Kriegsrecht weiterhin stark eingeschränkt. Immerhin lockerte man aber in den letzten Jahren zeitweise die Pressezensur und ließ einige der 1979 inhaftierten Menschenrechtler frei. Diese Maßnahmen dienten wesentlich dazu, die (inoffiziellen) Beziehungen zu den USA, dem weitaus wichtigsten Handelspartner Taiwans, zu verbessern.

Die *politische Opposition* hat unter diesen Gegebenheiten einen sehr schweren Stand. Ihr fehlt jeglicher organisatorische Zusammenhalt, da die Neugründung von Parteien verboten ist. Zudem reicht ihr politisches Spektrum von Liberalen bis zu Krypto-Marxisten. Ihre Repräsentanten, die seit 1977 unter dem gemeinsamen Begriff „tangwai" („Parteilose") auftreten, eint im wesentlichen nur das Bestreben, den einheimischen Taiwanesen größeren Einfluß im öffentlichen Leben zu verschaffen. Sie fordern deshalb die Aufhebung des Kriegsrechts, die Zulassung neuer Par-

teien, Pressefreiheit und die Freilassung der etwa 700 (nach Regierungsangaben: 300) politischen Gefangenen. Zerstritten sind sie dagegen in der Frage der politischen Zukunft Taiwans. Eine kleine Gruppe optiert eher für eine mögliche Wiedervereinigung mit Festland-China, die Mehrzahl sähe dagegen wohl lieber, wenn sich Taiwan als eigener chinesischer Staat konstituierte und den Alleinvertretungsanspruch aufgäbe.

Die „tangwai" bilden somit derzeit keine ernsthafte Gefahr für die Regierung, zumal sie in der Gesetzgebenden Versammlung nur 6 von 329 Abgeordneten stellen (bei Teilwahlen erreichten sie allerdings Stimmenanteile von bis zu 30%). Größere Schwierigkeiten könnte der politischen Führung dagegen die *innerparteiliche liberale Opposition* bereiten. Diese rekrutiert sich vornehmlich aus Intellektuellen und Geschäftsleuten, die in den USA studierten und dort in ihren demokratischen Ansichten geprägt wurden.

Einen Ausweg aus dem außenpolitischen Dilemma hat die Regierung bisher nicht gefunden. Die militärische Bedrohung durch Peking ist zwar trotz gelegentlicher Zwischenfälle in der Straße von Taiwan eher gering einzuschätzen, doch dafür wächst der durch die Isolation ausgeübte Druck. Mit Besorgnis beobachtet man, daß selbst Südkorea, einer der engsten Verbündeten Taiwans, Kontakte zu Peking nicht mehr grundsätzlich ablehnt. Darüber hinaus könnte die Volksrepublik China eines Tages versucht sein, über ihre Wirtschaftsbeziehungen Taiwan indirekt zur Wiedervereinigung zu zwingen. Immerhin drohte *Deng Xiao-ping* dem Inselstaat im Oktober 1984 an, man werde seinen Widerstand gegebenenfalls durch eine Wirtschaftsblockade brechen. Einen äußerst bedenklichen Präzedenzfall sieht man deshalb im *Hongkong-Abkommen zwischen London und Peking.* Sollte es sich bewähren, wäre mancher Taiwanese sicherlich nicht abgeneigt, für eine Wiedervereinigung mit der Volksrepublik auf ähnlicher Basis zu plädieren. Ohnehin wird das Verbot sämtlicher Kontakte zu Festland-China immer häufiger umgangen. Ein deutliches Indiz hierfür ist der *wachsende indirekte Handel* zwischen den beiden chinesischen Staaten, der vor allem über Hongkong, Singapur und Japan abgewickelt und inzwischen auch von der Regierung in Taipei stillschweigend geduldet wird.

Die katholische Kirche – Aufbruch aus der Stagnation

Schätzungsweise 6–8 Millionen Taiwanesen bekennen sich zum Buddhismus, über 3 Millionen zum Taoismus und etwa 600 000 zum Christentum. Offiziellen Angaben zufolge gibt es hierunter fast 300 000 Katholiken, doch wird diese Zahl intern als überhöht angesehen, zumal es nur rund 60 000 einigermaßen regelmäßige Kirchgänger gibt (vgl. UCA News, 13. 2. 85). Dies verweist auf eines der gravierendsten Probleme der Kirche – sie ist eine seit den späten 60er Jahren *stagnierende Gemeinschaft,* der es vielfach an innerem Zusammenhalt fehlt.

Die Schwierigkeiten hinsichtlich der Konsolidierung sind zumindest teilweise eine Folge der *raschen Expansion der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg.* 1945 gab es auf Taiwan nur 10 000 Katholiken, 1954 waren es bereits 32 000 und 1965 schließlich 265 000 (vgl. Echange France-Asie, Dossier „Taiwan" / September 1983, S. 18). Den Zuwachs verdankte man wesentlich der aufopferungsvollen Tätigkeit zahlreicher vom Festland geflohener Missionare, die sich mit Erfolg um die Glaubensverbreitung unter den Flüchtlingen, aber auch unter den eingeborenen Stämmen (2% der Gesamtbevölkerung) bemühten. Viele Täuflinge suchten aber wohl nur temporär geistlichen Zuspruch und ließen sich gelegentlich auch eher von materiellen Erwartungen leiten, denn immerhin verfügte die Kirche damals über beträchtliche Mittel zur Linderung der Flüchtlingsnot. Vor allem jene zahlreichen Konvertiten, die bei ihrem Glaubensübertritt nicht von ihren Familien unterstützt wurden, fanden oft keinen dauerhaften Kontakt zur Kirche. Die erhebliche Binnenwanderung der Bevölkerung, insbesondere die Landflucht, entfremdet ebenfalls manchen Gläubigen dem Christentum. Entsprechend bleiben viele der seit 1945 gebauten Kirchen bei Gottesdiensten fast leer, einige Gotteshäuser mußten sogar wieder geschlossen werden.

Zu den vordringlichsten Aufgaben der Kirche gehört deshalb neben der Mission die *Stärkung der bestehenden Gemeinden.* Für 1987 ist ein „Nationales Symposium der Evangelisierung" geplant, an dessen Vorbereitung gerade auch die kirchliche Basis mitarbeiten soll. Man will dabei nicht nur neue Richtlinien für die Missionierung erstellen, sondern auch die Prioritäten überprüfen und die Pastoral intensivieren.
Wesentlicher Bestandteil der Neu-Orientierung ist die stärkere Einbindung der Kirche in das geistige Leben Taiwans. Dies ist nicht leicht, setzt sich die Kirche doch vorwiegend aus Gläubigen aus der Gruppe der Festland-Chinesen sowie der eingeborenen Stämme zusammen, von deren 200 000 Angehörigen rund 80 000 Katholiken sind (vgl. Fides 25. 9. 82). Unter den eigentlichen Taiwan-Chinesen gibt es dagegen nur wenig Katholiken.

Probleme bereitet auch die *Indigenisierung des Klerus.* Nur einer der 10 Bischöfe ist in Taiwan geboren, 8 stammen dagegen vom Festland. Die Hälfte der 730 Priester, davon 68% Ordensgeistliche, kommt aus dem Ausland, und unter den übrigen finden sich sehr viele Kontinentalchinesen (vgl. Echange France-Asie, Dossier Mai–Juni 1985, S. 96). Das Durchschnittsalter der Priester liegt bei 60 Jahren, und so ist zu befürchten, daß sich der Priestermangel in nächster Zeit eher verstärkt, da es nur wenige einheimische Berufungen gibt.
Eine gewisse Abhilfe erhofft man sich von der Mitarbeit der über 400 *Katechisten* sowie der ehrenamtlich tätigen *„Laienapostel"*, die u. a. priesterlose Gottesdienste abhalten, die Kommunion spenden und Bibelgruppen leiten. Der Gewinnung insbesondere von „Laienaposteln" sind jedoch Grenzen gesetzt. Potentielle Kandidaten, die in einem festen Arbeitsverhältnis stehen, können zumeist

nicht die notwendige Zeit für die zweijährige Ausbildung aufbringen, und so rekrutieren sich z. B. die Laienhelfer der Diözese Hwalien vorwiegend aus Bauern und Hausfrauen. Ältere Bewerber müssen außerdem gelegentlich abgewiesen werden, weil sie die Staatssprache Mandarin nicht genügend beherrschen. Immerhin konnten aber z. B. in der Diözese Hwalien seit 1981 36 Mitarbeiter ausgebildet werden, weitere 50 stehen vor dem Abschluß (vgl. Die Katholischen Missionen 3/1985, S. 90 ff.).

Forderungen nach verstärktem gesellschaftlichem Engagement

Auch ihre Kultur- und Sozialarbeit ermöglicht der Kirche eine stärkere Verankerung im gesellschaftlichen Leben Taiwans. Die etwa 50 katholischen öffentlichen *Bildungseinrichtungen* genießen einen recht guten Ruf. Besonderen Ansehens erfreut sich die *katholische Fujen-Universität in Taipei*, an der sich 1978 die „Taiwan-Forschungsgruppe für Theologische Fragen" (Targti) konstituierte. Sie betreibt eine intensive Grundlagenforschung für eine Theologie im gesellschaftlichen Kontext und will mit ihrer Arbeit nicht nur das Bewußtsein der Öffentlichkeit für ethische und soziale Fragen schärfen, sondern auch zur Verständigung zwischen Christen und Nichtchristen beitragen.

In einer 1983 veröffentlichten umfangreichen Studie forderte sie, die Kirche solle sich stärker als bisher nicht nur mit dem Problem der religiösen Inkulturation befassen, sondern insgesamt mit der geistigen Situation der Gläubigen in einer Gesellschaft, die von allzu materiellem Denken und mangelndem Verständnis für die Individualität des Menschen geprägt ist. Sie regte u. a. an, die Bildungspläne der Schulen den modernen Bedürfnissen anzupassen, die Arbeit der Sozialdienste zu intensivieren und nicht zuletzt die Einrichtung von Basisgemeinden zu fördern. Bemängelt wurde, daß sich die Kirche nicht in ausreichendem Maße zu einigen grundlegenden Problemen der taiwanesischen Gesellschaft äußere, insbesondere der ungenügenden sozialen Absicherung der Menschen und dem Fehlen echter Demokratie (vgl. Pro mundi vita, Asien-Australasien-Dossier Nr. 33, 2/1985).

Bisher setzt sich nur eine Minderheit von (oft ausländischen) kirchlichen Mitarbeitern öffentlich für die Einhaltung der Menschenrechte und die sozialen Belange der Gläubigen ein. Sie kritisiert z. B. heftig die 1984 verabschiedeten Arbeitsgesetze für den industriellen Sektor. Diese sollen zwar die Arbeitsplätze sichern und sehen u. a. finanzielle Entschädigungen bei Entlassungen vor, doch werden die Bestimmungen oft von den Arbeitgebern umgangen. Die Arbeitnehmer können ihre Rechte kaum je einklagen, und von den staatlich kontrollierten Gewerkschaften ist keine Hilfe zu erwarten (vgl. UCA News 21. 8. 85). Derartige Fragen, aber auch Umwelt-Skandale werden allerdings inzwischen auch in katholischen Presse-Organen immer häufiger offen angesprochen.
Das gesellschaftliche Engagement mancher kirchlicher Mitarbeiter findet keineswegs den ungeteilten Beifall aller Kreise des Klerus, da es das insgesamt recht gute Verhältnis der Kirche zum Staat stören könnte. In politischen Grundfragen, insbesondere bezüglich des Alleinvertretungsanspruches Taiwans und der Gegnerschaft zur Volksrepublik China, weiß man sich ohnehin mit der Regierung einig. Die einzige ernst zu nehmende Kontroverse jüngerer Zeit betraf die *Legalisierung der Abtreibung.* Ein Mitte 1984 verabschiedetes Gesetz sieht vor, daß qualifizierte Ärzte dann einen Abort vornehmen dürfen, wenn eine Vergewaltigung oder eine – sehr weit gefaßte – medizinische Indikation vorliegt. Nachdem alle kirchlichen Proteste im Vorfeld der Gesetzesberatungen erfolglos geblieben waren, drohte Erzbischof *Stanislaus Lo Kuang* von Taipei schließlich in einem Hirtenbrief allen Katholiken, die eine Abtreibung vornehmen ließen, die automatische Exkommunikation an (vgl. UCA News 11. 7. 84).

Kaum Probleme im Verhältnis zu den Protestanten

Die Annäherungsversuche zwischen Rom und Peking beobachtet die Kirche Taiwans mit äußerster Besorgnis. Sie berühren ja nicht nur die staatlichen Interessen Taiwans, sondern auch das Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft, die sich als einzigen freien Teil der gesamten chinesischen katholischen Kirche betrachtet. Gleichwohl gibt sich die Kirche flexibel, denn schließlich würde der Vatikan die Aufnahme von Beziehungen zu Peking wohl kaum von der Zustimmung der taiwanesischen Bischöfe abhängig machen. Entsprechend betonten die Bischöfe Taiwans im September 1984 in einem Hirtenbrief, entscheidend sei allein die Gemeinschaft im Glauben. Die mögliche Anbahnung diplomatischer Beziehungen zwischen Rom und Peking sei dagegen kein grundsätzliches religiöses Problem, sondern eine rein politische Angelegenheit. Derartige Bindungen könnten sich sogar für die Kirche in Kontinentalchina als nützlich erweisen und brauchten von den Taiwanesen nicht als Degradierung aufgefaßt zu werden – letzterer Hinweis diente wohl vor allem der Beruhigung der eigenen Gläubigen (vgl. UCA News 28. 11. 84).

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den etwa *60 protestantischen Kirchen und Gruppierungen* gestaltet sich *relativ unproblematisch.* Kontakte sind allerdings nicht allzu häufig und beschränken sich eher auf die Führungsebene. Vor allem die evangelikalen Gruppen, die ihre Missionsarbeit in letzter Zeit intensiviert haben, zeigen nur eine geringe Neigung zu ökumenischer Zusammenarbeit. So gelang es bezeichnenderweise nicht, anläßlich der Weltgebetswoche für die christliche Einheit im Januar 1985 einen gemeinsamen ökumenischen Gottesdienst zu veranstalten – zahlreiche protestantische Kirchenführer zogen es statt dessen vor, der Amtseinführung Präsident Reagans in Washington beizuwohnen.
Die weitaus größte protestantische Kirche ist jene der

Presbyterianer. Bis 1949 war sie in Taiwan die einzige Missionskirche von Bedeutung, und so zählen zu ihren 200 000 Gläubigen auch viele gebürtige Taiwanesen. Das Eintreten für deren Belange brachte die presbyterianische Kirche allerdings häufig in Konflikt mit staatlichen Stellen. Dies wurde besonders nach den Unruhen von Kaohsiung im Dezember 1979 deutlich, die aus bis heute ungeklärten Gründen im Anschluß an eine friedliche Demonstration ausbrachen. Zu den bald darauf wegen „aufrührerischer Tätigkeit" Verurteilten gehörten mehrere prominente Presbyterianer, darunter der Generalsekretär der Kirche, der erst Mitte 1984 auf Grund einer Amnestie freigelassen wurde. Der angebliche „Rädelsführer", ein Katholik, wurde im übrigen damals zu lebenslanger Haft verurteilt und ist weiterhin inhaftiert.

Die katholische Kirche Taiwans ist somit *in mehrfacher Hinsicht gefordert.* Sie muß sich nicht nur konsolidieren und – nach Möglichkeit – die Mission verstärken, sondern vor allem auch auf die Erfordernisse einer gewandelten taiwanesischen Gesellschaft vermehrt eingehen. Die ersten Schritte hat sie hierzu gemacht. Ob sie in ihren Bemühungen Erfolg haben wird, hängt allerdings wesentlich von politischen Faktoren ab, auf die sie keinen oder nur geringen Einfluß nehmen kann. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Auf Chancen und Probleme von Akademikern im kirchlichen Leben macht eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken aufmerksam. Ende Oktober veröffentlichte die Kommission „Bildung und Kultur" des ZdK eine Erklärung mit dem Titel „Die neue Generation akademisch gebildeter Katholiken in der Verantwortung für Gesellschaft und Kirche". Man habe, so der Text, in den vergangenen Jahren lange über das katholische Bildungsdefizit diskutiert; kaum jemals sei aber erörtert worden, welche Wirkung eine *Veränderung des Akademikeranteils* auf die Pfarrgemeinden und auf die Kirche haben könnte. Das Fachwissen akademisch gebildeter Katholiken werde im allgemeinen von den Pfarrgemeinden noch zu wenig genutzt und erbeten. Gelegentlich entstehe auch der Eindruck, kirchliche Amtsträger und Akademiker hätten Schwierigkeiten, einander unbefangen zu begegnen. Häufig treffe man bei katholischen Akademikern auf eine intellektuelle Spaltung: „Auf ihrem Sachgebiet sind sie fachkundige Spezialisten, auf dem neuesten Stand von Entwicklung und Wissenschaft, während sie sich in Glaubensfragen nicht weiterbilden." Daß fundierte theologische und religiöse Weiterbildung Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit der säkularen Welt sei, sei bisher nicht allgemeine Überzeugung der Katholiken. Die Erklärung weist darauf hin, daß es neben Akademikern, die aktiv am Gemeindeleben teilnehmen, auch solche gebe, die nur schwer ihren Ort in der Pfarrgemeinde fänden. Über diese Fernstehenden habe man sich bisher in den Pfarrgemeinden zu wenig Gedanken gemacht. Es sei wünschenswert, verstärkt Formen der *Akademikerpastoral,* überpfarrliche Ansätze und gemeindebezogene Anregungen zu entwickeln. Für die Diözesen ergibt sich nach Ansicht des Zentralkomitees die Notwendigkeit der Errichtung eines Referats für Akademikerpastoral.

Zehn der siebzehn Gliedkirchen der EKD haben bis Ende Oktober offizielle Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt vorgelegt. In einer Auswertung dieser Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen stellte Oberkirchenrat *Lothar Coenen* vor der EKD-Synode in Trier (vgl. ds. Heft, S. 544 u. 547) fest, die Konvergenzerklärungen würden darin überall *ausdrücklich begrüßt.* Verschiedene Kirchen weisen aber auf *offene Grunddivergenzen* hin, die noch geklärt werden müßten. Dabei geht es um das Verhältnis von Schrift und kirchlicher Tradition, um die Zuordnung der Kirche zu Christus und um die sozialethische Ausrichtung der Erklärungen. Überwiegend Zustimmung gibt es zum Dokument über die *Taufe.* Das gilt nach dem Bericht von Coenen auch für das *Eucharistiedokument,* wobei sich allerdings in einigen Punkten Schwierigkeiten abzeichnen. So wird an der Lima-Erklärung kritisiert, daß die Kirche oft als Subjekt im Zusammenhang des eucharistischen Geschehens genannt wird; der Terminus Eucharistie wird teilweise als fremd empfunden; man gibt der Sorge Ausdruck, daß die Gabe Gottes zu sehr vom menschlichen Handeln abhängig gemacht werde. Ebenso geben manche Kirchen Schwierigkeiten mit der Aussage der Lima-Erklärung über die Feier der Eucharistie als zentralem Akt des Gottesdienstes zu Protokoll. Die umfangreichste Diskussion hat sich zum *Amts-Dokument* von Lima entwickelt: Weitgehende Zustimmung gibt es in den Stellungnahmen aus den EKD-Gliedkirchen zum Abschnitt über die Berufung des ganzen Volkes Gottes; es wird aber beklagt, daß dieser Grundsatz in den weiteren Ausführungen über das ordinierte Amt und seine Formen nicht durchgehalten werde. Die in der Lima-Erklärung anklingende Beschränkung der Leitungsfunktionen auf das ordinierte Amt wird durchweg abgelehnt und demgegenüber auf das Zusammenwirken von Ordinierten und Nichtordinierten in gemeindlichen und synodalen Leitungsgremien hingewiesen. Allgemein wird auch die dreigliedrige Ämterstruktur (Bischof, Priester, Diakon) als allgemein verbindliche Ordnung für die Gestaltung des Amtes in Frage gestellt. Kritische Äußerungen finden sich in den Stellungnahmen auch zum Verständnis der Ordination als sakramentalem Zeichen. Coenen kommt in seinem Bericht über die bisherigen Stellungnahmen zu dem Schluß: „Sicher ist, daß der jetzige Text der Konvergenzerklärung den Konsens zwi-

schen den Kirchen schon beträchtlich erweitern kann. Sicher ist aber auch, daß über entscheidende Punkte eine Übereinstimmung nocht nicht erreichbar ist."

Die vom 5. bis 7. November in Wien tagenden österreichischen Bischöfe – erstmals nach dem Rücktritt Kardinal Königs unter dem Vorsitz des Salzburger Erzbischofs *Karl Berg* – zogen eine *positive Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils* und stellten sich in ihren Beratungen „voll hinter all seine Beschlüsse". Ohne viel bedenkliche und bedauerliche Entwicklungen seither zu verkennen, würden sie im Bemühen um eine Erneuerung der Kirche im Geist des Konzils die Vertiefung des Glaubens in ihren Diözesen vorantreiben wollen, schwerpunktmäßig besonders in fünf Bereichen. Die Zusammenarbeit von Priestern und Laien bedarf nach Meinung der österreichischen Bischöfe einer tieferen theologischen Durchdringung, der Transzendenzbezug der Kirche solle stärker sichtbar werden. In ökumenischen Fragen sollte neben der „geduldigen, demütigen Bereitschaft aller" ebenfalls die theologische Reflexion wieder mehr Gewicht erhalten. Die durch die Bibelwissenschaft neu eröffneten Zugänge zur Heiligen Schrift müßten ein „viel radikaleres Leben nach dem Evangelium" zur Folge haben. Die Liturgie solle durch ihren würdevollen und Ehrfurcht vermittelnden Charakter Geheimnis und Nähe Gottes wieder erlebbar machen, wobei Spontaneität und Formenvielfalt erwünscht seien. Als Ort „brüderlicher und versöhnender Begegnung" und „taugliches Werkzeug zum Frieden" solle sich die Kirche in der Welt den Armen, Entrechteten, Behinderten, Unterdrückten zuwenden, und als Mahnerin für die Verantwortung gegenüber kommenden Generationen und vor Gott wirken. Zur außerordentlichen Bischofssynode habe man Erzbischof Berg neben Überlegungen über die Stärkung zum Verhältnis der Diözesen gegenüber den Bischofskonferenzen und zum Auseinanderklaffen von Glaube und Lebensführung der Christen vor allem die Befürwortung einer Deklaration aller christlichen Kirchen für den Frieden (also der Abhaltung eines sogenannten „Friedenskonzils") mitgegeben. – Zu der auch von katholischen Gruppierungen unterstützten Volksabstimmung, die eine Revision des Ankaufs von Abfangjägern für das österreichische Bundesheer anstrebt, verwies der Pressesprecher der österreichischen Bischöfe, der Wiener Diözesanadministrator Weihbischof *Helmut Krätzl*, auf die Legitimität unterschiedlicher Auffassungen von Christen in dieser Frage.

Vom 11. bis 15. November fand in Washington die Herbstvollversammlung der US-amerikanischen Bischofskonferenzen statt. Zu den zentralen Beratungsgegenständen gehörten die Verabschiedung eines überarbeiteten Pastoralplanes über Aktivitäten der Kirche im Zusammenhang mit der *Abtreibungs*diskussion sowie eines Pastoralschreibens zu Fragen der *Hochschulseelsorge.* Außerdem wurde der zweite Entwurf für ein *Hirtenschreiben über Fragen der Wirtschaft und der katholischen Soziallehre* beraten. Im Oktober war diese gegenüber dem ersten Entwurf (vgl. HK August 1985, S. 358–359) um rund ein Viertel gekürzte Fassung der Öffentlichkeit vorgestellt worden (The second draft: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, in: Origins NC documentary service, No. 17 vom 10. Oktober 1985). Bei der Vorstellung der zweiten Fassung betonte der Vorsitzende des mit der Erarbeitung des Hirtenbriefs beauftragten Kommission, Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee), und damit trat er der wiederholt ausgesprochenen Kritik entgegen, der erste Entwurf würdige in ungenügender Weise die Erfolge der US-Wirtschaft, der Hirtenbrief könne nicht den Kapitalismus über das hinaus, was er bereits tue, loben, ohne den Hauptweg der katholischen Soziallehre zu verlassen (NC News Service 11. 11. 85). Die Verherrlichung eines rauhen Individualismus könne oft zu einer Vernachlässigung des Gemeinwohls führen, das Motiv des Profits als Eigeninteresse zu Gier und Ausbeutung, Markttendenzen zu exzessivem und unsinnigem Konsumismus. „Ich wünsche nur, daß alle diejenigen, die der Ansicht sind, daß die Bischöfe naiv und uninformiert seien, Gelegenheit hatten, an all den Gesprächen teilzunehmen, die von November 1981 bis Juli 1984 stattgefunden haben." Ein dritter Entwurf wird den Bischöfen im Juni 1986 zugehen und Gegenstand der Abstimmung bei der Vollversammlung im November nächsten Jahres sein. Zusammen mit dem dritten Entwurf werden die Bischöfe den Entwurf einer pastoralen Botschaft erhalten, die die wichtigsten Themen aus dem Wirtschaftshirtenbrief aufnimmt und zu konkreten Konsequenzen im Alltagsleben auffordert. (Ein ausführlicher Bericht folgt im Januarheft.)

Ein Hirtenschreiben „an die Reichen" haben die mexikanischen Bischöfe der Region Pazifik Süd verfaßt. Das ausführliche, in weiten Teilen lehrhafte Dokument mit dem Titel „Evangelium und zeitliche Güter" stellt die von den lateinamerikanischen Bischöfen 1979 in Puebla getroffene „Option für die Armen" in den pastoralen Gesamtzusammenhang und will dem Vorwurf entgegentreten, mit der Option für die Armen fördere die Kirche klassenkämpferische Entwicklungen in der Gesellschaft. Das Dokument entwirft, ausgehend von der Verantwortung des Christen für die Güter der Schöpfung, das Bild einer (ur-)christlichen und solidarischen Gesellschaft mit ihren evangelischen Forderungen an die Besitzenden. Es ist in verständlicher, pastoraler Sprache verfaßt und vermeidet auch den Anschein einer bischöflichen Standpauke dadurch, daß sich die Verfasser in allen kritischen Aussagen durchgängig miteinbeziehen. Eine knappe Situationsbeschreibung, die das Ausmaß der Armut in der Region schildert, vorhandene Zeichen der Solidarität mit den Armen würdigt, aber auch Egoismus, Habgier und Verschwendungssucht in der mexikanischen Gesellschaft beim Namen nennt, endet mit der Feststellung, daß „einige Christen ihre Brüder ausbeuten, nicht nur weil sie sich bewußt dazu entschlossen hätten, sondern vor allem,

weil wir in einer sogenannten christlichen Gesellschaft leben, die entgegen allen anderslautenden Aussagen auf einem ungerechten sozialen System basiert ... Für uns ist das ein radikales Evangelisierungsproblem, weil die Not der Armen und Bedrängten die Not der Nachfolger Christi ist."

Wer Reichtum und materielle Güter der Allgemeinheit entziehe, verrate den Schöpfungsplan Gottes: „Wir berauben andere des Rechts, an dem Geschaffenen teilzuhaben und schöpferisch mitzuarbeiten. Wir rücken die Güter an Gottes Stelle und verfallen so in den Götzendienst." So komme es dazu, daß „Wohlhabende die Diener der Kirche als subversiv und kommunistisch bezeichnen, wenn diese die Wahrheit des Evangeliums verkünden". Ein wichtiger Schritt zur „Befreiung und Evangelisierung derer, die Reichtum besitzen", ist nach Aussage der mexikanischen Bischöfe, daß alle, auch und gerade die Reichen, die genauen Ursachen und sozialen und wirtschaftlichen Mechanismen kennen, die zum Reichtum einzelner und ihrer Familien geführt haben. „Davon haben wir wenig Ahnung, denn unsere Erziehung und die herrschende Meinung um uns herum bestärken uns darin, daß es normal sei, wenn die einen reich, die anderen arm sind." Der Hirtenbrief „an die Reichen und die es werden wollen" sei mit Freude, Hoffnung und mit Schmerzen geschrieben worden, heißt es abschließend, aber aus Treue zum Wort Gottes, „das schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert" (Hebr. 4, 12).

Bücher

THEODOR SCHNEIDER. **Was wir glauben.** Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Patmos Verlag Düsseldorf 1985. 543 S. 39,80 DM.

Dem Mainzer Dogmatiker Theodor Schneider ist mit seiner Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ein bemerkenswertes Buch gelungen. Nach einer Einleitung, die das Grundverständnis von Glauben skizziert und Informationen zur Geschichte des Glaubensbekenntnisses gibt, geht Schneider die drei Artikel des Apostolicums Satz für Satz durch. Dabei gelingt es ihm vom Anfang bis zum Schluß, den jeweiligen exegetischen bzw. dogmen- und theologiegeschichtlichen Befund so aufzuarbeiten, daß die Glaubensinhalte heutigem Verständnis erschlossen werden. Dem Leser werden theologische und exegetische Problemzusammenhänge nicht vorenthalten oder gar vorschnell harmonisiert; die Darstellung zielt aber immer darauf, dem Christen der Gegenwart ein verantwortetes Nachsprechen und Neubekennen der alten Aussagen zu ermöglichen. Das geschieht in einer behutsamen, ehrlichen, gleichzeitig aber engagierten Art, bei der frommes Wortgeklingel ebenso vermieden wird wie überflüssiges Fachchinesisch. Die Sprache dieser Auslegung des Glaubensbekenntnisses ist unprätentiös und klar, die einzelnen Kapitel sind auch methodisch überlegt und sinnvoll aufgebaut. Schneider vertuscht nirgendwo die Schwierigkeiten, die sich einem heutigen Verständnis der Glaubensaussagen in den Weg stellen, flüchtet aber ihnen gegenüber nicht in vereinfachende oder den Anspruch des Bekenntnisses reduzierende Antworten. Das gilt für die Jungfrauengeburt (vgl. die Thesen zu ihrem Verständnis auf S. 249–251) ebenso wie für das Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn, für Erfahrung und Wirken des Heiligen Geistes oder für die Auferstehung der Toten. Schneider greift in seinem Buch vielfach auf Ansätze und Deutungen zeitgenössischer Theologen zurück; Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar kommen ebenso zu Wort wie Joseph Ratzinger und Walter Kasper. Seine Auslegung des Glaubensbekenntnisses hat aber ihr eigenes Profil. *U. R.*

JERZY HOLZER: **„Solidarität". Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen.** Verlag C. H. Beck, München 1985. 442 S., 39,80 DM.

Gegenstand dieser 1983 zunächst in einem Warschauer Untergrundverlag erschienenen Darstellung ist der Zeitraum von der Entstehung der unabhängigen polnischen Gewerkschaftsbewegung „Solidarność" im Zuge der Ereignisse vom Sommer 1980 bis zur Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981. Zur Einordnung dieser Geschehnisse in nationale und internationale Zusammenhänge stellt der Autor kursorisch die polnischen geschichtlichen Voraussetzungen sowie vergleichbare Erfahrungen anderer Ostblockländer dar. Obwohl Holzer selbst aktiv an der Entwicklung der „Solidarność" teilgenommen hat, enthält er sich weitgehend einer persönlichen Wertung und Beurteilung der Vorgänge und bemüht sich um größtmögliche Objektivität. Minutiös folgt er der Chronologie der Ereignisse. In vielem wird man eine Aufklärung erst erwarten können, wenn man mehr Distanz zu den Ereignissen hat und wenn sich Archive öffnen, die heute noch verschlossen sind. Angesichts der knochentrockenen Detailarbeit wünschte man sich bei der Lektüre hier und da mehr Zusammenfassungen, Durchblicke, Einordnungen. In dieser Hinsicht wird der Leser jedoch bis zum Schlußkapitel auf die Folter gespannt. Hier gibt der Autor seine Zurückhaltung auf. Den Handlungsspielraum der „Solidarność" beschreibt er als äußerst gering: Der Weg zum Erfolg dieser Revolution über eine konsequente Mäßigung von Forderungen und Zielen sei versperrt gewesen. Hätte „Solidarność" von Anfang an eine deutliche Radikalisierung betrieben, frage sich, was sie hätte erreichen können, ohne nach der Macht im Staat zu greifen und das Prinzip des Kompromisses aufzugeben. Zu den Fehlern der Gewerkschaft zählt Holzer die Überschätzung der eigenen Kräfte und die Unterschätzung der Stärke des Gegners. Mit Legendenbildung hält sich diese Arbeit zurück, um so wichtiger dürfte sie für das Gedächtnis nicht nur der Polen sein. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DIETZFELBINGER, CHRISTIAN. **Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 82 Heft 4 (Oktober 1985) S. 389–408.

Die Untersuchung der johanneischen Parakletsprüche führt den Autor zu der Frage nach dem Verhältnis der Parakletvorstellung zur urchristlichen Geisterfahrung, in deren Umkreis sie gehört. Die Antwort: Die für uns verwirrende Breite und Vielfalt frühchristlicher Geisterfahrung reduziere sich im johanneischen Bereich auf das gesprochene Wort, auf Gabe und Erfahrung urchristlicher Prophetie. „Alle Geistesgaben schießen zusammen in der verkündigenden Rede, in der Christus jetzt zu Wort kommen soll." Als Hintergrund dieser Konzentration der Geisterfahrung auf das Wort sieht der Autor die johanneische Konzeption des Verständnisses von Tradition und Verkündigung. Während in der Logienquelle und bei den Synoptikern überlieferte Worte Jesu aktualisiert werden, schafft Johannes unter Berufung auf den Parakleten ein neues Jesuswort: „Die neue Situation der Gemeinde wird mit dem alten Wort nicht gedeutet und erhellt. Ihr ist nur mit dem neuen Wort gedient, das sich von der Tradition gelöst hat und das der Paraklet spricht." Der Verfasser des Johannesevangeliums habe mit einer Kühnheit, die vielleicht schon manchem seiner christlichen Zeitgenossen den Atem verschlagen habe, Verkündigung und Geschichte für seine Zeit neu geschrieben.

SCHONNENBERG, PIET. **Gott ändert sich am andern.** In freundlichem Gedenken an Karl Rahner. In: Theologisch-praktische Quartalschrift Jhg. 133 Heft 4 (1985) S. 323–332.

Schonnenberg macht in seinem Beitrag einige Bemerkungen, die Rahners Satz, daß sich der unveränderliche Gott am andern ändert, paraphrasieren und im Gespräch mit alten und neuen theologischen Autoren erläutern. So weist er darauf hin, daß Thomas nicht einfach eine reale Beziehung Gottes zur Welt verneine; das, was der Aquinate über Gottes Erhalten und Verwalten der Welt, seine Liebe, Gnädigkeit und Sorge sage, impliziere eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt. Thomas habe diese Beziehung aber nicht mittels der Kategorie Relation benannt. An analogen Phänomenen im menschlichen Existenzvollzug versucht er deutlich zu machen, wie in Gott Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Sein und Werden, Ruhe und Bewegung zusammenfallen können. Die Einheit von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes sieht Schonnenberg in dessen völliger Seinsmacht: „Durch diese Seinsmacht kann Gott sich ändern, aber um mit sich identisch zu sein." Als Ort der Überlegungen zur Veränderlichkeit Gottes nennt er das Gebet: „Wäre Gott nur wirkursächlich tätig, dann wäre Gebet überflüssig". Die einseitige Betonung der Unveränderlichkeit Gottes mache ein Interesse Gottes am Menschen unverständlich: „Denn welchen Unterschied macht es für den unveränderlichen und nicht real bezogenen Gott, ob wir glücklich oder unglücklich ... ja ob wir überhaupt da sind oder nicht?"

Kultur und Gesellschaft

VERSPIEREN, PATRICK. **Moralité de l'insémination artificielle.** In: Etudes November 1985, S. 485–498.

Der Beitrag beschäftigt sich mit möglichen Folgen und psychischen Komplikationen bei Fällen von heterologer Insemination (Befruchtung weiblicher Eizellen mit dem Samen eines Mannes, der nicht der Ehemann ist). Bereits eine homologe Insemination (Befruchtung weiblicher Eizellen durch den Samen des Ehemannes) habe erhebliche Rückwirkungen auf das psychosexuelle Gleichgewicht eines Ehepaars. Eine gewisse Zurückhaltung bei der Beurteilung von künstlicher Befruchtung rühre daher, daß man heute mehr und mehr sehe, daß Fruchtbarkeit bzw. Sterilität nicht nur ausschließlich physiologische Erscheinungen seien. Angesichts dieser Tatsache könne der Gebrauch von modernen Hilfsmitteln im Kampf gegen die Sterilität manchmal geradezu zu einer Versuchung werden, „dem Körper etwas aufzuzwingen". In bezug auf die heterologe Insemination hätten sich allerdings zwei Vorhersagen nicht erfüllt: Die Befruchtung durch den Samen eines Dritten könne nicht einfach mit einem Bruch der ehelichen Treue gleichgesetzt werden. Auch habe sich nicht bestätigt, daß das Entstehen einer elterlichen Bindung Probleme bereiten würde. Der Autor sieht demgegenüber die Gefahr einer grundlegenden Abwertung alles Körperlichen und Sexuellen durch den Ersatz der Zeugung durch einen medizinisch-technischen Vorgang.

WITTENBRUCH, WILHELM. **Schulleben.** Anmerkungen zu einem schulpädagogischen Begriff und Praxisfeld. In: Katechetische Blätter. Jhg. 110 Heft 10 (Oktober 1985) S. 743–753.

Unter dem Stichwort „Schulleben" werden gegenwärtig Versuche zusammengefaßt, bestimmten Mängeln einer „verschulten Schule" entgegenzuwirken. In diesem Zusammenhang werden von Pädagogen eine Reihe neuer bzw. alter Aufgaben der Schule reklamiert bzw. wiederentdeckt: Spiel, Feier, außerschulische Veranstaltungen, Projektarbeit, Gemeinschaftlichkeit des Schulbetriebs u. a., allgemein: Verstärkung der emotionalen und sozialen Seite des Lernens gegenüber der kognitiven. Auch wenn es eine Zeitlang so ausgesehen habe, so Wittenbruch, als erlebe dieser Begriff eine Renaissance, habe man sich dann zu früh wieder von ihm zurückgezogen. Der Autor gibt eine Übersicht über das, was heute an Erwartungen an den Begriff „Schulleben" artikuliert wird, skizziert einige historische und zeitgenössische Ansätze dazu. Zu den Gründen dafür, daß dieser Begriff in den 60er Jahren an Bedeutung verlor, zählt er, daß man Konzepte von „Schulleben" als „zeitgebundene Modelle schulischer Erziehung interpretierte, deren irrationale, völkische und sozialkonservative Tendenzen Vorbehalte nahelegten". Nicht gelungen sei es bis heute, die Stellung des Schullebens im erzieherischen Gesamtzusammenhang zu klären.

Kirche und Ökumene

HERVIEU-LÉGER, DANIELE. **Sécularisation et modernité religieuse.** In: Esprit (Oktober 1985) S. 50–62.

Angesichts einer Rückkehr des Religiösen, wie sie außer- wie innerkirchlich z. B. in fundamentalistischen Strömungen, charismatischen Aufbrüchen, in Jugendreligionen und Sekten ihren Niederschlag findet, stellt sich die Frage nach der Säkularisierung neu. Die Religionssoziologin Hervieu-Léger: Bedeutet dies das Ende der Säkularisierung oder beweist es vielleicht sogar den Beweis dafür, daß Säkularisierung eigentlich unmöglich ist? Handelt es sich um eine Regression in vor-moderne Zustände oder um den Ausdruck eines bleibenden religiösen Bedürfnisses? Ist es die gesellschaftliche Krise, die solche Erscheinungen begünstigt oder gar hervorbringt? Die Autorin sieht in der wiedererwachten Religiosität einerseits eine Infragestellung der Modernität im Gefolge der Gegenkultur der Jahre 1965 bis 1970. Zum anderen hätten aber auch weltweite Krisenerscheinungen einen alten christlichen Antimodernismus wieder aufleben lassen. Wobei sie allerdings die Rückkehr des Religiösen nicht einfach als eine Rückkehr zu einer vormodernen religiösen Tradition verstanden wissen will. Letztlich geht es ihr um die Frage, wie die Entwicklung, die selbst die Religion mehr und mehr ausschließt, selbst wiederum Religion hervorbringen kann: Die Moderne zerstöre Religion im Sinne eines Systems von Bedeutungen und Motor menschlicher Anstrengungen, schaffe aber zugleich den Raum für eine Utopie, die eine größere Nähe zum religiösen Thema der Vollendung und des Heils aufweise.

Notizen

Zum neuen Präfekten der Ostkirchenkongregation ernannte Johannes Paul II. am 30. Oktober den bisherigen Sekretär der „Propaganda", Kardinal *Simon D. Lourdusamy*. Der aus Indien stammende Lourdusamy war beim letzten Konsistorium ins Kardinalskollegium aufgenommen worden (vgl. HK, Juni 1985, 253–254). Damit war klar, daß er sein bisheriges Amt nicht beibehalten würde. Er löst an der Spitze der Ostkirchenkongregation jetzt Kardinal *Władysław Rubin* ab, der den Papst aus Gesundheitsgründen um Entpflichtung von seinem Amt gebeten hatte. Neuer Sekretär der Missionskongregation wurde Erzbischof *José Sánchez* von Nueva Segovia (Philippinen).

Zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge des Bischofs von Osnabrück wurde von Papst Johannes Paul II. der Münsteraner Weihbischof *Ludwig Averkamp* ernannt. Der jetzige Bischof von Osnabrück, *Helmut Hermann Wittler*, wird 1988 75 Jahre alt. Averkamp, der 1973 die Bischofsweihe empfing, war langjähriger Regionalbischof der Diözese Münster mit Sitz in Xanten. In der Deutschen Bischofskonferenz gehört er den Kommissionen für geistliche Berufe und kirchliche Dienste sowie der für Wissenschaft und Kultur an.

Zu einer Neubesinnung auf den Gehalt von Advent und Weihnachten forderte das *Zentralkomitee der Deutschen Katholiken* in einer Erklärung auf. Die Vorweihnachtszeit dürfe nicht zum Rummel und Trubel werden, der das Geheimnis verdecke. Vor allem eine übersteigerte Weihnachtswerbung mit adventlichen und weihnachtlichen Symbolen, Zeichen und Liedern, „einzig darauf bedacht, die Kaufbereitschaft zu steigern", münze den Sinn christlicher Feiern um und mache daraus das Geschäft des Jahres. Zu einer Besinnung gehöre auch eine deutlichere *Unterscheidung zwischen adventlicher Erwartung und weihnachtlicher Erfüllung*. Die Verantwortlichen in Wirtschaft und Werbung werden aufgerufen, dazu beizutragen, daß die religiöse und kulturelle Bedeutung der Advents- und Weihnachtszeit nicht in oberflächlicher Betriebsamkeit, Werberummel und Medienspektakel untergehe.

Aus Anlaß ihrer endgültigen kirchlichen Anerkennung feierte die *Integrierte Gemeinde* am 16. November in der Basilika St. Paul vor den Mauern in Rom zusammen mit dem Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter*, einen Dankgottesdienst. Seit 1978 war die Integrierte Gemeinde als eine „apostolische Gemeinschaft" in den Erzdiözesen München und Freising sowie Paderborn vorläufig kirchlich anerkannt, seit 1982 auch im Bistum Rottenburg-Stuttgart. Die Integrierte Gemeinde versteht sich als eine „Reformbewegung zur Erneuerung der jeweiligen Ortskirche des Bischofs", nicht aber als eine „Sonderform oder neue Bewegung in der Kirche". Integrierte Gemeinden befinden sich in München, Hagen und Wangen/Allgäu. Im Aufbau befinden sich Gemeinden in Italien (Rom) und Tansania.

In seinem Bericht von der VELKD-Generalsynode hat Bischof *Ulrich Wilckens* dem *Katholischen Erwachsenenkatechismus* eine „Sprache ökumenischen Einigungswillens" bescheinigt. Der Lübecker Bischof, der Catholica-Beauftragter der VELKD ist, sagte vor den Synodalen in Schleswig, die Darstellung reformatorischer Theologie im Katechismus sei durchweg sachlich zutreffend; bei aller Deutlichkeit in der Herausstellung der Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Lehre sei doch die ökumenische Tendenz, Gemeinsamkeiten aufzulisten und zu gewichten im Gesamtbild des Verhältnisses zwischen den beiden Kirchen dominierend.

Im Anschluß an zweitägige Beratungen der *Polnischen Bischofskonferenz* äußerten sich die Bischöfe in einem Kommuniqué vom 9. November besorgt über die soziale Situation ihres Landes. Während die polnische Regierung sich nur zu einer Freilassung einer begrenzten Zahl von politischen Gefangenen entschloß, forderten die Bischöfe die Behörden auf, das Problem der politischen Gefangenen zu lösen und die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat zu verbessern. Der Prozeß, der zur Überwindung der wirtschaftlichen und sozialen Krise des Landes in Gang gesetzt worden sei, stoße auf Schwierigkeiten. Das Problem der politischen Gefangenen sei im übrigen im Zusammenhang mit dem Kampf um soziale Stabilität zu sehen. Eine Lösung müsse in dem Sinne gesucht werden, daß man die Möglichkeiten und den Rahmen für soziale Aktivitäten schaffe, die einen konstruktiven Einsatz aller Bürger für Ziele des Gemeinwohls erlaubten.

Einem Entschließungsantrag, in dem die Kriegsdienstverweigerung als „die heute notwendige Handlungskonsequenz" bezeichnet wurde, vermochte die Delegiertenversammlung der *katholischen Friedensbewegung Pax Christi* in Frankfurt nicht zu folgen. Als Ergebnis der Beratungen zum Thema Kriegsdienstverweigerung als Friedenshandeln entschied man sich für die Formulierung, daß die „Kriegsdienstverweigerung zu einem immer deutlicheren Zeichen praktischen Friedenshandelns" werde. Der neue Präsident der deutschen Pax Christi, Bischof *Karl Braun* (Eichstätt), betonte in einer Ansprache im Rahmen desselben Treffens, gegenwärtig seien im Handeln von Pax Christi „Aktionsformen wie verbaler Protest, Resolution, Demonstration nicht selten überrepräsentiert". Pax Christi könne nicht beides sein wollen: „‚Kirche von unten' und kirchliche Friedensbewegung, die durch Präsident und Bistumsstellen in die kirchlichen Strukturen eingebunden ist."

Zu einer ersten panamerikanischen Konferenz, die sich mit Fragen der *Beziehungen zwischen Juden und Katholiken* befaßte, fand in São Paulo/Brasilien statt. Anlaß war der zwanzigste Jahrestag der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate". Zu den Trägern der Veranstaltung gehörten die Brasilianische Bischofskonferenz, das Amerikanische Jüdische Komitee und der Lateinamerikanische Jüdische Kongreß. Neben Fragen des Dialogs Judentum – katholische Kirche befaßte sich die Konferenz auch mit der Situation der Juden in Lateinamerika. Ihre Zahl nimmt ab: lebten vor 20 Jahren noch 1,3 Millionen dort, sind es heute nur noch 800 000. Zu den Ländern mit den größten jüdischen Gemeinschaften gehören Argentinien (300 000) und Brasilien (175 000). Neben Kardinal *Paulo Evaristo Arns* (São Paulo) nahm auch Kardinal *Jean-Marie Lustiger* (Paris) an dem Treffen teil.

Am 24. Oktober starb im Alter von achtzig Jahren Kardinal *Maurice Roy*, von 1947 bis 1981 Erzbischof von Québec und langjähriger Vorsitzender der kanadischen Bischofskonferenz. Roy, der von Paul VI. 1965 ins Kardinalskollegium berufen wurde, war nach dem Zweiten Vatikanum erster Präsident der Kommission „Iustitia et Pax" und des Päpstlichen Laienrats.

Die *sudanesischen Bischöfe* haben sich in einem Brief an den Staatschef, General *Dahab*, und an den Führer der Aufständischen im Süden des Landes, Oberst *John Garang*, gewandt. Sie fordern in ihrem Brief die beiden Kontrahenten auf, den Bürgerkrieg durch Verhandlungen beizulegen. Die Bischöfe erinnern daran, daß die Bevölkerung nach dem Sturz von General Numeiri im April dieses Jahres auf ein Ende des Bürgerkriegs gehofft habe, daß der Krieg aber immer noch weiter eskaliere. In einem weiteren, an den Ministerrat gerichteten Brief, geben die Bischöfe der Befürchtung Ausdruck, die Idee eines Sudans für alle, auf der Grundlage von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, ungeachtet der religiösen Zugehörigkeit, der Hautfarbe und Stammeszugehörigkeit werde nicht mehr ernsthaft weiterverfolgt.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des EOS-Verlages, St. Ottilien, bei.