

Natürlich müßt ihr mit eurer Sehnsucht nach den heroischen Zeiten fertig werden, in denen es noch so aussah, als könnte einer ein für allemal im Recht sein.

Hans Magnus Enzensberger

Ende der Ideologien

Das Schlagwort ist nicht neu: „Ende der Ideologie“ hieß ein 1960 erschienenes Buch des amerikanischen Soziologen Daniel Bell, und schon einige Jahre früher hatte Raymond Aron vom „Ende des ideologischen Zeitalters“ gesprochen. Solche Kurzformeln zur Diagnose der geistig-gesellschaftlichen Situation konnten in den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg ein *hohes Maß an Plausibilität* beanspruchen. Schließlich schien es damals, als hätten die „linken“ wie „rechten“ Großideologien, die in den geistigen und sozialen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts entstanden waren und nach dem Ersten Weltkrieg weithin die politische Landschaft Europas geprägt hatten, ihre Faszination und Überzeugungskraft endgültig eingebüßt. Die nationalsozialistischen Verbrechen hatten nationalistisch-völkisches Gedankengut gründlich desavouiert, der Stalinismus diskreditierte die marxistische Ideologie. Man setzte darauf, die freiheitlich-demokratische Neuordnung des westlichen Europa könne sich künftig gegen antidemokratische, totalitäre Versuche behaupten, zumal sie vielerorts mit einem beträchtlichen wirtschaftlichen Aufschwung Hand in Hand ging. Außerdem sah es so aus, als machten die Sachgesetzmäßigkeiten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der mehr und mehr rational geprägten Zivilisation ideologische Einseitigkeiten und Glaubensbekenntnisse zunehmend obsolet.

Die neomarxistische Welle ist abgeklungen

Schon damals war die Diagnose eines Endes der Ideologien bzw. des ideologischen Zeitalters *nicht unumstritten*. Die Kritik verdichtete sich teilweise sogar zu dem Vorwurf, die Rede vom Ende der Ideologien sei selber ideologisch, vermittele ein einseitig verkürztes Bild der Wirklichkeit. Die Entwicklung der späten sechziger und der siebziger Jahre hat zwar die Thesen Bells und Arons nicht einfach Lügen gestraft; sie hat ihnen aber auch

nicht auf breiter Front Recht gegeben: Die *neomarxistische Konjunktur* der Endsechziger und frühen siebziger Jahre war das deutlichste Anzeichen dafür, daß es mit der Ideologie noch längst nicht zu Ende war. Der Neomarxismus mit seinen verschiedenen Spielarten wurde eine Zeitlang sogar zu einem bestimmenden Faktor der politisch-kulturellen Auseinandersetzung, nicht nur, aber gerade auch in der Bundesrepublik. Auch der Siegeszug der Demokratie und des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts vollzog sich im übrigen längst nicht so unaufhaltsam und bruchlos-unproblematisch, wie einmal optimistisch angenommen wurde.

Gerade weil das Schlagwort vom Ende des ideologischen Zeitalters, wie sich inzwischen deutlich gezeigt hat, seine Plausibilität den besonderen Rahmenbedingungen und Hoffnungen der Aufbau- und Neuorientierungsphase nach dem Zweiten Weltkrieg verdankt, kann es nicht einfach ungeprüft wiederaufgenommen oder unreflektiert nachgesprochen werden. Im übrigen ist ja der *Ideologiebegriff* nach wie vor so *vieldeutig* und *schillernd*, daß bei seinem Gebrauch Vorsicht geboten ist. Dennoch drängt sich einem das vor einem Vierteljahrhundert prominente Schlagwort heute fast unausweichlich wieder auf, wenn man die geistig-gesellschaftliche Situation Revue passieren läßt: Wir leben offenbar nicht nur in einer „postmodernen“, sondern auch in einer „postideologischen“ Zeit.

Die neomarxistische Welle ist längst wieder abgeebbt. Sie verlor ihre Anziehungskraft, als deutlich wurde, daß die radikale Kritik an bloß formaler Demokratie, am kapitalistischen Wirtschaftssystem und an repressiven Strukturen in der Gesellschaft über das Ziel hinausschoß und die Wirklichkeit verzeichnete. Die Postulate einer Gesellschaft ohne Entfremdungen, einer Fundamentaldemokratisierung aller Lebensbereiche und der Emanzipation von den Zwängen bürgerlicher Kultur erwiesen sich als nicht einlösbar oder sogar als kontraproduktiv. Die linke Bewegung fand nicht die erhoffte Massenbasis; es blieb

beim sehnsüchtigen Blick auf revolutionäre Umbrüche in der Dritten Welt bzw. bei unfruchtbaren Strategie- und Theoriedebatten.

Der Krebsgang der neuen Linken und ihrer neomarxistischen Ideologie wurde nicht vom Aufblühen anderer ideologischer Strömungen mit vergleichbarer Breitenwirkung begleitet, zumindest nicht in der Bundesrepublik. So stand etwa hinter der Mitte der siebziger Jahre ausgegebenen Parole von der Notwendigkeit einer „Tendenzwende“ *keine einheitlich-geschlossene Ideologie*, sondern nur die gemeinsame Abwehrhaltung gegenüber den vermeintlichen oder wirklichen Folgen der Protestbewegung. Nach der Renaissance marxistisch inspirierten Denkens bzw. nach seinem Plausibilitäts- und Relevanzverlust war ja auch keine andere „klassische“ Ideologie mehr zur Verfügung, die die Leerstelle hätte füllen können: Schließlich stand ein Wiederaufleben nationalistischer oder biologischer Strömungen auf breiter Front in der Bundesrepublik nie zur Debatte. (In Frankreich kam es dagegen mit der „nouvelle droite“ teilweise zu einem markanteren Pendelumschlag vom Marxismus zur Wiederbelebung „rechter“ antidemokratischer Ideologie.)

Zur (unterschiedlich verursachten) Krise der aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert stammenden Großideologien kommt heute ein weiterer Faktor, der die Rede vom „Ende der Ideologie“ nahelegt, und zwar in größerem Umfang als vor fünfundzwanzig Jahren. Während man seinerzeit glaubte, die weltweite Durchsetzung moderner Wissenschaft und Technik würde die Ideologien wirkungs- und bedeutungslos machen, ist heute das selbstverständliche Vertrauen in den wissenschaftlich-technischen Fortschritt längst abhanden gekommen. Nicht nur, daß die im nachhinein recht skurril anmutenden Formen verschwunden sind, mit denen teilweise im letzten Jahrhundert Wissenschaft bewußt als Ersatzreligion zelebriert wurde (man denke etwa an die Installierung des Positivismus als neue Religion bei *Auguste Comte*). Und nicht nur, daß die erkenntnisleitenden Interessen hinter der vorgeblich reinen Wissenschaft aufgedeckt wurden (vgl. *Jürgen Habermas'* Buch von 1968: „Technik und Wissenschaft als Ideologie“): Inzwischen geht es längst um die Frage, ob die wissenschaftlich-technische Entwicklung überhaupt noch beherrsch- und kontrollierbar ist bzw. ob nicht der durch rationale Naturbewältigung gekennzeichnete Weg der Moderne im Grunde ein Irrweg war.

Überlebensfragen und Lebenshilfe statt Ideologie

Das heißt nicht, daß „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ ganz und gar abgetreten wären. Auch die klassischen politischen Ideologien sind nicht einfach spurlos verschwunden: Ideologische *Bruch- und Versatzstücke* der verschiedensten Art liegen herum, sind in den Köpfen noch wirksam. Sie können sich auch zu neuen Konfigurationen verbinden, wie sich etwa am Programm

der „Grünen“ zeigt, der gegenwärtig am stärksten ideologisch geprägten Gruppierung im deutschen Parteienspektrum. In den grünen Bewegungen wirken teilweise Ideen und Anstöße der 68er-Bewegung weiter. (Man denke an das Mißtrauen gegen die repräsentative Demokratie oder an das Selbstbestimmungspathos.) Sie verbinden sich mit Elementen einer erst in der Zeit nach der Studentenbewegung entstandenen ökologisch orientierten Lebensphilosophie. Diese in einzelnen Gruppen nochmals unterschiedlich dosierte Mischung ist jedenfalls keiner der traditionellen Ideologien eindeutig zuzuordnen.

Damit stoßen wir auf das, was *Jürgen Habermas* mit einem inzwischen vielzitierten, weil weithin konsensfähigen Schlagwort als die „neue Unübersichtlichkeit“ apostrophiert hat. Das damit angesprochene geistig-kulturelle Durcheinander, in dem sich Modeströmungen schnell ablösen und in dem klare Konturen nur mit Mühe ausfindig zu machen sind, erschwert auch die Antwort auf die Frage, was denn heute an die Stelle der Ideologien getreten ist bzw. zu treten beginnt.

Zum Teil sind es sicher die oft als *Überlebensfragen* bezeichneten Themen, vor allem die Themen Friede und Umwelt. Hier stehen die elementare Herausforderung durch lebensbedrohende Entwicklungen, die Erfahrung der unmittelbaren Gefährdung und die daraus resultierende Angst im Vordergrund, nicht so sehr der vorgegebene ideologische Rahmen. Deshalb kam und kommt es in der Friedens- und Ökologiebewegung auch zu Koalitionen von Gruppen aus sehr unterschiedlichen politischen und weltanschaulichen Lagern, die sich allerdings auch leicht wieder auflösen können, wenn die unmittelbare, aktuelle Herausforderung nicht mehr als so bedrängend empfunden wird. Der Wandel ist jedenfalls nicht zu übersehen: Wurde früher die Frage etwa nach Krieg und Frieden unter den Prämissen sozialistischer oder nationalistischer Ideologie angegangen, so wird inzwischen der Friede als ideologieübergreifende Überlebens- und Schicksalsfrage betrachtet.

Auch in einer anderen Hinsicht hat Ideologie an Boden verloren. Statt umfassender Welterklärungen, statt Lösungen für die großen „Welträtsel“ ist heute weit eher *Lebenshilfe*, Hilfe zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung gefragt. Die Menschen sind durchaus darum bemüht, sich in einer immer mehr ausdifferenzierten und immer weniger traditionsgeleiteten Gesellschaft zurechtzufinden. Die notwendige „Reduktion von Komplexität“ geschieht heute aber kaum noch in der Weise, daß man sich einer ideologisch deutlich profilierten Gruppe, Bewegung oder Strömung zugesellt und ihr dann auch über längere Zeit hinweg die Treue hält. Solche Bindungen sind weithin suspekt. Viel eher legt man auf konkrete Ratschläge, Tips, Hilfestellungen Wert, wie sie nicht zuletzt in den Medien in großer Vielfalt angeboten werden. Jeder sucht sich so sein individuelles, auf die eigenen Bedürfnisse und Probleme zugeschnittenes lebenshilffliches Programm zusammen, läßt sich einmal hier und ein andermal dort beraten.

Der Typ des „gläubigen“ Anhängers einer Ideologie, sei sie auf dem linken oder rechten Flügel angesiedelt, ist hierzulande (und auch anderswo) kaum noch anzutreffen. Derzeit treten bei vielen Zeitgenossen eher andere Charakterzüge hervor: Man ist ein wenig skeptisch (von der „skeptischen Generation“ war schon einmal nach dem Zweiten Weltkrieg, zur Zeit des Schlagworts vom „Ende der Ideologie“ die Rede), ein wenig zynisch, aber auch ein wenig engagiert; man ist in jedem Fall sehr um die eigene Person besorgt, läßt sich aber bei Gelegenheit durchaus auch für Notsituationen anderer sensibilisieren, sei es im eigenen Land oder in der Dritten Welt. Ideologisch-weltanschauliche Grundsatzfragen werden nicht ausgeklammert, aber doch mit einer gewissen Gelassenheit und Distanz behandelt.

Am religiösen Interesse ist vieles beliebig

Dennoch kann der Faktor Religion nicht außer Betracht bleiben, wenn nach den Kennzeichen unserer „postideologischen“ Situation gefragt wird. Schließlich ist ja auffallend, daß parallel zum Niedergang der Ideologien eine gewisse *Renaissance der Religion* zu beobachten ist. Die großen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts haben in ihrem Pathos, ihren überschwenglichen Erklärungsansprüchen, ihren utopischen Zielvorstellungen in vieler Hinsicht das Christentum beerbt, was ihnen selber meist durchaus bewußt war. Sie haben oft die Leerräume gefüllt, die im Zug der Schwächung religiöser Überzeugungen und kirchlicher Bindungen entstanden sind. Nun scheint sich das Blatt wieder zu wenden: Während die klassischen Ersatzreligionen der europäischen Moderne an Anziehungskraft verloren haben bzw. verlieren, wendet sich das Interesse wieder stärker religiösen Phänomenen zu, die entweder aus der Zeit vor der Entstehung der nachaufklärerischen „politischen Religionen“ Europas stammen oder aber aus anderen Kulturkreisen kommen. Die Sehnsucht nach einer neuen Ganzheitlichkeit oder nach einem weniger zersplitterten Menschen- und Weltbild richtet sich heute nicht etwa auf den Marxismus, sondern viel eher auf den *Mythos*.

Allerdings sieht es nicht so aus, als würden sich die verschiedenen Suchbewegungen auf dem Feld von Religion und Mythos zu einer einigermaßen einheitlichen und ausstrahlungskräftigen Strömung verdichten. Schließlich spielt sich der Vorgang auf sehr unterschiedlichen Ebenen ab (hier das intellektuelle Spiel mit mythologischem Material, dort die eher handfeste Beschäftigung mit Wunderheilungen); oft handelt es sich um rasch wechselnde Moden, mit denen man eine Zeitlang kokettiert, die aber dann eben so schnell auch wieder in den Hintergrund treten.

Das macht nicht zuletzt den *Kirchen* zu schaffen. Sie, bzw. manche ihrer Bischöfe und Theologen, haben das Schlagwort vom Ende der Ideologien in der einen oder anderen Variante längst aufgegriffen: Daß die Idole Wis-

senschaft, Technik und Fortschritt ihren Glanz verloren hätten, daß mit den marxistischen und anderen ideologischen Heilslehren kein Staat mehr zu machen sei, davon ist in einschlägigen Gegenwartsanalysen immer wieder die Rede. Man bewertet diese Veränderungen durchweg positiv, als Voraussetzungen dafür, daß die Zeitgenossen wieder eher für die Botschaft des christlichen Glaubens als der wahren, nicht ins Immanent-Religiöse verkürzten und verfälschten Erfüllung ansprechbar werden. Diese Sicht der Dinge ist nicht von der Hand zu weisen. Tatsächlich kann die Einsicht in die Grenzen naiver Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit Menschen ebenso für den Glauben an einen nicht von ihnen selbst herzustellenden, sondern geschenkten Sinn ihres Lebens und aller Wirklichkeit sensibilisieren wie die enttäuschte Abkehr von anscheinend umfassenden und sicheren ideologischen Erklärungsmustern, die sich mehr und mehr als brüchig erweisen. Dem Ende der Ideologien nachzutrauern besteht also für Christen und Kirchen schlechterdings kein Anlaß.

Die Kirchen haben es auch schwerer

Nur hat man manchmal den Eindruck, man betrachte den nachlassenden Einfluß der Ideologien nicht nur mit einem lachenden, sondern auch mit einem weinenden Auge. Man sehnt sich teilweise – ausdrücklich oder unausdrücklich – nach Zeiten zurück, in denen man es mit einem klar umrissenen ideologischen Gegner zu tun hatte, der die Abgrenzung leicht machte, der deutlich zu fassen und auch dementsprechend zu bekämpfen war. Daß in den kommunistisch beherrschten Ländern Europas der offizielle Marxismus kaum noch einen Hund hinter dem Ofen hervorlockt, bringt für die Kirche – soweit sie überhaupt ihrem Auftrag nachkommen kann – nicht nur Chancen, sondern auch neue Schwierigkeiten mit sich. Auf unserer Seite der ideologischen Trennungslinie durch Europa stellt sich die Lage anders dar; aber auch hier hat man Probleme mit der „postideologischen“ Gesellschaft: Sie werden z. B. dort sichtbar, wo in kirchlichen Verlautbarungen zur Zeit neue Ideologien bzw. ideologische Gegner nicht erfunden, aber zumindest vereinfachend zurechtgemacht werden: Man spricht dann etwa vom herrschenden „Konsumismus“ oder „Materialismus“, um überhaupt einen einigermaßen klaren Bezugspunkt zu haben.

Weder die kirchlichen Zeitbeobachter noch ihre Kollegen aus anderen Bereichen verfügen über die Gabe der Prophetie. Wie lange und in welchem Ausmaß sich die gegenwärtige Tendenz einer Abschwächung ideologischer Bindung und eines Zurücktretens der klassischen Ideologien der Moderne fortsetzt, läßt sich deshalb nur schwer prognostizieren. Aber es spricht viel für die Vermutung, daß wir es noch einige Zeit mit der heute charakteristischen *Mischung* aus Versatzstücken schwächer gewordener Ideologien, neuen religiösen Sehnsüchten und wissenschaftlich-technischer Rationalität zu tun haben werden.

Ulrich Rub

Friedensgebet

Wo liegt der gemeinsame Nenner?

Die ganze Welt konnte am Fernsehschirm mitverfolgen, wie am 27. Oktober in Assisi Vertreter aller christlichen Konfessionsfamilien und Repräsentanten der Religionen vom Judentum über den Hinduismus bis zu afrikanischen Stammesreligionen zum Friedensgebet zusammenkamen. Sicher war Assisi *nicht das erste Treffen* von Vertretern verschiedener Religionen zur Förderung des Friedens untereinander und in der Welt. Dennoch ragte Assisi aus dem Feld der sonstigen interreligiösen Begegnungen heraus. Zu diesem Friedensgebet hatte Johannes Paul II. eingeladen, der Inhaber eines Amtes, dem weit über seine Kirche hinaus Respekt gezollt wird. Außerdem war das Friedensgebet in der Stadt des heiligen Franziskus *keine isolierte Veranstaltung*, sondern wurde von zahlreichen Gebetstreffen in den verschiedensten Ländern der Welt begleitet. Mancherorts wurde sogar der Appell des Papstes befolgt, an diesem Tag die Waffen ruhen zu lassen.

Der Papst machte schon in seiner Ansprache zu Beginn des Gebetstages unmißverständlich klar, worum es in Assisi nicht ging: Das Treffen beinhalte nicht die Absicht, einen religiösen Konsens zu suchen oder über die religiösen Überzeugungen zu verhandeln. Es bedeute weder, daß die Religionen gegenüber einem sie alle übersteigenden irdischen Projekt miteinander versöhnt werden könnten, noch sei es eine Konzession an einen Relativismus in religiösen Glaubensfragen. Entsprechend vorsichtig-unbestimmt fiel dann auch der gemeinsame Nenner aus, den Johannes Paul II. am Abschluß des Friedensgebets der Religionen festhielt. Gemeinsam sei allen Religionen der „innere Imperativ des moralischen Gewissens“ sowie die Überzeugung, daß

der Friede die menschlichen Kräfte weit übersteige und daß deshalb „seine Quelle und Verwirklichung in jener Wirklichkeit zu suchen ist, die über uns allen ist“.

Die Formulierung läßt deutlich werden, wie mühsam es ist, einen auf alle Religionen anwendbaren Begriff Gottes bzw. eines Absoluten zu finden. An anderer Stelle sprach der Papst mit einer ebenso unbestimmten Formel von der „Macht über allen menschlichen Kräften“. Es bleibt auch die Frage, ob die Herausstellung des *Gewissens* als gemeinsamen Fundaments von der Wirklichkeit der Religionen ausreichend gedeckt wird: Gibt es überhaupt ein Verständnis des Gewissens, das für das Christentum, den Islam, den Hinduismus und den Buddhismus gleichermaßen gilt?

Der *interreligiöse Dialog*, für den auf katholischer Seite die Konzilserklärung „Nostra aetate“ die Türen geöffnet hat, steckt noch *weithin in den Anfängen*. Im übrigen ist auch noch längst nicht hinreichend geklärt, wie eine *christliche Theologie der Religionen* aussehen muß, wenn sie den Anspruch des Christentums, die Wirklichkeit der anderen Religionen wie auch das alle Menschen Verbindende ernst nehmen will. Allerdings dürfte auch in Zukunft die *konkrete Zusammenarbeit* von Menschen verschiedener Religionen bei der Lösung drängender sozialer und politischer Herausforderungen und damit auch bei der Friedensförderung ein entscheidender Lernort für das Verhältnis der Religionen zueinander sein. ru

Klärungsphase

Pax Christi zwischen Friedensbewegung und kirchlichem Amt

Die deutsche Sektion der katholischen Friedensbewegung Pax Christi steht vor einer wichtigen Grundsatzentscheidung: Wird auch in Zukunft ein Bischof Präsident dieser Bewegung sein oder wird bei Pax Christi

künftig – wie im übrigen bei anderen katholischen Verbänden auch – „nur“ ein Präses die Verbindung zum kirchlichen Amt herstellen? Die deutschen Bischöfe konnten sich auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung in Fulda in dieser Frage noch zu keiner Entscheidung durchringen. Nach den Statuten der deutschen Pax-Christi-Sektion ist der Präsident „in der Regel ein Bischof“. Der Eichstätter Bischof *Karl Braun* hatte durch seinen Rücktritt vom Amt des Pax-Christi-Präsidenten eine Entscheidung nötig gemacht. Den Trierer Bischof *Hermann-Josef Spital* ernannten die Bischöfe zu ihrem Beauftragten und zum Gesprächspartner für Pax Christi während einer einjährigen Klärungsphase.

Pax Christi ist eine Gründung der unmittelbaren Nachkriegszeit. Mit dem Namen dieser Bewegung ist in Deutschland bis heute vor allem die Versöhnung mit Frankreich verbunden, später dann die mit Polen, auch mit Israel. Seit einiger Zeit gibt es Versuche, mit der Sowjetunion auf ähnliche Weise zu verbesserten Beziehungen zwischen den Völkern zu kommen. Im Zusammenhang mit dem Entstehen der Friedensbewegung, im Zuge der Auseinandersetzungen um die Neutronenwaffe und vor allem die NATO-Nachrüstung stellte sich für Pax Christi die Frage, in welchem Verhältnis man eigentlich dazu stehen will. Manchem in den Pax-Christi-Gruppen sind die Positionen, die ihre Bewegung bezieht, z. B. in der Frage nach Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung, zu wenig eindeutig. Man wünscht sich eine Linie, die näher bei derjenigen liegt, die in den Gruppen der Friedensbewegung vertreten wird. Solange Pax Christi jedoch kein Verband ist mit der damit verbundenen größeren Autonomie, wird man nicht umhinkommen, eher das Ganze im Blick zu behalten, den Kontakt z. B. auch zu denen nicht abreißen zu lassen, die der Friedensbewegung fremd gegenüber stehen. Ob die deutsche Pax Christi mit ihrem Beschluß der letzten Delegiertenversammlung diesem Auftrag gerecht wurde, in dem sie die Wehrdienstverweigerung als „eine heute ethisch gebotene Hand-

lungsweise“ bezeichnet, darf man bezweifeln.

Es gilt also abzuwägen: Eine von der Rücksichtnahme auf das kirchliche Amt „befreite“ Pax Christi ist schnell nur mehr ein Stimme neben vielen anderen; was an Unabhängigkeit auf der einen Seite gewonnen wird, verliert man an Gewicht und Einflußmöglichkeiten auf der anderen. Insofern kann man sich für mehr Unabhängigkeit von Pax Christi aussprechen und damit die Hoffnung auf einen Gewichtsverlust von Pax Christi verbinden. Selbstverständlich kann es ein grundsätzlich legitimes Ziel sein, aus Pax Christi einen Verband machen zu wollen – wie erst unlängst auch Bischof Spital feststellte. Gegen eine gewisse Verantwortlichkeit könnte es eigentlich nur gut tun, wenn ein breites Spektrum an Laiengruppen bestünde, die ihrerseits nicht immer gleich nach der besonderen Anerkennung durch das kirchliche Amt schielten.

Bei Pax Christi jedoch liegen die Dinge anders: Vor allem international wäre es kein gutes Zeichen, wenn sich ausgerechnet die deutschen Bischöfe von der katholischen Friedensbewegung absetzten. Angesichts der allgemeinen Polarisierung in diesen Fragen kann es nur hilfreich sein, über eine Bewegung zu verfügen, die Vermittlungsdienste leistet, indem sie einerseits die Bischöfe in die Pflicht nimmt, sich aber auch die Unabhängigkeit bewahrt, der Friedensbewegung kritisch gegenüberzustehen. Das sind vielleicht nicht die besten Voraussetzungen dafür, eine Massenbewegung zu werden. Das war aber Pax Christi auch in der Vergangenheit nicht.

nt

tiertes Form zur Entwicklungspolitik Stellung. Offenbar kam es dem Bundespräsidenten darauf an, vor allem in fünf Punkten Klarheit zu schaffen:

1. Entwicklungshilfe ist dort zu leisten, wo die Not am größten ist und wo sie am dringendsten gebraucht wird – „nicht dort, wo unseren eigenen Interessen vorrangig gedient werden kann“.
2. Entwicklungspolitik kann kein Instrument der Arbeitsmarktpolitik zu Hause sein.
3. Bedingung für die Entwicklungspolitik kann nicht sein, „daß im Entwicklungsland in innen- und außenpolitischen Fragen Bedingungen vorherrschen, die uns besonders sympathisch sind“. Links oder Rechts seien dafür keine besonders geeigneten Maßstäbe.
4. Da Entwicklungshilfe immer nur als Hilfe zur Selbsthilfe fruchtbar sein könne, und zwar zu einer Selbsthilfe, die die Mittel zur Aktivierung aus den eigenen Quellen schöpft, könne der Sinn des Lebens nicht gleichermaßen zusammen mit Elektrizitätswerken und Wasserpumpen geliefert, sondern müsse von den Entwicklungspartnern selbst gesucht und gefunden werden.
5. In die Verschuldungsproblematik sind auch private Banken tief involviert. Es gebe aber keinen Sinn, „die privaten Banken einzuladen, sich an der Schuldenpolitik zu beteiligen, und dann, wenn die Banken in Schwierigkeiten kommen, ihnen nahezu legen, sie sollten entwicklungspolitische Verantwortung zeigen“. Gerade weil auftretende Schwierigkeiten bei den privaten Banken vom Staat häufig nach innenpolitischen, innenwirtschaftlichen Kriterien behandelt werden und weniger nach entwicklungspolitischen, sei „der Ruf nach entwicklungspolitischer Verantwortung gegenüber dem Staat richtig plaziert“.

Es war sozusagen ein bundespräsidiales *entwicklungspolitisches Einmaleins*, das von Weizsäcker den Synodalen vortrug: Entideologisierung der Entwicklungspolitik, Hilfe zur Selbsthilfe ohne geistige bzw. kulturelle Bevormundung, Vorrang des entwicklungshilffichen Effekts vor den nationalen Interessen des Geberlandes, vorran-

gige entwicklungspolitische Verantwortung des Staates.

Der Bundespräsident hatte einen sehr aufmerksamen Zuhörer in der vordersten Reihe: den Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Jürgen Warnke, – CSU-Mann und selbst Mitglied der EKD-Synode.

Vom „Spiegel“ (10. 11. 86) in einem Interview darauf angesprochen, ob die Intervention des Bundespräsidenten nicht als Kritik gerade an seiner und der Bundesregierung Entwicklungspolitik aufzufassen sei, bestritt Warnke dies nicht nur entschieden, sondern nahm von Weizsäcker für die eigene Position in Anspruch. Der Bundespräsident habe ja im Blick auf die Vertretung der eigenen Interessen gesagt, es sei nicht des Teufels, wenn beim Bau eines Staudammes deutsche Firmeninteressen gegenüber englischen oder französischen geschützt würden.

Im übrigen verfocht Warnke wacker Entwicklungspolitik als Teil der allgemeinen außenpolitischen Zielsetzungen (Rücksicht auf das Bündnisystem z. B.), charakterisierte aber die eigene Entwicklungspolitik als völlig ideologiefrei nach dem Motto: „Wir wollen die Länder der Dritten Welt nicht als Hilfstruppen der Ost-West-Auseinandersetzung ausmustern. Aber ein Land, das sich entschieden hat, sich einzuordnen in die weltweite sowjetische Hegemonialstrategie, aber von der Sowjetunion keine Wirtschaftshilfe bekommt, darf nicht damit rechnen, seine Defizite ... durch deutsche Hilfen auszugleichen.“

Sicher gibt es keine entwicklungspolitische Unschuld, weder in der einen noch in der anderen Richtung, und beschäftigungspolitische Kriterien des eigenen Landes können auch aus entwicklungspolitischen Strategien nicht ganz herausgehalten werden. Es sieht aber so aus, daß unter der gegenwärtigen Bundesregierung nicht nur pragmatischer (und in mancher Beziehung doch auch effektiver) Entwicklungspolitik getrieben wird, sondern politische und wirtschaftliche Eigeninteressen gegenüber den originären entwicklungspolitischen Zielen (unter Berufung auf in der Beziehung nicht immer sachgerechten marktwirt-

Merksätze

Der Bundespräsident und die Entwicklungspolitik nach der „Wende“

In seinem Grußwort vor der EKD-Synode in Bad Salzuflen (vgl. ds. Heft, S. 563) nahm Bundespräsident Richard von Weizsäcker in sehr poin-

schaftlichen Kriterien) die Oberhand gewonnen haben. Jürgen Warnke ist deswegen gerade für die Kirchen ein schwierigerer Minister als die meisten seiner Vorgänger. Offenbar hatte der Bundespräsident auch diesen Zusammenhang im Auge. se

Präzisierung

Homosexualität in der Sicht der Glaubenskongregation

Man merkt dem Schreiben der Glaubenskongregation über die Homosexualität die innere Spannung an. Die Glaubenskongregation fühlt sich durch Gruppen, teilweise militante, innerhalb und außerhalb der Kirche zur Stellungnahme gedrängt. Sie sieht die Gefahr der „Verwirrung“ in manchen Ländern, besonders in den USA, bis in die innersten Kreise der Kirche hinein. Die Glaubenskongregation will die Frage homosexuellen Verhaltens moralisch klären und zugleich Menschen mit homosexuellen Neigungen als Menschen gerecht werden. Sie will sie vor Diskriminierung schützen, zugleich aber keinen Millimeter von der überkommenen kirchenamtlichen Position abweichen, daß jede homosexuelle Betätigung als moralisch verfehlt und damit als objektiv sündhaft zu betrachten ist.

Schon an der „Qualifikation“ des Schreibens fällt diese innere Spannung auf. Man versteht es als *Pastoralschreiben*. Es soll der Seelsorge dienen. Sein eigentlicher Gegenstand soll der seelsorgliche Umgang mit Homosexuellen nach den Weisungen der Kirche sein. Aber sein Kern ist doch das moralische Urteil über die homosexuelle Betätigung. Dazu sollen die der Kongregation nötig erscheinenden Klarstellungen vorgenommen werden, auch gegenüber einer zu wohlwollenden Interpretation der entsprechenden Passagen über Homosexualität in der „Erklärung zu einigen Aspekten der Sexualität“ von Ende Dezember 1975. So wird der

Brief an die Bischöfe unterderhand zum *Lebrschreiben*.

Als solches will der Brief vor allem kirchliche Tradition festschreiben. Er beruft sich dabei nicht nur auf das biblische Verständnis von Menschen, das Homosexualität als ein Verhalten ausweist, das zu seiner Natur in Widerspruch ist, sondern bezieht sich ausdrücklich auf die biblischen Stellen des Alten und vor allem des Neuen Testaments (1 Kor 6, 9; Röm 1, 18–32; 1 Tim 1, 10), die Homosexualität als Sünde ausweisen. Aber als ob doch am Argument was dran wäre, die biblischen Autoren könnten an diesen Stellen etwas Zeitbedingtes ausgesagt haben, wird das Traditionsargument praktisch übergeordnet. Unter Berufung auf „Dei verbum“ (Nr. 10), wo von der untrennbaren Einheit von Schrift, Tradition und Lehramt gesprochen wird, so, „daß keiner ohne die anderen besteht“, wird festgestellt, die Heiligen Schriften würden [in dieser Frage wie sonst auch] nicht in ihrem eigentlichen Sinne verstanden, „wenn sie in einer der lebendigen Tradition der Kirche widersprechenden Weise ausgelegt werden“.

Aber das Schreiben will nicht nur Schrift und Tradition – in dieser Zuordnung – gerecht werden, es will auch die *Ergebnisse humanwissenschaftlicher Erkenntnis* respektieren und ihre Mitarbeit beim seelsorglichen Umgang mit Homosexuellen nicht nur zulassen, sondern „einschließen“. Es will auch den Homosexuellen selbst gerecht werden. Es bedauert ausdrücklich, „daß homosexuelle Personen Objekt übler Nachrede und gewalttätiger Aktionen waren und weiterhin noch sind“. Es erkennt an, daß homosexuelle Personen sich „oft großzügig ... und selbstlos“ verhalten; zugleich aber bestätigt es denen, die sich auf homosexuelles Tun einlassen, „Selbstgefälligkeit“ aufgrund ungeordneter sexueller Neigung und bestärkt damit ihrerseits Vorurteile.

Vor allem aber wird eines eingeschärft, „daß homosexuelles Tun zweifelsfrei unmoralisch ist“. Die Glaubenskongregation nimmt zwar

die Unterscheidung in ihrer Erklärung von 1975 zwischen „homosexueller Neigung“ und „homosexuellen Handlungen“ wieder auf. Sie präzisiert die Neigung aber so, daß für sie feststeht, daß die homosexuelle Neigung nicht in sich sündhaft sei, aber eine mehr oder weniger starke Tendenz begründe, die auf ein – sittlich betrachtet – schlechtes Verhalten (homosexuelle Handlungen) ausgerichtet ist. Insofern sei auch die Neigung selbst als objektiv ungeordnet anzusehen.

Das Problem der Homosexualität ist für die Kirche heikel wie für die Gesellschaft. Wer so tut, als sei Homosexualität nichts anderes als eine in allem „gleichberechtigte Alternative zur Heterosexualität“ (so ein Leitartikler in der Frankfurter Rundschau, 3. 11. 86), wird dem Phänomen wie den davon betroffenen (und sich dazu bekennenden) Personen ebensowenig gerecht wie denjenigen, die Homosexuellen irgendwelche prinzipiell sie als Menschen diskriminierende Attribute anhängen.

Aber ist es für die Kirche unmöglich, in der Homosexualität eine naturbedingte (wenn nötig defiziente) Festlegung zu sehen, die, wie immer sie – über Vererbung oder milieubedingt – zustande kommt, den davon Betroffenen in seiner Neigung und Handlungsrichtung so sehr prägt, daß er in diesem Punkt – wie in anderen Fällen oft auch – nicht wirklich frei ist, sich anders zu verhalten? Das Argument – es ist für das Schreiben zentral –, auch bei Personen mit homosexueller Neigung müsse jene grundlegende Freiheit anerkannt werden, welche die menschliche Person als solche charakterisiert, wirkt zu gewaltsam, um – nur auf die homosexuelle Veranlagung bezogen – spontan einzuleuchten.

Noch lange nachdenken werden wir in der Kirche aber über den für das Schreiben schlechthin zentralen Satz müssen: „Einzig und allein in der Ehe kann der Gebrauch der Geschlechtskraft moralisch gut sein. Deshalb handelt eine Person, die sich homosexuell verhält, unmoralisch.“ (Den Wortlaut des Schreibens dokumentieren wir in der nächsten Nummer.) se

Internationale CAJ: Ist eine Vermittlung möglich?

Der Internationalen Christlichen Arbeiterjugend (ICAJ), dem Zusammenschluß von Verbänden der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) in rund 80 Ländern mit Sitz in Brüssel, droht die Spaltung: Die CAJ-Bewegungen von Frankreich, Italien, England verließen die ICAJ und gründeten – zusammen mit derjenigen Maltas – die „Internationale Koordinierung der Christlichen Arbeiterjugend“ (CIGiOC) mit vorläufigem Sitz in Turin. Nach langjährigen Auseinandersetzungen innerhalb der in den zwanziger Jahren von dem flämischen Priester und späteren Kardinal *Joseph Cardijn* (1882–1967) gegründeten CAJ um Inhalte und Strukturen ihrer Arbeit wurden damit zum erstenmal auch international strukturelle Veränderungen vollzogen. Was zunächst wie das Ende eines zurückliegenden Auseinanderstrebens von Teilen der internationalen CAJ aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen als Beginn einer verschärften Auseinandersetzung um das Selbstverständnis dieses katholischen Jugendverbandes: Diejenigen, die sich selbständig gemacht haben, versuchen, weitere nationale Gruppen auf ihre Seite zu ziehen, um auf diese Weise nachhaltig eine *neue CAJ* entstehen zu lassen; andere – darunter auch die deutsche CAJ – wollen die Hoffnung nicht aufgeben, doch noch zu einer *Einigung* zwischen den verschiedenen Richtungen zu kommen.

Eine spanische Parallele

Unmittelbarer Anlaß der jüngsten Entwicklung war die Tatsache, daß einem der kleinsten Verbände innerhalb der ICAJ, dem maltesischen, der Mitgliedsstatus aufgrund erheblicher Spannungen mit der ICAJ *entzogen* wurde. Ende Februar, Anfang März dieses Jahres beschlossen daraufhin Vertreter der CAJ Englands, Frank-

reichs und Italiens, sich ihrerseits aus der internationalen CAJ zurückzuziehen und – zusammen mit Malta – eine neue Struktur aufzubauen. Entsprechende Beschlüsse faßten ein Führungsgremium der französischen Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J.O.C.) am 26. April (vgl. *Actualité Religieuse*, 15. 6. 86), die englischen Young Christian Workers (YCW) am 15. Juni (vgl. *The Tablet*, 5. 7. 86). Im Anschluß an eine Großveranstaltung der französischen J.O.C., zu der rund 100 000 Jugendliche am Pfingstsonntag in La Courneuve zusammenkamen, fand in Paris ein Treffen der vier genannten CAJ-Bewegungen statt, die den neuen Zusammenschluß tragen.

Man verabschiedete eine Grundsatzerklärung, der auch CAJ-Gruppen aus Portugal, Spanien und Belgien ihre Zustimmung gaben. Einen Monat später trafen sich im belgischen Rixensart europäische CAJ-Bewegungen – darunter auch die deutsche –, die weiterhin den bisherigen Zusammenschluß der ICAJ tragen, und veröffentlichten eine Erklärung, in der sie sich zu den Vorwürfen seitens der ausgetretenen Gruppen äußern. Unterdessen bemüht sich die ICAJ mit Hilfe von Klärungskommissionen über die anstehenden Fragen sowohl mit dem vatikanischen Rat für die Laien wie auch den ausgetretenen Bewegungen ins Gespräch zu kommen. Beide internationalen CAJ-Zusammenschlüsse haben für 1987 Treffen auf Weltebene angekündigt: Die ICAJ will im September 1987 ihren siebten Weltrat in Brasilien abhalten, die CIGiOC plant eine ähnliche Veranstaltung im Oktober 1987 in Rom, zum selben Zeitpunkt, an dem auch die nächste ordentliche Bischofssynode stattfindet.

Der nunmehr vollzogenen Spaltung auf internationaler Ebene ging bereits ein ähnlicher Vorgang *in Spanien* vor-

aus: Vor einigen Jahren intervenierten die spanischen Bischöfe zugunsten einer Fraktion innerhalb der CAJ ihres Landes, die sich entgegen der herrschenden Verbandslinie stärker an den ursprünglichen Anliegen dieser kirchlichen Organisation ausrichten wollte, unter Einschluß eines klareren christlichen Profils. Die auf diese Weise ausgebootete frühere Leitungsgruppe der spanischen CAJ gründete im Gegenzug 1983 eine eigene Gruppe, die CAJE. Zu einer erheblichen Belastung der Beziehungen der ICAJ zum spanischen Episkopat und zum römischen Laienrat kam es dadurch, daß man zum Madrider Welttrat 1983 nur die von den spanischen Bischöfen nicht anerkannte CAJE einlud (vgl. *Il Regno*, 15. 11. 83). Die von den spanischen Bischöfen anerkannte CAJ gehört nun auch zu den Bewegungen, die sich zur neu gegründeten CIGiOC zusammengeschlossen haben, während die ICAJ weiterhin nur die CAJE anerkennt.

Der christliche Charakter der CAJ

Bereits bei dem Streit um die spanische CAJ spielte der *vatikanische Laienrat* eine Rolle, die man inzwischen wohl nicht mehr nur als „beobachtend“ (KNA-ID, 6. 11. 86) bezeichnen kann: Vor dem Hintergrund der Madrider Ereignisse ließ der Laienrat bereits 1983 verlauten, man wolle die Entscheidungen des Weltraates prüfen, um danach „über die Mittel zu entscheiden, die opportun und/oder notwendig“ seien (*Il Regno*, 15. 11. 83). Ein Brief des Laienrates an alle Bischofskonferenzen vom November 1985 liest sich wie der Hinweis darauf, daß man die Zeit für einschneidende Schritte für gekommen hielt: Seit über zehn Jahren habe man sich bemüht, der Christlichen Arbeiterjugend zu helfen, „das spirituelle Leben, den Enthusiasmus für das Evangelium und die eigenen kirchlichen Wurzeln wiederzuentdecken“. Das internationale Sekretariat der CAJ halte sich jedoch weiterhin an Orientierungen, die „unvereinbar“ seien mit den Ideen des Gründers

(The Tablet, 5.7.86). Der Präsident des Laienrates, Kardinal *Eduardo Pironio*, ermutigte im Sommer die französische J.O.C., auf dem einmal eingeschlagenen Weg fortzufahren (*Actualité Religieuse*, 15.6.86). In einem neuerlichen Schreiben an alle Bischofskonferenzen teilte der Laienrat nach Informationen der deutschen CAJ mit, daß man Kontakt halte zum neuen CAJ-Zusammenschluß und diesen als die vorläufige Struktur der internationalen CAJ betrachte.

Zentraler Streitpunkt bei den Auseinandersetzungen um die zukünftige Christliche Arbeiterjugend ist – so stellt es z.B. die französische J.O.C. dar – die „Schwächung bzw. das völlige Verschwinden des Bezugs zum Christentum bei der internationalen CAJ“ (*Actualité Religieuse*, 15.6.86). An der Grundsatzerklärung der CIGiOC fällt denn auch vor allem auf, daß man von einer doppelten Mission als CAJ ausgeht: von einer *emanzipatorischen* in bezug auf die Lebens- und Arbeitsbedingungen junger Arbeiter/-innen heute einerseits und von einer *evangelisatorischen* in bezug auf ein Zeugnis gelebten Christseins unter den Arbeitern andererseits. In den beiden letzten größeren Dokumenten der ICAJ, der Grundsatzklärung des 5. Weltrates von Linz 1975 und dem Zukunftsplan des 6. Weltrates von Madrid 1983, spielte der evangelisatorische Aspekt eine viel geringere bzw. gar keine Rolle. Nach dem umstrittenen Linzer Dokument (vgl.: Geht die CAJ auf marxistischen Kurs? in: HK, Oktober 1975, 491 ff.) verfaßte die ICAJ 1976 nach Aufforderung durch das vatikanische Staatssekretariat und den Laienrat ein eigenes Dokument zum „spezifisch christlichen und kirchlichen Aspekt der Christlichen Arbeiterjugend“. Erst dann wurde sie vom Vatikan als Internationale Katholische Organisation anerkannt. Nach dem Madrider Treffen blieb bei manchen der Eindruck zurück, bei der internationalen CAJ handele es sich im wesentlichen um eine – zugespitzt gesagt – „internationale Gewerkschaft von jungen Arbeitern, die gegen den Kapitalismus und die multinationalen Konzerne kämpfen“ (*Il Regno*, 15.7.86).

Während die erweiterte Europakommission der ICAJ in ihrer Erklärung auf die Frage der Christlichkeit eher etwas unwirsch antwortet – man wehrt sich dagegen, die CAJ lediglich auf *eines* ihrer sechs Wesensmerkmale (Arbeiter, jung, christlich, Masse, international, Autonomie) festlegen zu wollen –, weist die bundesdeutsche CAJ in einer Analyse der Hintergründe des Streits um die ICAJ darauf hin, daß sie selbst schon seit einiger Zeit darauf dränge, den christlichen Charakter der CAJ innerhalb der ICAJ stärker zu beachten. Den christlichen und damit auch kirchlichen Charakter hält man im übrigen für ein wesentliches Merkmal der CAJ.

Ausgerechnet die französische J.O.C.

Daß man die Auseinandersetzungen um die internationale CAJ nicht mit der Alternative der endsechziger und siebziger Jahre ‚Arbeiterbewegung oder Kirche‘, ‚politisch oder missionarisch‘ in den Griff bekommt, darauf deutet auch die Tatsache hin, daß gerade die französische J.O.C. zu den Hauptförderern der Neugründung gehört. Lange Zeit war sie eine kirchliche Gruppe, die sich sehr entschieden als Teil der Arbeiterbewegung ihres Landes verstand und kaum Berührungsängste gegenüber der politischen Linken (Sozialisten wie Kommunisten) kannte, wobei sich die Nähe zur französischen Arbeiterbewegung z.T. schon aus dem traditionellen Selbstverständnis der J.O.C. innerhalb der „Katholischen Aktion“ erklärt: Im Gegensatz zu einem starken Verbandskatholizismus, wie man ihn z.B. in Deutschland kennt, der in einer vergleichsweise großen Autonomie dem kirchlichen Amt wie auch gesellschaftlichen Gruppen gegenüber eigenständig operiert, versteht die französische J.O.C. sich immer stärker als Reflexionsbewegung („révision de vie“), die – ohne daß man eine selbständige Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit anstrebt – Auffassungen der Arbeiterbewegung für sich übernimmt und sich als Teil dieser Arbeiterbewegung versteht.

Dies ist heute zwar nicht grundsätzlich anders geworden, jedoch hat sich bei beiden Größen, an denen sich eine Bewegung wie die J.O.C. orientiert, in der Kirche wie auch in der Arbeiterbewegung, Beträchtliches verändert: Innerhalb der französischen Kirche sucht man inzwischen stärker wieder nach einem unterscheidbaren christlichen Profil. Und die politische Linke, vor allem die Kommunistische Partei, hat sowohl an gesellschaftlichem Gewicht wie auch Faszination eingebüßt, die sie gerade auch auf bestimmte kirchliche Linkskreise lange Zeit ausübte. Heute sieht es so aus, als suche man um so entschiedener wieder nach einem ausdrücklich christlichen Profil und strebe nach Nähe zum kirchlichen Amt, je stärker beides eine Zeitlang vernachlässigt worden war. Daß dies keineswegs einen Rückfall in eine unpolitische Kirche bedeuten muß, läßt sich unschwer an der Grundsatzklärung der neuen CIGiOC erkennen. Wer sich im Sinne der Alternative ‚politisch oder religiös‘ von einer neuen internationalen CAJ *Rückzug aus der Politik* erhofft, der dürfte vermutlich auch von dem neuen Zusammenschluß enttäuscht sein. Ebenso diejenigen, die aus der Christlichen Arbeiterjugend am liebsten eine Bewegung christlicher Jugendlicher und Arbeiter machen würden. Auch die neue CIGiOD sagt, man richte sich an alle „Jugendlichen ohne Unterschied“ – angesichts des Zustroms nicht-christlicher Jugendlicher in weiten Teilen der Dritten Welt stellt dies Prinzip die CAJ insgesamt heute schon vor nicht geringe Probleme.

Bischöfe für Wiederherstellung der Einheit

Die Unterschiede zwischen „alter“ und „neuer“ CAJ scheinen jedenfalls nicht so abgrundtief zu sein, daß – mittelfristig – nicht eine *Vermittlung* gelingen könnte. Manche Fragen werden heute nicht mehr so ideologisch heiß gegessen, wie sie in den siebziger Jahren gekocht wurden, und erledigen sich bei etwas Geduld irgend-

wann von selbst. So ist denn auch auffällig, daß sich die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung nicht der vom Laienrat eingeschlagenen Linie anschloß, sondern die deutsche CAJ aufforderte, sich innerhalb der internationalen CAJ-Bewegung für eine Wiederherstellung der Einheit einzusetzen. (Die Entscheidung von Erzbischof *Johannes Dyba*, dem CAJ-Verband der Diözese Fulda die finanziellen Mittel zu streichen, nimmt sich demgegenüber eher als eine diözesane Sonderentwicklung aus.) Gegen die

Spaltung hat sich auch die kanadische Bischofskonferenz ausgesprochen. Es wäre schade, wenn eine prinzipielle Verhärtung auf beiden Seiten eine allenthalben notwendige inhaltliche Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse überlagern und eine Lösung verunmöglichen würde, mit der beide Seiten leben könnten. Auch ein Verband wie die Christliche Arbeiterjugend kann es sich im Grunde nicht leisten, seine Kräfte in einem solchen unnötigen internen Streit zu verzetteln.

K. N.

Schweiz: Die Bischöfe und die eucharistische Gastfreundschaft

Die Schweiz erweist sich wieder einmal als ein Land, in dem man alles, was Fragen der Ökumene berührt, mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt und entsprechend sensibel darauf reagiert. In den letzten Monaten bekommt dies die Schweizer Bischofskonferenz zu spüren, die sich mit ihrer im Juni verabschiedeten und im September veröffentlichten Erklärung zu Fragen der eucharistischen Gastfreundschaft (vgl. HK, Oktober 1986, 501 f.; Schweizerische Kirchenzeitung, 11. 9. 86) massiver Kritik ausgesetzt sieht – aus den eigenen Reihen wie auch aus den nichtkatholischen Kirchen.

Die Erklärung richtet sich an die Seelsorger und wendet sich gegen eine nach Ansicht der Bischöfe *mißbräuchlich ausgeweitete Praxis eucharistischer Gastfreundschaft*, wie sie sich mancherorts eingebürgert habe. Die Erklärung befaßt sich mit den zwei wesentlichen Formen eucharistischer Gastfreundschaft: dem Empfang der Kommunion innerhalb der Eucharistiefeyer durch nicht-katholische Christen, darunter auch Fälle, in denen evangelische Pfarrer in der Eucharistiefeyer nicht nur predigen, sondern auch die Kommunion empfangen und austei-len, und dem Empfang des Abendmahles durch katholische Christen.

Die Bischöfe sind der Auffassung, daß sich in der Schweiz z. T. eine Praxis herausgebildet habe, die durch die bisher erreichten Fortschritte im ökumenischen Dialog, vor allem im Bereich des Eucharistie- und Amtsverständnisses, nicht gedeckt sei. Sie betonen, daß man keine Praxis gut heißen könne, die „angesichts des so zentralen Geheimnisses der Eucharistie“ zu „Unklarheiten und Zweideutigkeiten führt“, „bei allem Willen, die Ökumene zu fördern“. Daß ihre Mahnung manchen evangelischen und katholischen Christen, die im ökumenischen Dialog engagiert sind, weh tun werde, dessen sind sich die Bischöfe bewußt. Ansonsten wirbt man geradezu um Verständnis für die eigene Handlungsweise in dieser Situation.

Die katholische Position eng ausgelegt

Die Bischöfe rufen in ihrer Erklärung im wesentlichen nur das in Erinnerung, was gesamtkirchlich wie auch ortskirchlich (Schweizer Synode '72) geltende Lehre ist, und sagen insofern nichts Neues. Aber sie orientieren sich dabei – hier setzt auch die Kritik ein – durchweg an einer *engen Auslegung der katholischen Position*. So z. B.

bei der Frage, warum heute eine eucharistische Gastfreundschaft über Not- bzw. Ausnahmefälle hinaus nicht zugelassen werden könne. Ein gewichtiges Argument, mit dem heute die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft trotz der nicht erreichten Einheit in den kirchentrennenden Fragen nicht nur für möglich, sondern auch für wünschenswert angesehen wird, ist die Meinung, die gemeinsame Feier der Eucharistie könne nicht nur Ausdruck einer bereits erreichten Einheit, sondern auch *Mittel auf dem Weg zur Einheit* sein. Obwohl die Schweizer Bischöfe in ihrer Erklärung die entsprechende Stelle aus dem Ökumenismus-Dekret des Konzils zitieren („... Er [Christus] hat in seiner Kirche das wunderbare Sakrament der Eucharistie gestiftet, durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird“ [Nr. 2]), kommt in ihrem Schreiben nur einer der beiden Aspekte zum Tragen, der Hinweis nämlich, daß die Feier der Eucharistie die Einheit der Kirche zum Ausdruck bringt; der Aspekt, daß Eucharistie Einheit auch bewirken kann, bleibt unberücksichtigt.

Eine restriktive Auffassung von der möglichen eucharistischen Gastfreundschaft weist die Erklärung der Schweizer Bischöfe auch in bezug auf die *orthodoxen Kirchen* auf. Während die Schweizer Bischöfe die eucharistische Gastfreundschaft auch mit den orthodoxen Kirchen als nur in Ausnahmefällen zugelassen darstellen, heißt es dazu bereits im Ökumenismusdekret: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen ..., so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen, geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (Nr. 15).

Wenig nuanciert fällt auch eine Formulierung aus, mit der sie den evangelisch-katholischen Unterschied im Amtsverständnis markieren, um so auf die Problematik des Empfangs des Abendmahls durch katholische Christen hinzuweisen. Ohne jedes Wenn und Aber heißt es dort: „Ausschließlicher Spender des Weihesa-

kramentes ist der Bischof. Unsere evangelischen Mitchristen haben diese Lehre und die daraus folgende sakramentale Praxis aufgegeben.“ Man braucht nun gar nicht einmal an den von *Heinrich Fries* und *Karl Rabner* gemachten Vorschlag erinnern, den „defectus ordinis“ nicht als ein „völliges Fehlen“, sondern als einen „Mangel an einem Bestehenden“ (in: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1985, S. 117) zu verstehen, um zu sehen, daß mit solchen Formulierungen für den im Ökumenismusdekret gerade in bezug auf Abendmahl, Sakramente, Liturgie und Dienstämter der Kirche empfohlenen Dialog (Nr. 22) kaum Spielraum bleibt.

Eigentlich ein pastorales Gelegenheitspapier

Je mehr man jedoch in dieser Weise einzelne Formulierungen auf ihre Tragfähigkeit und ihre Tragweite vor dem Hintergrund des ökumenischen Gesprächs überprüft, um so mehr wird deutlich, daß die Bedeutung der Schweizer Erklärung und die Absicht ihrer Verfasser nicht eigentlich in der etwas oberflächlich und mißverständlich geratenen Darstellung des ökumenischen Diskussionsstandes zu Eucharistie und Amt liegt. Die Erklärung ist kein ausgefeiltes Pastoral-schreiben, erst recht keine eingehende Studie zur ökumenischen Gottesdienstpraxis, sie ist ein *pastorales Gelegenheitspapier*, das sagen will: Macht es euch nicht zu leicht; unsere ökumenische Gottesdienstpraxis muß durch den Stand des ökumenischen Dialogs gedeckt sein. Dabei sind den Bischöfen *Einseitigkeiten* in die Erklärung geraten, die bei Lichte besehen völlig unnötig sind und von den meisten Bischöfen letztlich so nicht einmal gewollt sein dürften.

Im Grunde muß man also nicht so sehr die Theologie dieses Papiers kritisieren, sondern seine *nicht sehr sorgfältige Erarbeitung*. Für die letzte Annahme spricht beispielsweise auch, daß zwischen der deutschen und der französischen Fassung nicht unbedeutende inhaltliche Unterschiede

bestehen (SKZ, 25. 9. 86), wobei die deutsche Fassung offenbar durchweg weniger nuancierte Formulierungen aufweist.

So enthält die französische Fassung in der genannten Passage zum evangelischen Amtsverständnis nicht das Wort „ausschließlich“. Oder in der Einleitung der deutschen Fassung ist davon die Rede, die verfehlte Praxis könne „unter anderem der Fall sein – wenn nicht römisch-katholische Christen in der Meßfeier zur heiligen Kommunion gehen“, während es in der französischen Fassung heißt: „... wenn nichtkatholische Christen *unterschiedslos* (sans discernement) bei der Messe kommunizieren“. In der Schweiz wird in diesem Zusammenhang die Frage gestellt, warum die Bischöfe gerade bei einer solchen Materie nicht stärker auf die Mitwirkung der eigenen Fachleute gesetzt haben: Die *Theologische Kommission* der Schweizer Bischofskonferenz war nicht beteiligt. Und die *Ökumenische Kommission* wurde zwar zu einem früheren Entwurf der Erklärung um eine Stellungnahme gebeten (den sie ablehnend beurteilte), konnte sich zu der letztlich verabschiedeten Fassung jedoch dann nicht mehr äußern.

Enttäuschung bei den Schweizer Protestanten

Daß die Erklärung unterdessen auch zu einer Belastung der Beziehungen der katholischen Bischöfe zu den Protestanten in der Schweiz wurde, verwundert nicht. Der *Schweizerische Evangelische Kirchenbund* äußerte sich in einer Erklärung „überrascht“ über das Dokument der Bischofskonferenz. Man bedauerte, daß die Bischöfe in einer so wichtigen Sache keinen Kontakt zu den reformierten Kirchen aufgenommen hätten, obwohl man mit der Bischofskonferenz in ständigem Gespräch stehe. Es sei „verwirrend“, daß die Bischofskonferenz eine Praxis zugelassen habe, die über das offiziell Gebotene hinausging, jetzt aber plötzlich darauf zurückkomme, indem sie versuche, einen Prozeß, den man selbst als „Quelle der Hoffnung“ betrachtet

habe, „durch eine im ganzen statische Weisung zu stoppen“. „Es hätte der pastoralen Situation besser entsprochen und es wäre fruchtbarer gewesen, wenn die Spannung zwischen offizieller Position und der Praxis ausgehalten und theologisch aufgearbeitet worden wäre.“ Kritik wird an dem Kirchenverständnis der Erklärung geübt, wonach die protestantischen Kirchen nur begrenzt als vollgültige Kirchen anerkannt würden. Gleiches tue die Erklärung im Blick „auf die Träger und Trägerinnen eines Dienstes in unseren Kirchen“. Die Erklärung der Bischöfe unterschätze die geistliche Bedeutung der eucharistischen Gastfreundschaft für das ökumenische Zeugnis der Kirchen. Im übrigen vermisse man Vorschläge für „realistische Zwischenziele“ für ein weiteres Vorgehen.

Über die inhaltliche Kritik hinaus gibt es auf protestantischer Seite noch aus anderem Grund Empörung. So hatte die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* in der Schweiz für den November eine Reise nach Rom geplant. Für ein Gespräch im Vatikan stand gleichfalls das Thema der eucharistischen Gastfreundschaft auf der Tagesordnung. Die beiden für ökumenische Fragen zuständigen Mitglieder der Schweizer Bischofskonferenz, der Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg, *Pierre Mamie*, und der Abt von Einsiedeln, *Georg Holzherr*, arbeiteten an der Vorbereitung des Treffens mit, kündigten aber die in dieser Frage bevorstehende Bischofserklärung nicht an. Andererseits wurde der Präsident der Arbeitsgemeinschaft brieflich über das Erscheinen der Erklärung im voraus informiert, leitete diese Information jedoch nicht weiter. Man beschloß unterdessen, die Romreise vorläufig zu verschieben. Nimmt man die Tatsache hinzu, daß viele Priester über die Erklärung erst aus der Presse erfuhren, obwohl sie selbst ihre Adressaten sind, so verdichtet sich der Eindruck: Pannen über Pannen. Bischof Pierre Mamie wurde inzwischen von Papst Johannes Paul II. in Privataudienz empfangen.

Ganz unabhängig von den Einwänden von außen ist zweifelhaft, ob die

Bischöfe mit der Erklärung ihrem eigentlichen Ziel, der Unterbindung einer verfehlten ökumenischen Gottesdienstpraxis, letztlich gerecht werden. Sieht man einmal von der ausdrücklichen Erwähnung von protestantischen Pfarrern ab, die bei Messen die Kommunion austeilten und/oder empfangen, so vermißt man z.B. eine differenzierende Gewichtung von gemeindlichem bzw. amtlichem und individuellem Handeln in diesem Bereich. Es macht einen Unterschied, ob eine protestantische und eine katholische Gemeinde zusammen eine Eucharistiefest oder das Abendmahl feiern oder ob einzelne Nichtkatholiken die Kommunion bzw. Katholiken das Abendmahl empfangen. Ebenso hätte es eigentlich selbstverständlich sein müssen, daß man auf die Situation in der Diaspora und vor allem auf Mischehen gesondert eingegangen wäre. Gerade durch die pauschal geratene Behandlung des Themas und die mitunter ebenso pauschale Kritik an der Erklärung dürften auch einige durchaus berechtigte Anliegen der Bischöfe zugedeckt worden sein. Letztlich dürfte dieser Streit jedoch auch gezeigt haben, daß es mit dem

ausschließlichen Hinweis auf Lehrunterschiede zwischen den Kirchen *heute nicht mehr getan ist*. Die Grenzen zwischen den Konfessionen haben auch für Teile der kirchlich gebundenen und praktizierenden Gläubigen an Plausibilität eingebüßt. Der Gang zur Kommunion bzw. zum Abendmahl wird – z.B. bei Mischehenpaaren – nicht mehr immer so als Zeichen für eine konfessionell klar umrissene Kirchenzugehörigkeit empfunden, wie dies die Schweizer Bischöfe voraussetzen und wie es vor dem Hintergrund der offiziellen katholischen Position auch konsequent erscheint. Die Bischöfe dürften sich in Zukunft mehr und mehr in der schwierigen Situation befinden, zunächst die Unterschiede in Lehr- und Kirchenstruktur herausstreichen zu müssen, um damit überhaupt erst die Basis für Vorbehalte gegenüber einer verstärkten gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft zu gewinnen. „Da genügt es wohl nicht, sie (Mischehenpaare) an die dogmatische Argumentation zu erinnern, denn sie haben sie nicht vergessen, sondern nicht verstanden“ (Rolf Weibel, in: SKZ, 11. 9. 86).

freundschaft *verhärtet* sind: Auf evangelischer Seite dominieren Enttäuschung und Unmut darüber, daß der katholische Partner nicht mehr die Interkommunion erlaubt, auf katholischer Seite wird dagegen auf der Zusammengehörigkeit von Eucharistiegemeinschaft und voller Glaubens- und Kirchengemeinschaft insistiert. Das letzte Wort ist allerdings noch nicht gesprochen: So könnte nicht zuletzt der Rezeptionsprozeß der Untersuchungen des Ökumenischen Arbeitskreises zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts (vgl. HK, März 1986, 139–142 und Juli 1986, 312–315) zur Auflockerung der Verhärtungen beitragen.

Hoffnungen auf die Rezeption der Verwerfungstudie

Bischof *Martin Kruse* (Berlin), der Ratsvorsitzende der EKD, warb in seinem Bericht vor der Synode in Bad Salzuflen dafür, sich auf die Ergebnisse des Ökumenischen Arbeitskreises ernsthaft einzulassen und sie nicht von vornherein negativ zu beurteilen. Es sei kein theologisches Glasperlenspiel betrieben worden und auch die Sorge, die reformatorischen „Väter im Glauben“ würden nicht ernst genommen, sei nicht berechtigt. Die um ihre Mitwirkung gebetenen Theologen und die kirchenleitenden Mitglieder der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission hätten nicht leichtfertig gehandelt, „sondern in großer Verantwortung sowohl vor den Entscheidungen der Reformationszeit als auch vor dem Gebot unseres Herrn, einig und eins zu sein im Glauben“. Die Synode nahm die Untersuchungen des Arbeitskreises und den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission „dankbar zur Kenntnis“ und bat die für Lehrfragen allein zuständigen Gliedkirchen der EKD, die Untersuchung daraufhin zu überprüfen, ob sie den dort ausgesprochenen Folgerungen zustimmen könnten.

Vor der *Generalsynode der VELKD* Ende Oktober in Bad Harzburg ging

Evangelische Synoden: Wie geht es weiter mit Kirche und Ökumene?

Auf der diesjährigen Tagung der Synode der EKD (sie fand vom 2. bis 7. November im lippischen Bad Salzuflen statt) gab es gleich *zwei Grußworte*, die Wellen schlugen. Das eine kam vom Bundespräsidenten, der sich pointiert zum Schwerpunktthema der Tagung, dem kirchlichen Entwicklungsdienst, äußerte (vgl. ds. Heft, S. 557), das andere vom Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt*, zu dessen Diözese Bad Salzuflen gehört. Erzbischof Degenhardt benutzte die Gelegenheit dazu, den kritischsten und sensibelsten Punkt im gegenwärtigen evangelisch-katholischen Verhältnis in der Bundesrepublik anzusprechen, die Frage der *eucharistischen Gastfreundschaft*. Er

stellte deutlich und mit dem Akzent auf den Unterschieden im Kirchen- und Sakramentsverständnis die katholische Überzeugung heraus, daß eucharistische Gemeinschaft und Kirchengemeinschaft untrennbar seien. Dabei bat Degenhardt um Verständnis dafür, daß „eine allgemeine, offene Kommunion ohne wirkliche Glaubensgemeinschaft in der einen sichtbaren Kirche“ nach katholischem Verständnis eine Unwahrhaftigkeit darstellen würde und kein Fortschritt auf dem Weg zur Einheit der Christen wäre.

Das Grußwort des Paderborner Erzbischofs war ein weiterer Beleg dafür, wie sehr gegenwärtig die Fronten in bezug auf die eucharistische Gast-

Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck), der Catholica-Beauftragte der VELKD, auf mögliche bzw. erhoffte Konsequenzen aus den Untersuchungen zu den gegenseitigen Verwerfungen ein: Sollten die Kirchen in der Lage sein, nach gründlicher Prüfung die ökumenisch relevanten Ergebnisse der Untersuchungen zu bestätigen und zu bekräftigen, dann werde sich für die lutherische wie für die katholische Kirche unausweichlich die Frage stellen: „Was hindert dann noch, über die bislang schon festgestellte ‚Lehrübereinstimmung in zentralen Fragen des Glaubens‘ hinaus nunmehr von einer Gemeinschaft im Glauben zu sprechen, die – bei aller verbleibenden Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit im Verständnis des Glaubens – im Elementaren so vollständig ist, daß dann auch Abendmahlsgemeinschaft nicht mehr ausgeschlossen sein muß?“ Solche Fragen dürften nicht in ökumenischer Ungeduld gestellt werden; man solle aber auch nicht resignieren, sondern „mit zäher, fröhlicher Geduld“ ökumenische Grundfragen immer wieder stellen.

Während die offizielle Beschäftigung der Kirchen mit der Studie zu den Verwerfungen eben erst begonnen hat, ist zumindest für die evangelischen Kirchen der Bundesrepublik die erste Phase der *Auseinandersetzung mit den Lima-Erklärungen* abgeschlossen. Auf der EKD-Synode berichtete Oberkirchenrat *Lothar Coenen*, daß inzwischen 15 der siebzehn Gliedkirchen der EKD ihre Stellungnahmen zu den Konvergenztexten über Taufe, Eucharistie und Amt nach Genf geschickt hätten. Alle diese Stellungnahmen verbinden grundsätzliche Zustimmung zu Lima mit kritischen Anmerkungen vor allem zum *Amtsdocument*, wo man reformatorische Anliegen nicht ausreichend berücksichtigt sieht. Im Blick auf kritische protestantische Anfragen an Lima merkte Coenen an, wem es um wachsende Gemeinschaft gehe, der müsse sich bei aller Treue zum eigenen Erbe zunehmend auf die Elemente einlassen, die für die anderen Kirchen Voraussetzungen eucharistischer Gemeinschaft oder zumindest Gastfreundschaft seien.

Heilsame Beunruhigung über den Weg der Kirche

Weit stärker als die Lima-Erklärungen brennt den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik derzeit die Frage auf den Nägeln, wie sie dem Schwund von Glaubenspraxis und kirchlicher Bindung unter den deutschen Protestanten entgegenwirken können. Offenbar haben die Ergebnisse der 1984 veröffentlichten EKD-Umfrage zur Struktur der Kirchenmitgliedschaft (vgl. HK, Oktober 1984, 448–450) und die Überlegungen der Studie – „Christsein gestalten“ (vgl. HK, August 1986, 380–383) zu einer gewissen *heilsamen Beunruhigung* beigetragen. Der leitende Bischof der VELKD, *Karlheinz Stoll* (Schleswig), ging vor der Generalsynode der Lutheraner in Bad Harzburg ebenso auf „Christsein gestalten“ ein wie Ratsvorsitzender *Martin Kruse* vor der EKD-Synode in Bad Salzungen.

Bischof Stoll nannte drei Ansätze für die Arbeit an der Vermittlung von heutiger Lebenswelt und Kirchlichkeit: Theologie und Kirche müßten die sich heute – wenn auch diffus – äussernden *religiösen Bedürfnisse* wahrnehmen und zu der christlichen Botschaft in Beziehung setzen. Der kirchliche Verkündigungsauftrag dürfe sich nicht nur an den einzelnen richten, sondern müsse „das Ganze des Weltzusammenhangs unserer Gesellschaft“ im Blick behalten und von Gott her auslegen. Wichtigste Aufgabe sei aber die positive Entfaltung des Glaubens an Gott in Jesus Christus: „Ist nicht vieles, was wir in unseren Kirchen bedrückend registrieren, davon bedingt, daß es offensichtlich schwer fällt, Gott und seinem Heil zu vertrauen?“

Es war ein *klares Signal*, daß Bischof Kruse an den Anfang des wie immer zahlreiche Arbeitsfelder und Probleme aufzählenden Ratsberichts vor der EKD-Synode die grundlegende Herausforderung stellte, die er in den Fragen zusammenfaßte: „Wie wird einer/eine heute ein Christ? Und wie kann er/sie ein Christ bleiben?“ Wenn die Traditionslenkung nachlasse,

müsse das Christsein bewußter bejaht und gestaltet werden. Die positive Folge des Schwunds der Selbstverständlichkeit sei die missionarisch-diakonische Herausforderung der Kirche und jedes einzelnen Christen. Kruse kündigte an, das Zentrum der Arbeit des (im letzten Jahr neu gewählten) Rates der EKD werde bei diesen Fragen liegen.

Der Kern ist jetzt freigelegt

Auch die EKD-Synode wird sich auf diesem Feld engagieren. In Bad Salzungen wurde für die Tagung von 1988 das Schwerpunktthema „Glauben heute – wie wird einer Christ? Wie bleibt einer Christ“ beschlossen. (1987 wird sich die Synode schwerpunktmäßig mit der Gentechnologie befassen.) Ein ähnlich zentrales, in den Kern von Glaube und Kirchesein führendes Thema stand in den letzten Jahren nie als Schwerpunktthema auf der Tagesordnung der EKD-Synode. Im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ wies *Dietrich Sattler* darauf hin (DAS, 9. 11. 86), vor zehn Jahren habe man in der EKD „nur“ über Strategien gegen die Kirchenaustritte nachgedacht, jedoch um den Kern des Problems eher herumgeredet, „daß die religiöse Sprachlosigkeit nicht nur dem Glauben Entfremdete erfaßt, sondern auch das Zentrum der Kirche, Verkündigung und Seelsorge, lähmt“. Nun sei der Kern freigelegt, und man werde an die Arbeit gehen.

Das Problem der *Kirchenaustritte* beschäftigt die EKD allerdings auch weiterhin. Während der Synodentagung in Bad Salzungen wurde mitgeteilt, die EKD plane wegen der unvermindert hohen Zahlen von Kirchenaustritten eine größere Befragung evangelischer Christen, die ausgetreten seien. Diese Umfrage solle den „lebensgeschichtlichen Ursachen und Anlässen für den Kirchenaustritt“ nachgehen. 1984 waren in den Gliedkirchen der EKD etwa 127 000 Austritte gegenüber 38 000 Wiedereintritten registriert worden, die Austrittszahlen für 1985 dürften noch höher liegen als im Vorjahr.

Der Klärungsprozeß, den die Vorbereitung der Synodentagung von 1988 zum Thema „Glauben heute“ mit sich bringen dürfte, wird für die EKD bzw. für ihre Gliedkirchen von Nutzen sein. Er könnte dazu beitragen, den Austausch und die produktive Auseinandersetzung zwischen den Flügeln, Frömmigkeitsrichtungen und theologischen Ansätzen im deutschen Protestantismus zu fördern. Man wird allerdings angesichts verschie-

denster Programme und Pläne zum missionarischen Gemeindeaufbau oder zur Stabilisierung von Kirchlichkeit nicht übersehen dürfen, was der lippische Landessuperintendent *Ako Haarbeck* in Bad Salzuflen zu bedenken gab: Glaube sei nicht machbar und die Kirche dürfe sich deshalb auch nicht unter Erfolgszwang stellen lassen. Der Pfarrer und jeder Christ könne nur den Glauben bezeugen, den er selber habe. *U. R.*

hebung von 1980 zufolge 211 000 *irregulären Verbindungen*, die zum Teil bereits über eine Generation andauern. Die Zahl solcher De-facto-Ehen oder Konkubinatsverhältnisse dürfte in Wirklichkeit um das Zweifache bis Dreifache höher liegen.

Die Diskussion um die Ehescheidung in Argentinien begann bereits vor fast 100 Jahren mit der Einführung der Zivilehe im Jahre 1889. Staatsrechtler machten damals darauf aufmerksam, daß die Legislative keine unwiderrufbaren, lebenslang gültigen Zivilverträge dulden könne, ein ziviler Ehevertrag auch nach einem Gesetz über dessen mögliche Auflösung verlange. 1902 verhinderte eine Mehrheit von zwei Stimmen im Parlament den Erlass eines Scheidungsgesetzes. 1954, unter der Regierung Juan Peróns, wurde die zivile Scheidung eingeführt, nach dem Militärputsch 1955 aber bereits wieder abgeschafft. Daß das Gesetz von 1954 bis heute suspendiert blieb, ist auf den großen Einfluß der katholischen Kirche auf das herrschende oder politisch doch stets präsente Militär zurückzuführen.

Argentinien: Bischöfe gegen das Scheidungsgesetz

Der seit dem Amtsantritt von Präsident *Raúl Alfonsín* schwelende Konflikt zwischen Regierung und Kirche um die Einführung der gesetzlichen Ehescheidung in Argentinien spitzt sich zu: nach unbestätigten, aber auch nicht dementierten Meldungen hat die Argentinische Bischofskonferenz ihren Mitgliedern empfohlen, katholische Parlamentsabgeordnete, die öffentlich für das Scheidungsgesetz eintreten, für eine unbegrenzte Dauer vom Empfang der heiligen Kommunion auszuschließen. Mindestens ein Bischof soll von der „nicht politischen, sondern rein pastoralen Entscheidung“ (so zitiert die katholische Nachrichtenagentur AICA die Bischofskonferenz) Gebrauch gemacht haben: Bischof *Raúl Casado* von Jujuy verhängte die Kirchenstrafe über *Cristina Guzmán*, Abgeordnete einer kleinen konservativen Partei. Die argentinische Abgeordnetenkammer protestierte geschlossen gegen das kirchliche Vorgehen, ebenso die meisten politischen Parteien, darunter die regierende Radikale Bürgerunion UCR, die Peronisten und die kleine Christdemokratische Partei.

100 Jahre Diskussion um die Ehescheidung

Die Abgeordnetenkammer des argentinischen Parlaments hatte am 20. August mit 177 gegen 35 Stimmen einen

Gesetzentwurf zur Einführung der zivilen Ehescheidung verabschiedet, der 70 Paragraphen des geltenden Ehe- und Familienrechts ersetzen soll. Der Senat wird das Gesetz voraussichtlich erst nach der argentinischen Sommerpause im Mai nächsten Jahres – also nach dem Papstbesuch im April – beraten. In der jetzigen Fassung würde der Gesetzentwurf die Ehescheidung ermöglichen: in gegenseitigem Einverständnis (nach mindestens zweijähriger Trennung), auf Antrag eines Partners nach mindestens drei Jahren Trennung oder bei schwerwiegenden Ehebehinderungen wie Gewalttätigkeit oder Drogensucht.

Argentinien gehört mit Paraguay, Irland und einigen europäischen Kleinstaaten zu den wenigen Ländern des westlichen Kulturkreises, die *keine zivile Ehescheidung erlauben*. Die Regierung Alfonsín war 1983 mit dem Vorsatz angetreten, so bald wie möglich eine entsprechende Gesetzesinitiative vor das Parlament zu bringen. Meinungsumfragen unter der 30-Millionen-Bevölkerung aus den vergangenen drei Jahren ergaben, daß zwischen zwei Drittel und vier Fünftel der Argentinier für ein Scheidungsgesetz sind, also auch eine Mehrheit der zu 90 Prozent katholischen Argentinier. Für viele gläubige Katholiken, für Politiker und vor allem Juristen ausschlaggebend ist in der umstrittenen Frage die Situation der einer Er-

Die Argumente der Bischöfe

Beim jetzigen Stand der öffentlichen Diskussion führen die katholischen Bischöfe einen einsamen, aber um so unbeirrteren und heftigen Kampf mit dem Ziel, die Verabschiedung der Scheidungsgesetze wenigstens im *Senat* noch zu verhindern. Nach der Abstimmung im Abgeordnetenhaus erklärte die Ständige Kommission der Bischofskonferenz, sie bedaure „die für das argentinische Volk schädliche Entscheidung“ des Parlaments. „Wir weisen energisch die Position jener sich katholisch nennenden Abgeordneten zurück, die für den Entwurf gestimmt haben, vor allem derer, die es gewagt haben, von einer Übereinstimmung zwischen ihrem Glauben und ihrem Votum zu sprechen.“ Die Ständige Kommission zitiert abschließend aus ihrer Erklärung vom 15. 3. 1984: „Keiner, der sich katholisch nennt, kann, unter welchen Umständen auch immer, eine Gesetzesvorlage befür-